

Guy Bajoit

Socio-analyse des raisons d'agir

Études sur la liberté du sujet et de l'acteur



pul

Page laissée blanche intentionnellement

COLLECTION
SOCIOLOGIE
CONTEMPORAINE

COLLECTION FONDÉE ET DIRIGÉE PAR DANIEL MERCURE

La collection Sociologie contemporaine rassemble des ouvrages de nature empirique ou théorique destinés à approfondir nos connaissances des sociétés humaines et à faire avancer la discipline de la sociologie. Ouverte aux diverses perspectives d'analyse, « Sociologie contemporaine » s'intéresse plus particulièrement à l'étude des faits de société émergents.

Une liste des titres parus dans la collection est disponible à la fin du volume.

Socio-analyse des raisons d'agir

Études sur la liberté du sujet et de l'acteur

Page laissée blanche intentionnellement

GUY BAJOIT

Socio-analyse des raisons d'agir

Études sur la liberté du sujet et de l'acteur

Les Presses de l'Université Laval
2009

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société d'aide au développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Publié avec l'aide financière du Fonds de la Recherche Scientifique - FNRS (Belgique).

Mise en pages et conception de la couverture: Hélène Saillant

Illustration de la couverture: Istockphoto

ISBN 978-2-7637-8887-6

© Les Presses de l'Université Laval 2009

Tous droits réservés. Imprimé au Canada

Dépôt légal 4^e trimestre 2009

Les Presses de l'Université Laval
Pavillon Maurice-Pollack
2305, rue de l'Université, bureau 3103
Québec (Québec) G1V 0A6
CANADA
www.pulaval.com

À mon fils, Daniel
«Papa, il est grand temps que
tu fasses un peu de philosophie!»

Page laissée blanche intentionnellement

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	XV
INTRODUCTION	1
1. La méthode	1
2. Le travail de terrain	3
3. La théorie	4
4. Le paradigme	5

PREMIÈRE PARTIE

Le cadre théorique : de la liberté et des raisons d'agir

1	La question de la liberté	13
	1. La problématique	13
	1.1 Les chemins de la liberté	15
	2. Se libérer de la nature	21
	2.1 Que signifie « être libre » ?	22
	2.2 Quels sont les processus et les conditions qui stimulent la liberté ?	24
	3. Se libérer de soi-même	29
	3.1 Que signifie « être libre » ?	30
	3.2 Quels sont les processus et les conditions qui stimulent la liberté ?	32
	4. Se libérer des autres	38
	4.1 Georg Simmel	43
	4.2 Jean-Paul Sartre	48
	4.3 Georges Gurvitch	61
	4.4 Alain Touraine	69
	5. Synthèse	78
	5.1 Que signifie « être libre » ?	79

5.2	Quels sont les processus et les conditions qui favorisent la liberté?	85
2	Vers une socio-analyse des raisons d'agir	89
1.	Propositions théoriques	90
1.1	Proposition 1 : De la conduite à interpréter à la pratique des relations sociales	92
1.2	Proposition 2: De la pratique des relations sociales aux attentes relationnelles.	95
1.3	Proposition 3: Des attentes relationnelles aux tensions existentielles.	105
1.4	Proposition 4: Des tensions existentielles aux logiques du sujet	114
1.5	Proposition 5: Des logiques du sujet aux raisons d'agir	125
1.6	Proposition 6: Des raisons d'agir aux logiques d'action	130
2.	Proposition méthodologique: une grille d'analyse	132
2.1	De la représentativité	133
2.2	Du mode d'emploi	134

SECONDE PARTIE **Études de socio-analyse**

3	Guillaume ou la quête du masculin	141
1.	De la conduite à interpréter à la pratique des relations sociales	142
1.1	La conduite ou l'attitude à interpréter	142
1.2	L'itinéraire de la personne et les événements décisifs	142
1.3	Les autres significatifs dans ses relations sociales ..	147
2.	De la pratique des relations sociales aux attentes relationnelles	148
2.1	Attente de reconnaissance sociale	148
2.2	Attente d'épanouissement personnel	149
2.3	Attente de bien-être matériel	149
2.4	Attente de rassurance morale	150
2.5	Attente d'emprise sociale.	150
2.6	Les sources de satisfaction et d'insatisfaction	151
3.	Des attentes relationnelles aux tensions existentielles	153
3.1	Les sphères de l'identité et leurs tensions internes ..	153
3.2	Les tensions entre les sphères de l'identité	155
3.3	Les tensions entre les zones de l'identité	156
4.	Des tensions existentielles aux logiques du sujet	161
4.1	La construction d'un récit identitaire.	161
4.2	La construction des logiques du sujet	163
4.3	La part de liberté dans les logiques du sujet	168
5.	Des logiques du sujet aux raisons d'agir.	170
5.1	Les raisons d'agir	170
5.2	Processus psychiques et raisons d'agir	179

6. Des raisons d'agir aux logiques d'action	182
6.1 Logiques de solidarité et d'échange	182
6.2 La part de liberté dans la conduite	184
7. Retour sur la théorie et la méthode	185
4 Joaquin ou le jeu avec la marginalité	187
1. De la conduite à interpréter à la pratique des relations sociales	188
1.1 La conduite ou l'attitude à interpréter	188
1.2 L'itinéraire de la personne et les événements décisifs	189
1.3 Les autres significatifs dans ses relations sociales	197
2. De la pratique des relations sociales aux attentes relationnelles	200
2.1 Attente de reconnaissance sociale	200
2.2 Attente d'épanouissement personnel	204
2.3 Attente de bien-être matériel	205
2.4 Attente de rassurance morale	206
2.5 Attente d'emprise sociale	206
2.6 Les sources de satisfaction et d'insatisfaction	207
3. Des attentes relationnelles aux tensions existentielles	208
3.1 Les sphères de l'identité et leurs tensions internes	208
3.2 Les tensions entre les sphères de l'identité	209
3.3 Les tensions entre les zones de l'identité	210
4. Des tensions existentielles aux logiques du sujet	214
4.1 La construction d'un récit identitaire	214
4.2 La construction des logiques du sujet	216
4.3 La part de liberté dans les logiques du sujet	219
5. Des logiques du sujet aux raisons d'agir	220
5.1 Les raisons d'agir	220
5.2 Processus psychiques et raisons d'agir	226
6. Des raisons d'agir aux logiques d'action	229
6.1 Logiques de solidarité et d'échange	229
6.2 La part de liberté dans la conduite	230
7. Retour sur la théorie et la méthode	231
7.1 À propos des informations	231
7.2 Le « retour critique »	232
5 Giovanna ou le défi d'être une femme libre	233
1. De la conduite à interpréter à la pratique des relations sociales	234
1.1 La conduite ou l'attitude à interpréter	234
1.2 L'itinéraire de la personne et les événements décisifs	234
1.3 Les autres significatifs dans ses relations sociales	237
2. De la pratique des relations sociales aux attentes relationnelles	241
2.1 Attente de reconnaissance sociale	241
2.2 Attente d'épanouissement personnel	245
2.3 Attente de bien-être matériel	251
2.4 Attente de rassurance morale	251

2.5	Attente d'emprise sociale.	252
2.6	Les sources de satisfaction et d'insatisfaction.	253
3.	Des attentes relationnelles aux tensions existentielles.	254
3.1	Les sphères de l'identité et leurs tensions internes. . .	254
3.2	Les tensions entre les sphères de l'identité.	256
3.3	Les tensions entre les zones de l'identité.	257
4.	Des tensions existentielles aux logiques du sujet.	263
4.1	La construction d'un récit identitaire.	263
4.2	La construction des logiques du sujet.	266
4.3	La part de liberté dans les logiques du sujet.	271
5.	Des logiques du sujet aux raisons d'agir.	272
5.1	Les raisons d'agir.	272
5.2	Processus psychiques et raisons d'agir.	274
6.	Des raisons d'agir aux logiques d'action.	275
6.1	Logiques de solidarité et d'échange.	275
6.2	La part de liberté dans la conduite.	276
7.	Retour sur la théorie et la méthode.	277
6	Lia ou le prix d'une renaissance.	281
1.	De la conduite à interpréter à la pratique des relations sociales.	282
1.1	La conduite ou l'attitude à interpréter.	282
1.2	L'itinéraire de la personne et les événements décisifs.	282
1.3	Les autres significatifs dans ses relations sociales. . .	290
2.	De la pratique des relations sociales aux attentes relationnelles.	297
2.1	Attente de reconnaissance sociale.	297
2.2	Attente d'épanouissement personnel.	300
2.3	Attente de bien-être matériel.	306
2.4	Attente de rassurance morale.	306
2.5	Attente d'emprise sociale.	307
2.6	Les sources de satisfaction et d'insatisfaction.	307
3.	Des attentes relationnelles aux tensions existentielles.	309
3.1	Les sphères de l'identité et leurs tensions internes. . .	309
3.2	Les tensions entre les sphères de l'identité.	310
3.3	Les tensions entre les zones de l'identité.	311
4.	Des tensions existentielles aux logiques du sujet.	314
4.1	La construction d'un récit identitaire.	315
4.2	La construction des logiques du sujet.	316
4.3	La part de liberté dans les logiques du sujet.	319
5.	Des logiques du sujet aux raisons d'agir.	320
5.1	Les raisons d'agir.	320
5.2	Processus psychiques et raisons d'agir.	323
6.	Des raisons d'agir aux logiques d'action.	324
6.1	Logiques de solidarité et d'échange.	324
6.2	La part de liberté dans la conduite.	325
7.	Retour sur la théorie et la méthode.	326

Conclusion. Retour sur la théorie et méthode	329
1. Et ma liberté dans tout ça ?	329
2. Et l'approche socio-analytique ?	331
2.1 La méthode	331
2.2 La théorie	332
Bibliographie	339

Page laissée blanche intentionnellement

AVANT-PROPOS

Ce n'est pas une poussée de narcissisme qui m'incite à commencer ce livre en m'interrogeant sur mon itinéraire personnel et intellectuel. Mon intention est de comprendre moi-même comment j'en suis arrivé à chercher ce que je cherche depuis plus de quarante ans ; je veux retrouver le fil conducteur qui m'a mené, sans doute très inconsciemment, vers la question que je me pose aujourd'hui – la même, sans doute, que celle que je me posais déjà quand j'ai commencé à faire de la sociologie, sans bien en saisir toute l'importance ; la même qui n'a jamais reçu de réponse satisfaisante, qui continue encore à stimuler ma réflexion et ce qui me reste de créativité. Si je prétends interroger des personnes sur les raisons de leurs conduites, il est logique de commencer par m'interroger moi-même sur celles qui m'ont poussé à faire de la sociologie, de la manière dont je l'ai faite. À force d'y penser, j'ai acquis la conviction que ces raisons sont nombreuses, inextricablement mêlées et, surtout, qu'elles m'étaient, à mon insu, données dès le début et m'ont guidé à mon insu.

J'essaierai d'être bref, mais je ne peux pas m'empêcher de remonter le temps. Je tenterai de m'en tenir à ce que sont – ou me semble être – les faits.

J'ai entrepris des études de sociologie quand j'avais trente et un ans ; c'était en 1968, et vous imaginez bien que ce ne fut pas par hasard : déjà, l'« air du temps » orientait mon regard sur le monde. Cependant, les débats qui sont « dans l'air » n'éveillent d'écho que chez ceux qui les portent déjà en eux et sont ainsi prédisposés à les entendre. J'y étais disposé. Ainsi, j'étais chrétien (très) pratiquant et je venais de découvrir que, dans le monde où je vivais, deux enfants sur trois avaient faim ou étaient mal alimentés. Et je voulais être cohérent avec ma foi. Donc, j'ai eu besoin de comprendre et j'ai pensé que la sociologie (du développement) pourrait m'y aider. Telle est, du moins, la « version officielle », celle qui énonce les raisons nobles que j'appellerai, plus loin, « raisons spontanées » : ces motifs légitimes, volontaires et/ou vitaux, que l'acteur déclare volontiers pour expliquer, à lui-même et aux autres, ce qu'il a

pensé, ce qu'il à dit, ce qu'il a senti, ce qu'il a fait. Mais mon intérêt pour la sociologie avait, bien sûr, d'autres raisons, tout aussi vraies.

Entreprendre des études de sociologie allait, en effet, me permettre de sortir d'un emploi administratif qui me paraissait absurde : j'étais ingénieur commercial et je gérais le budget et les finances d'une université. À bien y réfléchir, ce sentiment d'absurdité, et l'ennui profond que j'éprouvais dans cet emploi, ne venaient pas tant du travail en lui-même, ni de mon désir généreux de contribuer à une tâche bien plus importante (le développement). Il venait aussi – et j'ignore évidemment dans quelle proportion – d'un besoin, beaucoup plus dérisoire et inavouable, de me faire un nom, de briller, d'être reconnu, d'avoir du prestige, de devenir «quelqu'un». Je voulais voir mon nom sur les couvertures de livres que j'écrirais, dans les vitrines des librairies du Quartier latin ! Je ne confesse pas facilement, croyez-le bien, une telle puérité. Ce qui facilite mon aveu, c'est seulement de penser qu'il doit en aller de même pour la plupart de mes collègues : quand je vois l'attention avec laquelle ils soignent leur image, je me dis que leur souci de reconnaissance est au moins aussi ardent que le mien ! Hélas, c'était là une raison beaucoup moins légitime que la solidarité envers les damnés de la terre, donc elle était aussi beaucoup moins avouable, surtout au chrétien cohérent que je prétendais être. C'était une de ces motivations que j'appellerai, dans la conceptualisation que je propose ici, une «raison illégitime».

Mais creusons plus profond encore ! En ce temps-là – en sociologie, comme en anthropologie, en linguistique, en psychologie... –, le structuralisme triomphait partout. Dans mon université, les structuro-fonctionnalistes américains – ceux des États-Unis ! – étaient très à la mode. Mais, puisque ces auteurs étaient américains, ils étaient soupçonnables – et accusés par les soixante-huitards – de mettre leurs compétences au service de la superpuissance impérialiste, responsable du sous-développement, et qui guerroyait au Vietnam. Rejetant avec dédain une telle source d'inspiration, je suis donc allé la chercher ailleurs. «Tout culturellement» – l'air du temps oblige –, je me suis tourné vers d'autres courants de pensée, vers d'autres auteurs : d'abord Alain Touraine et l'actionnalisme ; ensuite Louis Althusser et le marxisme. Bien que ces deux écoles de pensée soient rivales, elles m'ont profondément marqué toutes deux : ils furent mes maîtres à penser, ou plutôt, comme je l'ai écrit ailleurs, à douter ! Les deux courants situent bien la domination de classe au cœur de la société, donc de la sociologie. Peu à peu, je suis

devenu un « marxiste-actionnaliste » convaincu, aussi zélé que j'avais été chrétien !

Tout le monde n'a pas entendu l'appel libertaire de Mai 68 et, parmi ceux qui l'ont entendu, très peu l'ont pris au sérieux – même parmi les soixante-huitards ! Moi, je l'ai pris très au sérieux : je suis devenu un sociologue de gauche – et je pense l'être resté ! Pourquoi ?

Bien sûr, n'en doutez pas, cela partait d'un vrai sentiment de solidarité avec les dominés de partout : raison légitime et volontaire. Cependant, c'est plus compliqué que cela – et plus délicat ! D'origine sociale très modeste (milieu ouvrier et petite paysannerie), j'avais été – curieusement d'ailleurs – poussé à faire des études par des parents prévoyants ; et, puisque j'étais plutôt bon élève, mes professeurs m'avaient encouragé à poursuivre ma formation jusqu'à l'université. Le ministère de l'Instruction publique avait fait sa part en m'accordant une petite bourse d'étude du « Fonds des mieux doués ». J'en avais conçu, je l'ai dit déjà, une ambition de mobilité ascensionnelle inébranlable : je voulais devenir professeur d'université, profession que chacun sait prestigieuse et qui mène tout droit vers... la gloire (raison illégitime) ! Mais il arrive parfois que les jeunes gens d'origine populaire, quand ils grimpent haut et vite dans la hiérarchie sociale, ressentent comme un malaise, comme une « faute » à expier¹ – celle d'avoir trahi leur milieu social – et se croient obligés de payer leur dette. Une des manières de racheter cette culpabilité est de se montrer – en paroles surtout, mais aussi en actes – solidaire du groupe social dont on est issu : cela permet de continuer à grimper sans avoir trop mauvaise conscience ! Ce fut mon cas, et c'est bien ce que j'ai fait. Cette raison-là, que, plus loin, j'appellerai « raison involontaire » – puisqu'elle relève de mon « habitus de classe » – est aussi vraie que les deux précédentes : elle contribue, sans les nier, à expliquer pourquoi je suis devenu, dans les années 1970, un sociologue de gauche, pétri de marxisme et d'actionnalisme.

Mais est-ce bien tout ? Je pense qu'il faut creuser plus profond encore, descendre dans le plus illégitime, le plus involontaire, le plus inconscient.

1. Cette « faute » engendrerait ce que Vincent de Gaulejac (*La névrose de classe*, Paris, Hommes et Groupes, 1996) considère comme une névrose liée à la mobilité des enfants des classes populaires.

Je me souviens d'être sorti de mon premier cours de sociologie² – il portait sur la pensée de Talcott Parsons –, en répétant avec indignation cette question : « Et ma liberté là-dedans ? » Peut-être était-ce là ma question de départ, celle que je n'ai cessé de me poser depuis, mais que j'ai négligée ; celle à laquelle j'aboutis enfin aujourd'hui. J'avais senti, d'emblée, qu'il m'était déplaisant d'être tenu d'assumer le fait social de Durkheim, et que l'affirmation de Freud, « l'homme n'est pas maître en sa demeure », m'était intolérable. Mais pourquoi, diable, ma liberté m'intéressait-elle tellement ? Je n'en avais aucune idée à cette époque et je ne l'ai compris que beaucoup, beaucoup plus tard.

De tout ce qu'avait été ma vie jusqu'alors, j'estimais n'avoir rien choisi par moi-même. « On » avait décidé pour moi : mes parents, le curé de ma paroisse, mes professeurs, ma femme, mes enfants, mes amis, mon employeur, ma banque, l'État belge... Moi, j'étais juste entré le front haut et le regard fier dans tous les rôles sociaux que la société m'avait proposés, convaincu que si je faisais soigneusement ce qu'elle attendait de moi, je serais heureux ! Je le faisais soigneusement, j'en avais été heureux... mais je ne l'étais plus ! Et mon premier cours de sociologie, sur fond libertaire soixante-huitard, venait de faire éclater cette tranquille assurance, en me révélant – encore que très confusément – que je n'avais rien, absolument rien choisi.

Or, en devenant un sociologue de gauche, je m'ouvrais, inconsciemment, le chemin légitime de la subversion. J'ai donc gagné au change, sinon la liberté de choisir, du moins le droit à la rébellion : contre l'impérialisme, cela va de soi, au nom des damnés de la terre, contre le capitalisme, au nom du prolétariat et du socialisme, contre les machos, les fachos, les racistes..., au nom de l'égalité des droits, mais aussi, et du même coup, contre toutes les formes d'oppression dont je croyais être moi-même victime. Je me suis convaincu sans peine – toujours aidé par l'air du temps – que faire la révolution, c'était d'abord se libérer soi-même. La sociologie marxiste-actionnaliste me permettait ainsi de tout remettre en question, de reprendre en mains les rênes de ma propre existence, de redevenir sujet et acteur de ma destinée, dans tous les domaines de ma vie : professionnel, politique, religieux et, bien sûr, il fallait s'y attendre, affectif. Hélas, cette raison-là passait par des actes par trop

2. Il était donné par le regretté professeur Pierre de Bie, à la Faculté des sciences politiques et sociales de l'Université catholique de Louvain (Belgique).

illégitimes pour ne pas être inconscients. C'est pourquoi, pour désigner ce genre de motivations, je parlerai de « raisons pulsionnelles ».

Solidarité sincère envers les dominés, appétit immodéré de mobilité et de prestige, besoin névrotique de soulager ma culpabilité, désir insatiable de maîtriser mon destin..., peut-être y a-t-il d'autres raisons encore, que je ne connais pas. Pour l'instant, je m'en tiens à ce mélange inextricable de générosité, d'ambition, de culpabilité et de maîtrise : telles seraient les quatre motivations essentielles qui ont stimulé ma conduite professionnelle et, je le comprends maintenant, ma conduite tout court. Mais, quelle que soit la manière dont ces raisons se sont articulées et ont réagi les unes sur les autres, je me demande encore quelle place y tenait la liberté, ma liberté.

J'arrête ici cette incursion, dont le seul objet a été de « mettre mes cartes sur la table » en m'appliquant d'abord à moi-même, en tant que sociologue, la méthode socio-analytique que je prétends appliquer à d'autres. J'insiste sur un point : les quatre raisons que je viens de mettre au jour sont aussi vraies les unes que les autres ; elles forment un tout indissociable. Corollaire : elles deviennent *fausses* – je veux dire qu'elles ne rendent plus compte de la vérité, même si celle-ci reste toujours un horizon inaccessible –, si on veut les hiérarchiser, si on les prend séparément, si on épingle l'une d'elles pour y réduire la « matrice motivationnelle » proposée ici. Ce qui doit retenir toute notre attention, c'est de bien comprendre cette capacité créatrice d'un sujet, d'un acteur, dont les raisons d'agir se forgent dans les mouvements de la société et de la culture et s'y greffent, se construisent et tirent profit du contexte socio-culturel ambiant, cherchent et trouvent des voies légitimes de leur réalisation.

Je suis bien conscient, en écrivant tout cela, que je contemple, du haut de ma pyramide, les quarante dernières années de ma vie professionnelle, que je reconstruis, que je réinterprète le tout depuis la position que j'occupe aujourd'hui. J'efface ainsi, sans doute, les traces du hasard, de l'imprévisible, de l'indéterminé. Question insoluble, car peut-on faire autrement : comment savoir jusqu'à quel point tel ou tel événement était dû au hasard ? Je ne peux pas non plus m'empêcher de laisser percer, à travers mon style, un rien d'ironie – peut-être même un peu d'amertume –, comme si je voulais insinuer que je me serais trompé sur toute la ligne, comme si, l'ayant posé ainsi à plat sous mes yeux, je trouvais dérisoire cet itinéraire. Or je n'estime pas du tout m'être trompé, au contraire : je

pense avoir fait mon petit bout de chemin du mieux que j'ai pu, même si je n'étais pas pleinement conscient de ce que je faisais, même si j'étais guidé par une boussole interne dont j'ignorais jusqu'à l'existence. Et surtout, je sens intuitivement que j'étais poussé sur ce chemin par un insatiable souci de liberté. Mais, peut-on poser inconsciemment des actes libres ?

Les raisons invoquées ci-dessus me permettent aussi de dégager, parmi ce que furent et sont encore mes préoccupations de recherche – en apparence dispersées : le développement, l'action collective, les jeunes, les métiers du secteur non marchand, la mutation culturelle, le changement social et, maintenant, la socio-analyse – le fil conducteur qui a guidé mon questionnement pendant ces quarante années de sociologie.

J'ai toujours été porté, je l'ai dit, par l'air du temps : il est normal qu'un sociologue soit profondément ancré dans son époque. Mai 68 avait débouché sur la « décennie de l'espérance » : les années 1970 furent marquées par les révoltes des femmes, des jeunes, des peuples de tiers-monde, des exploités..., qui se dressèrent contre le « personnage dominant » de la société capitaliste industrielle – le « mâle, adulte, blanc et riche », comme avait coutume de le dire Touraine. Ce fut la dernière époque où l'on pouvait encore croire à la révolution, et ce fut le temps des nouveaux mouvements sociaux. J'y ai cru et je m'y suis intéressé³. Nous sommes entrés ensuite dans « l'ère du vide » : les années 1980. Les nouveaux mouvements sociaux s'essoufflèrent et nous avons connu alors une démobilisation générale, explicable par la crise et la mutation de la société industrielle, par la montée du projet néolibéral, par l'effondrement du projet communiste et la déroute de la gauche ! Je me suis efforcé de comprendre cette mutation, d'y découvrir un sens⁴. Les années 1990 et, plus encore, après l'an 2000, furent celle du « retour de l'acteur », de la montée en puissance de l'individu et de la centralité de la question du sujet. J'ai tenté également de contribuer à la compréhension de cette évolution toujours en cours⁵, à laquelle je m'intéresse encore aujourd'hui, et qui m'a conduit à m'intéresser davantage à la psychologie sociale, à la psychanalyse et à la philosophie.

3. Voir *Pour une sociologie relationnelle*, Paris, PUF, 1992.

4. Voir *Les jeunes dans la compétition culturelle* (avec Abraham Franssen, Paris, PUF, 1995) ; *Jeunesse et société : la socialisation des jeunes dans un monde en mutation* (ouvrage collectif, Louvain-la-Neuve, De Boeck-Université, 2000) et *Le changement social*, Paris, Armand Colin, 2003.

5. Voir *Contributions à une sociologie du sujet* (avec Emmanuel Belin et d'autres auteurs), Paris, L'Harmattan, 1997.

Pourtant, au-delà de ce découpage – d’ailleurs très approximatif, car toutes ces questions s’interpénètrent – en thèmes contingents de recherche, on peut trouver une problématique théorique cohérente, qui progresse lentement, pas à pas, et qui m’a amené, depuis quelques années, à la socio-analyse. Cette problématique repose sur un concept, que je ne cesse d’élaborer depuis le début⁶ : celui de « relation sociale ». Je m’explique, brièvement.

Quand des individus, quels qu’ils soient, entrent en relations entre eux, ils sont orientés par des « structures » qui leur préexistent : d’une part, les sens culturels légitimes, là et alors, leur proposent des finalités et des rétributions désirables ; d’autre part, les compétences et les ressources limitées dont ils disposent et les formes instituées de domination leur imposent des contraintes sociales et techniques. Les logiques d’action dans lesquelles ils s’engagent sont donc conditionnées par des sens (des significations, des représentations) et des contraintes (à la fois sociales et matérielles). Cependant, ces structures ne tombent pas du ciel : elles ne sont pas éternelles, elles changent dans le temps et dans l’espace. Donc, elles ne peuvent elles-mêmes qu’avoir été créées et être recrées par les acteurs en relations entre eux. Nous obtenons ainsi un raisonnement circulaire.

Pour sortir de ce cercle, il est évidemment indispensable de s’interroger sur ce qui se passe entre les deux : comment les structures engendrent-elles des actions et comment celles-ci (re)créent-elles des structures ? L’objet de cette question est, à mon avis, ce qui constitue la « boîte noire » de la sociologie : les grands courants théoriques n’y ont pas apporté de réponse satisfaisante ; ils ont eu davantage tendance à choisir – à mettre l’accent soit sur les structures (le structuralisme, fonctionnaliste ou marxiste), soit sur l’action (l’individualisme méthodologique ou l’actionnalisme) –, mais ils ont rarement cherché à articuler les deux. Or, de toute évidence, c’est ce qu’il faudrait faire. Et c’est d’ailleurs ce que les sociologues sont en train de faire aujourd’hui.

Ce n’est pas ici le lieu de discuter des réponses, dont nous disposons déjà actuellement, à cette question fort complexe. Je me contente, pour le moment, de poser le problème. On sait bien, en effet, que les structures ne déterminent pas entièrement l’action : il ne s’agit pas d’une détermination mais d’un conditionnement. Mais comment opère-t-il ?

6. Ma thèse de doctorat, *L’histoire des sociétés* (texte ronéoté, 1978), comportait déjà une première tentative de conceptualisation de la notion de relation sociale.

Comment laisse-t-il aux acteurs une certaine marge de liberté ? En quoi consiste cette marge ? Quelles sont les conditions qui la rendent possible, qui l'augmentent ou la réduisent, selon les cas ? Quels sont les processus qui sont « activés » pour favoriser ou empêcher l'action d'être créatrice ? Autrement dit, comment les acteurs parviennent-ils à être sujets tout en étant assujettis, et acteurs tout en étant agis ? Et, notamment, est-ce malgré qu'ils soient conditionnés, ou grâce à leur conditionnement ? Et, est-ce que, étant sujets et acteurs, ils sont pour autant libres ?

Telle sont les questions que je me pose, depuis le jour où, après avoir suivi attentivement mon premier cours de sociologie, je me suis exclamé : « Et ma liberté, là-dedans ? »

INTRODUCTION

Le but du présent ouvrage est de tenter d'apporter une réponse claire à la question suivante : *Comment l'individu est-il sujet et acteur de sa destinée personnelle et augmente-t-il ainsi sa part de liberté par rapport à son conditionnement socioculturel, psychique et matériel ?* Pour y répondre, nous devons disposer d'une méthode efficace, qui nous permette de mener un travail de terrain fécond, et d'élaborer ainsi une théorie pertinente, fondée sur un paradigme adéquat. Examinons ces quatre points.

1. LA MÉTHODE

Comme chacun sait, le sociologue procède de diverses manières pour expliquer et/ou comprendre les raisons des conduites individuelles ou collectives : il cherche à établir des liens statistiques entre des données objectives pour décrire un champ d'action et faire apparaître des corrélations que l'acteur ignore ; il s'efforce, grâce à des méthodes d'analyse de contenu, de révéler ce que l'acteur ne dit pas explicitement, en analysant ce que, pourtant, il dit dans son discours ; il tente d'associer l'acteur à la recherche, en créant des situations artificielles où celui-ci en viendra à expliciter et à prendre conscience de ses raisons, grâce à des interventions sociologiques ou psychosociologiques ; il s'immerge dans le milieu où vit l'acteur, s'efforce de participer à sa vie et de le comprendre en l'observant. Et c'est fort bien ! Mais... ce n'est pas assez ! Je trouve que les sociologues – et je m'inclus moi-même dans la critique – sont trop vite satisfaits de leur travail !

Ce n'est pas assez parce que, quelle que soit la méthode qu'ils choisissent pour cheminer ainsi vers les profondeurs de la logique humaine, ils ont une fâcheuse tendance à arrêter leur investigation dès lors qu'ils découvrent une raison intelligible – généralement simple, parfois même réductionniste. Ils en font alors une « théorie », qui s'inscrit dans un « paradigme », dont d'autres se serviront pour vérifier leurs hypothèses, en les illustrant par de nouvelles recherches, par de nouveaux exemples, qui préciseront et nuanceront le propos.

Ce n'est pas assez, surtout, parce que les raisons de l'agir humain sont beaucoup plus embrouillées et inextricables que ces théories le laissent entendre : il suffit pour s'en rendre compte de nous interroger nous-mêmes, avec un peu de lucidité, sur nos propres conduites ! Derrière les raisons que l'acteur reconnaît spontanément – et dont le sociologue sait bien qu'il doit se méfier : l'inévitable soupçon ! – se dissimulent des motivations, agissant les unes sur les autres, que, consciemment ou non, il préfère cacher, qu'il a intériorisées, qu'il ignore ou qu'il censure. J'ai tenté d'en donner un exemple, dans mon avant-propos, en cherchant les raisons de mon propre itinéraire intellectuel. Il ne suffit pas pour en rendre compte, je l'ai dit déjà, d'énoncer *une* des raisons pour lesquelles une personne se conduit de telle ou telle manière ; ce qui importe, ce qui est essentiel, c'est de comprendre comment ces raisons s'articulent, entre elles et avec le contexte socioculturel, plutôt que de les isoler. Or, à mon avis, aucune des méthodes traditionnelles de la sociologie ne permet de parcourir cette excavation profonde, qui va du légitime vers l'illégitime, du volontaire vers l'involontaire, du conscient vers l'inconscient ; cette descente qui me fait penser, par métaphore, à celle d'un ascenseur : du « bel étage » vers l'entresol (à-demi immergé), puis vers le sous-sol, et finalement, vers le « fond de la cave ».

Dès lors, dans le travail du sociologue, non seulement le soupçon est inévitable, car l'acteur cache toujours quelque chose de ses raisons, mais l'interprétation – au sens de Paul Ricœur¹ : déchiffrer, décrypter le double ou les multiples sens des symboles –, l'est plus encore, car l'acteur ne sait pas tout, il ignore une grande partie de la « matrice motivationnelle » qui le fait agir. Pourtant, c'est en construisant cette matrice qu'il sera sujet de lui-même, acteur parmi les autres, et plus ou moins libre de sa destinée.

La méthode que j'appelle « socio-analytique » (décrite à la fin du chapitre II), me paraît répondre à ces objections. Elle repose sur une étroite collaboration entre l'interviewé et l'analyste ; le but commun est de renforcer la réflexivité de l'individu, de découvrir avec lui les raisons qui l'ont amené à prendre telle décision, par laquelle il a agi sur lui-même (il a été sujet) et sur le monde socioculturel et matériel qui le conditionne (il a été acteur), et de mettre au jour la part de liberté dans ce processus complexe.

1. Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 14-66.

2. LE TRAVAIL DE TERRAIN

Le socio-analyste propose à des personnes intéressées par sa démarche (pour des raisons diverses dont nous reparlerons), des entretiens individuels (entre huit et douze séances, de deux à trois heures chacune, étalées sur plusieurs mois), qui leur permettent de raconter – et, si elles le souhaitent, d'écrire – leur histoire personnelle et de réfléchir sur les raisons qui les ont amenées à prendre telle décision ou adopter telle attitude dans leur vie. Après chaque rencontre, le socio-analyste rédige un rapport, qu'il soumet à l'intéressé pour discussion lors de la séance suivante. Le but n'est pas, cependant, de se mettre d'accord sur une interprétation : dans ce type d'échanges, les désaccords sont infiniment plus féconds que les accords !

La seconde partie de cet ouvrage est consacrée à quatre de ces rapports de recherche, visant à rendre compte de la manière dont des individus (Guillaume, Joaquin, Giovanna et Lia) ont été sujets et acteurs de leur existence, grâce à certaines conduites décisives. Il importe de préciser qu'il ne s'agit pas là de simples applications d'une théorie qui aurait été construite *avant* le travail de terrain : la collaboration effective de ces individus a vraiment été importante pour l'élaboration permanente d'une théorie, toujours inachevée. C'est pourquoi ces personnes peuvent, à bon droit, être considérées comme co-auteurs de cette recherche et, en partie, de cet ouvrage.

Trouver des individus disposés à se lancer dans ce type de démarche est loin d'être facile. Ils doivent, en effet, y consacrer beaucoup de temps. On peut résoudre ce problème en travaillant sur des textes écrits, à condition de les combiner avec quelques rencontres, en cours de recherche ou même à la fin de celle-ci. Ces personnes doivent aussi, c'est inévitable, être disposées à remettre en question leur récit identitaire – qu'elles ont eu, souvent, de la peine à construire –, et donc, à courir le risque d'être plus ou moins déstabilisées. Devant ces difficultés, j'ai parfois préféré travailler sur des biographies et des autobiographies de personnes inconnues, réelles (comme ce fut le cas de Joaquin) ou même imaginaires (des personnages de romans). J'ai pourtant renoncé à ce procédé parce qu'il présente le grave inconvénient de priver le socio-analyste du retour critique de l'interlocuteur, donc le danger d'induire des interprétations trop spéculatives.

Je crois utile de préciser que l'approche proposée ici ne désigne pas un projet thérapeutique : la socio-analyse ne cherche à guérir personne,

ni des individus, ni des organisations, ni des groupes culturels. Cependant, je ne peux empêcher que les personnes qui acceptent d'entrer dans cette démarche aient, de leur côté, d'autres buts que le mien : se soulager de certaines préoccupations ou souffrances, se justifier grâce à un récit *made in science*, agir sur eux-mêmes ou sur les autres pour changer quelque chose dans leur vie. Et s'ils y parviennent grâce à la socio-analyse, tant mieux. Il convient cependant de se méfier des biais que ces buts privés peuvent avoir sur la recherche : nous reviendrons sur ce point à l'occasion des analyses concrètes.

3. LA THÉORIE

Le problème principal de la sociologie n'est pas, loin s'en faut, une question de faiblesse méthodologique ou empirique. La question de la méthode débouche forcément sur une question de théorie, car pour savoir comment mettre au jour les raisons qui incitent l'individu à se conduire comme sujet et acteur de son existence, il faut d'abord savoir comment ses motivations se sont formées dans sa conscience ou dans son inconscient, comment il a sélectionné les raisons qu'il déclare et celles qu'il préfère cacher aux autres et à lui-même, comment il en est venu à intérioriser et ignorer certaines de ces raisons, et comment il a fait pour les censurer.

Cacher, ignorer, censurer : ces trois processus complexes nous renvoient à trois sources théoriques différentes :

- *La théorie de l'idéologie* : l'idéologie consiste à dissimuler aux autres, et si possible à soi-même, des raisons inavouables (parce qu'illégitimes ou peu légitimes), en les cachant derrière des raisons spontanées (légitimes) ; donc l'idéologie intervient dans la formation de certaines raisons profondes (conscientes ou non), celles que, dans mon avant-propos, j'ai appelées « illégitimes ».
- *La théorie de l'habitus* : l'habitus consiste bien en une intériorisation de raisons d'agir (de dispositions, de goûts, de préférences...) qui influent sur la conduite de l'individu malgré lui, indépendamment de sa volonté, et ce, qu'il en soit conscient ou non ; l'incorporation d'un habitus intervient donc dans la formation des raisons profondes que j'ai désignées comme « involontaires » ;
- *La théorie de l'inconscient* : l'inconscient est formé, notamment, par des désirs vitaux, qui sont refoulés parce qu'ils portent sur des

objets illégitimes, mais que l'individu continue cependant, malgré lui, à désirer; l'inconscient participe donc également à la formation des raisons profondes, celles que j'ai proposé d'appeler «pulsionnelles».

L'illégitime, l'involontaire et le pulsionnel, voilà les trois ordres de raisons qui empêchent le discours de l'acteur d'être transparent: il ne veut pas, il ne sait pas et il ne peut pas exprimer, dans ses paroles, toutes les raisons de son action. Il ne peut que reconnaître spontanément celles qui sont légitimes, volontaires et vitales pour lui, et accepter, s'il en a l'envie et le temps, de réfléchir avec le chercheur sur ses autres raisons, que j'appelle profondes; ou bien, sans s'en rendre compte, en laisser transparaître les traces dans son discours. La question devient alors de savoir comment articuler ces trois traditions théoriques: ce sera l'objet du chapitre II.

4. LE PARADIGME

On le voit, si les sociologues ont bien un problème de méthode, c'est parce qu'ils ont un problème de théorie; mais, s'il en est ainsi, c'est parce qu'ils ont un problème de paradigme! Toute théorie de la société repose, en effet, sur un postulat anthropologique, sur un regard, une conception de l'humain dans son monde, et il est préférable que ce postulat soit énoncé clairement d'entrée de jeu, plutôt que d'inspirer la démarche du chercheur à son insu. J'ai tenté ailleurs² d'explicitier les grands paradigmes, sur lesquels ont été construits les principaux courants de la sociologie. J'en ai identifié quatre, que je rappelle très brièvement:

- pour le paradigme de l'intégration, l'humain est un être qui a besoin de l'approbation de ses semblables, de reconnaissance sociale, de sécurité: cela permet de comprendre qu'il intériorise des normes et des rôles, qu'il se soumette au contrôle normatif et, dès lors, que l'intégration sociale soit possible;
- pour le paradigme de l'aliénation, l'humain est un être à la fois dominateur et aliénable: cela permet de comprendre qu'il exploite ses semblables et que ceux-ci supportent la domination sociale; ainsi, les sociétés de classes peuvent se reproduire malgré les inégalités;

2. Pour les paradigmes fondamentaux de la sociologie, voir *Pour une sociologie relationnelle*, op. cit., chap. I.

- pour le paradigme du contrat, l'humain est un être qui ne poursuit que son intérêt individuel (au sens large): cela permet de comprendre les stratégies dans lesquelles il s'engage, jusqu'à et y compris quand, parfois, il construit des formes de solidarité pour parvenir à ses fins ;
- pour le paradigme du conflit, l'humain est un être rebelle, qui cherche à construire des solidarités avec ses semblables pour se libérer de la domination sociale : cela permet de comprendre les mouvements sociaux et les luttes, qui constituent le moteur du fonctionnement et du changement de la société.

De cet inventaire, j'avais conclu, à l'époque (en 1992), que chacun de ces paradigmes était réductionniste, que l'être humain est tout cela à la fois, et que les théories qui ont été construites sur ces postulats enferment la sociologie dans de faux débats d'écoles dont il était urgent de sortir. Afin de commencer à chercher un nouveau paradigme, il me semblait indispensable d'élaborer le concept de relation sociale, qui devait permettre d'articuler toutes ces dimensions dans une lecture mieux adaptée à la compréhension de la vie sociale : d'où l'appellation «paradigme relationnel».

Ce faisant, je n'avais pourtant pas encore, à proprement parler, dépassé une conception classique de la sociologie : je ne faisais qu'articuler des théories anciennes. Je n'ai pu ébaucher une telle tentative de dépassement qu'avec une recherche concrète, dont le thème était la difficulté des jeunes d'alors – et d'aujourd'hui ! – de franchir les étapes de leur entrée dans le monde adulte³. L'analyse de cette question, ainsi que la lecture des écrits des «nouveaux sociologues⁴» sur de multiples thèmes, tous liés aux rapports entre l'individuel et le social, m'ont fait comprendre que les grandes mutations en cours dans les sociétés industrielles exigeaient un renouveau de la sociologie. Il était urgent de fonder un paradigme, qui permette de situer l'individu au cœur de la démarche sociologique, et d'expliquer le social, non plus par le social comme le voulaient les écoles classiques, mais bien par l'individuel. Nous avons (avec Abraham Franssen) nommé théorie de la gestion relationnelle de soi, cette première tentative pour concevoir une approche fondée sur un paradigme qui soit à la fois relationnel et identitaire.

3. Voir *Les jeunes dans la compétition culturelle*, écrit avec Abraham Franssen, *op. cit.*, 1995.

4. Parmi lesquels il faut situer, en bonne place, Alain Touraine, qui venait d'écrire *Critique de la modernité* (Paris, Fayard, 1992), ouvrage charnière qui marque, dans sa pensée, le passage de la sociologie de l'action à la sociologie du sujet.

L'idée centrale sur laquelle repose ce paradigme peut être énoncée assez simplement. Comme l'observent aujourd'hui la plupart des sociologues, il n'y a plus de rapport direct⁵ entre le conditionnement socio-culturel de l'individu et ses logiques d'action. Du même coup, les quatre paradigmes classiques sont devenus largement inadéquats : les conduites de l'individu ne peuvent plus être expliquées uniquement par des causes efficientes (des contraintes structurelles) ou se comprendre par des causes finales (des intentions d'action). Dès lors, au lieu d'expliquer ou de comprendre, il nous faudra interpréter, c'est-à-dire, comme l'a écrit Ricœur⁶, trouver non des « causes », mais des « raisons de », permettant de décrypter les sens multiples des conduites.

S'il n'y a plus de rapport direct entre les conditionnements structurels et les logiques d'action, c'est donc que quelque chose intervient, dans la boîte noire située entre les deux : c'est là qu'il faudra chercher les « raisons de » ! Mais qu'y a-t-il dans cette boîte noire ? Comment la pratique des relations sociales fabrique-t-elle des individus capables d'échapper, au moins en partie, aux conditionnements sociaux, culturels et matériels, et qui disposent donc d'une marge de liberté, grâce à laquelle, par leur action, ils parviennent à reproduire ou à changer leur monde ?

Ce qui s'interpose ainsi entre les deux ne peut être qu'une faculté psychique de l'individu de traiter, de gérer son propre conditionnement, de décider lui-même, au moins en partie, de sa conduite, de construire son identité personnelle parmi (grâce à, mais aussi malgré) les autres dans un environnement matériel, social et culturel donné. Comme nous le verrons (aux chapitres I et II), cette faculté psychique d'agir sur soi peut être nommée « sujet », et elle implique, notamment, une capacité de l'individu de se libérer des formes de conditionnement qui pèsent sur lui, dans la mesure où il les juge aliénantes. Pour opérer l'articulation entre les trois traditions théoriques signalées ci-dessus, il faut donc postuler que la boîte noire de la sociologie est faite des processus par lesquels les individus s'efforcent d'être des sujets pour pouvoir être des acteurs. Il s'agit donc de construire une sociologie qui situe l'individu-sujet-acteur au cœur de son approche et, pour cela, il me semble que la démarche doit reposer sur un paradigme relationnel identitaire⁷.

5. On peut bien entendu se demander s'il y a jamais eu un tel conditionnement direct, ou bien si, plus simplement, ce ne seraient pas les paradigmes de la sociologie « classique » qui nous empêchaient de voir la complexité du social.

6. Paul Ricœur, « Liberté », dans *Encyclopædia Universalis*, 2002, vol. 13.

7. J'ai explicité plus longuement ce paradigme dans *Le changement social*, *op. cit.*, 2003, chap. I.

Le postulat anthropologique sur lequel repose la théorie socio-analytique pourrait être énoncé comme suit : l'humain est un être qui cherche à se construire et à se reconstruire sans cesse une identité personnelle paisible : pour y parvenir, il a besoin d'agir sur lui-même (d'être sujet) pour gérer les tensions qui lui viennent de sa pratique des relations sociales ; et il a besoin d'agir sur les autres (d'être acteur) pour modifier les contraintes qu'ils font peser sur lui ; c'est cette double capacité d'action qui lui permet de se libérer plus ou moins du conditionnement social. Autrement dit, c'est en se faisant lui-même, comme individu, qu'il fait le monde social, culturel et matériel qui, à son tour, le fait exister ! La vie sociale s'expliquerait donc par les innombrables interactions entre ces humains-là.

Ainsi conçue, la socio-analyse est bien une sociologie de la liberté puisque, pour être sujet et acteur, l'individu doit poser des actes qui sont, au moins en partie, des actes libres, fondés sur une conscience et une volonté de se libérer des contraintes du monde qui l'entoure.

Un postulat, par définition, se justifie mais ne se démontre pas : il est fait pour être accepté ou rejeté. Je m'efforcerai de le justifier en m'appuyant sur les auteurs étudiés dans le chapitre I. S'il m'a semblé nécessaire de l'expliciter aussi clairement, c'est, encore une fois, pour mettre mes cartes sur la table, pour laisser à mes lecteurs la liberté d'y adhérer, de le modifier, ou bien de le rejeter et d'en préférer un autre.

Cependant, les postulats ne tombent pas du ciel ! Les quatre paradigmes de la sociologie classique étaient fondés sur des idéologies, étroitement liées au modèle culturel de la modernité rationaliste, celle qui régnait sur les sociétés industrielles nationales, quand la sociologie y est née et s'y est développée. Celui que je viens d'exposer est clairement lié au modèle culturel de la modernité subjectiviste, celle qui, selon mon interprétation du changement socioculturel actuellement en cours, reconnaît l'Individu comme principe central et ultime de sens. Les sociologues ne peuvent penser que dans leur époque, et la pertinence de leurs théories se limite donc aux sociétés qu'ils analysent : j'écris pour les Occidentaux d'aujourd'hui, sans aucune prétention à l'universalité.

Pour conclure cette introduction, il me faut enfin justifier l'usage du mot « socio-analyse » pour nommer la démarche que j'entreprends. Ce terme, en effet, peut prêter à confusion, pour deux raisons au moins.

La première est que je ne suis pas, loin s'en faut, le premier à l'utiliser. Selon Vincent de Gaulejac⁸ « le terme de socio-analyse [...] est uti-

8. V. de Gaulejac, *La sociologie clinique. Enjeux théoriques et méthodologiques*, Paris, Érès, 2007, p. 51.

lisé par de nombreux auteurs qui pensent tous en avoir la paternité. Alain Amar écrit, en 1947, une *Introduction à la socio-analyse*, reprise par Salem Shentoub dans une communication à la Société française de psychanalyse en 1948 [...].» Pour Gilles Arnaud⁹, le terme «socio-analyse» viendrait d'Elliott Jaques (en 1950); pour Jean Poirier¹⁰, il aurait été utilisé en premier par Jacob Levi Moreno en 1932 (socio-analyse ou socialanalyse). Ma trop lacunaire érudition ne m'autorise pas, hélas, à me référer de manière systématique à la plupart de ces travaux.

La seconde raison est, évidemment, que cette démarche fait penser à la psychanalyse et, plus précisément, à une nouvelle tentative de transposer celle-ci à l'étude des conduites sociales. On se souvient que Freud avait mis en garde contre ce genre de transposition :

Je ne pourrais pas dire qu'une telle tentative de transférer la psychanalyse à la communauté de la culture serait insensée ou condamnée à la stérilité. Mais il faudrait être très prudent et ne pas oublier pourtant qu'il ne s'agit que d'analogies, et qu'il est dangereux non seulement pour les humains, mais aussi pour les concepts, de les arracher à la sphère dans laquelle ils ont pris naissance et se sont développés¹¹.

Une excellente synthèse de ces tentatives de transposition a été présentée par Gilles Arnaud. On y trouve principalement : l'école du Tavistock Institute of Human Relations (Wilfred Bion, Elliott Jaques...); la psycho-dynamique du leadership (Abraham Zaleznik, Kets de Vries...); la psychanalyse appliquée (Didier Anzieu, René Kaës...); l'analyse dialectique (Max Pagès...) et la sociologie clinique (Vincent de Gaulejac, Nicole Aubert...); la psychosociologie analytique (Eugène Enriquez...); la socio-psychanalyse institutionnelle (Gérard Mendel...).

Selon J. Poirier, il faut aussi rattacher à la socio-analyse un courant de pensée qui s'appuie plutôt sur les travaux de Karl Jung et qui repose sur l'idée d'un «inconscient collectif, distinct de l'inconscient individuel, qui serait transmis héréditairement depuis les origines de l'espèce». Les auteurs qui s'inscrivent dans cette orientation ne travaillent pas du tout sur des organisations (comme le font les premiers), mais plutôt sur des cultures, en particulier primitives : ils y cherchent des personnalités de base (Abram Kardiner, Ralph Linton), des patterns culturels (Ruth Benedict, Margaret Mead); ils font de l'anthropologie psychanalytique (Géza Róheim), de la psychiatrie sociale (Roger Bastide) ou de

9. Gilles Arnaud, *Psychanalyse et organisation*, Paris, Armand Colin, 2004.

10. Jean Poirier, «Socio-analyse», dans *Encyclopædia Universalis*, 2002, vol. 21, p. 221.

11. Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995, p. 88.

l'ethnopsychiatrie (Georges Devereux) et prêtent au groupe les mêmes processus que ceux qui affectent l'individu.

Je ne saurais dire à laquelle de ces écoles de pensée il convient de rattacher la proposition théorique et méthodologique présentée ici. Celle qui me semble le plus proche de ma démarche est sans doute la sociologie clinique, telle que la développent de Gaulejac et ses collaborateurs. Son but est, en effet, «de travailler au plus près du vécu des acteurs», ce qui implique de «remettre en question les frontières entre psychologie et sociologie. [...] La dimension existentielle des rapports sociaux est un élément incontournable qu'il convient de prendre en compte¹².»

Il m'intéresse peu, je l'avoue, de rattacher ma démarche à un courant de pensée existant. Par contre, je tiens beaucoup à préciser qu'il s'agit bien ici de sociologie et non de psychanalyse ou de psychologie. Je le précise d'abord pour ne pas me réclamer d'une compétence que je n'ai pas. Mais, plus encore, parce que l'objet de cette démarche est bien celui de la sociologie : une science qui cherche à expliquer l'action humaine par les relations sociales. La socio-analyse, en effet, traite de la question du rapport entre le conditionnement social et l'action individuelle dans les relations des individus entre eux : elle cherche dans ce rapport, je le répète, les conditions et les processus par lesquels un individu devient un sujet et un acteur en quête de liberté. Elle s'interroge sur ce que les individus attendent de leur existence sociale, de leur vie parmi les autres, sur leurs manières de concilier leur épanouissement personnel avec la reconnaissance des autres, avec la rassurance morale, avec le bien-être matériel, sur leurs façons de se défendre et d'exercer la domination sociale. Si elle tient bien compte des pulsions, au sens freudien, c'est parce qu'elles interviennent *aussi* dans la formation des attentes relationnelles. Nous cherchons à savoir comment ces individus se débrouillent pour être, autant que possible, maîtres de leur destinée, pour se libérer des contraintes de la vie commune. Et, si l'on veut trouver le sujet, il faut bien le chercher là où il est : profondément ancré dans le psychisme individuel.

12. V. de Gaulejac, *op. cit.*, p. 25 et 54.

PREMIÈRE PARTIE

Le cadre théorique **De la liberté et des raisons d'agir**

Page laissée blanche intentionnellement

Chapitre I

LA QUESTION DE LA LIBERTÉ

JUPITER

Le secret douloureux des Dieux et des rois, c'est que les hommes sont libres. Ils sont libres, Égisthe. Tu le sais, et ils ne le savent pas. [...]

Quand une fois la liberté a explosé dans une âme d'homme, les Dieux ne peuvent plus rien contre cet homme-là. Car c'est une affaire d'hommes, et c'est aux autres hommes – à eux seuls – qu'il appartient de le laisser courir ou de l'étrangler¹.

1. LA PROBLÉMATIQUE

Pourquoi faut-il commencer par réfléchir sur la question de la liberté pour pouvoir fonder une théorie des raisons des conduites sociales? En effet, la conduite de n'importe quel individu – ce qu'il fait, dit, pense, sent – et les raisons de cette conduite ne s'expliquent pas nécessairement par les efforts qu'il fait pour se libérer des contraintes qui lui sont imposées, que celles-ci lui viennent du monde matériel, de la vie sociale ou de son propre inconscient. On peut même penser qu'au contraire sa conduite pourrait bien n'être que l'expression de son assujettissement à ces contraintes : inutile alors de poser la question de la liberté pour les expliquer ! Cette objection, cependant, est irrecevable. Car si sa conduite n'était que l'expression de l'assujettissement de l'individu, elle serait forcément le reflet direct et immédiat de son adaptation mécanique à son univers naturel, personnel ou social. Et, dès lors, les structures de cet univers ne pourraient jamais être que reproduites, sans changement – à moins de faire intervenir un facteur externe, comme c'est le cas dans le monde inerte. Or, déjà lorsqu'on a affaire à certaines sociétés animales

1. Jean-Paul Sartre, *Les mouches*, dans *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, 2005, p. 49-50.

et, en tout cas, aux sociétés humaines, il n'en va pas ainsi : les individus changent aussi leur monde de l'intérieur, par leur propre action, et leurs conduites ne se réduisent jamais à un simple reflet des contraintes qui pèsent sur eux. Cette dynamique interne de changement indique donc qu'ils disposent d'une certaine marge de liberté par rapport aux conditionnements structurels, qu'ils sont capables de créer, d'inventer, de changer leur environnement, bref, qu'ils ne sont pas seulement des assujettis mais aussi des acteurs et des sujets, relativement libres. Dès lors, si nous voulons interpréter – au sens fort du terme : décrypter les sens multiples des actes, comme le veut Ricœur – les raisons de l'action humaine, nous ne pouvons pas éviter de penser l'articulation, le rapport entre les différentes formes de l'assujettissement des humains et leur désir de liberté. Faute d'introduire cette question dans l'analyse, nous nous condamnerions à ne comprendre des hommes que ce par quoi ils ressemblent à des fourmis, et le sens proprement humain de leurs conduites nous échapperait. Si l'on peut admettre sans peine qu'il n'y a jamais d'acte parfaitement libre, on peut aussi penser qu'il y a toujours une part de liberté dans les raisons des conduites des êtres humains.

Expliciter les ressorts d'une conduite – répondre à la question : pour quelles raisons X pose-t-il tel acte ? – est donc une démarche complexe, qui peut suivre plusieurs chemins différents, bien que non exclusifs. On peut vouloir découvrir les causes efficientes de cet acte, c'est-à-dire un fait antérieur à lui, qui l'aurait produit. Entre ce fait et l'acte, on établit un rapport qui peut aller de la détermination complète, si toujours ce fait produit cet acte (il s'agit alors d'une loi), à la simple probabilité (plus ou moins forte), si le fait ne produit l'acte que parfois, comme c'est le cas avec les conduites humaines. On peut aussi vouloir mettre au jour les causes finales de cet acte, c'est-à-dire le but ultérieur en vue duquel il a été accompli et qui permet de le comprendre. Entre l'acte et son but, on établit un rapport d'intelligibilité, qui peut être compréhensif, si X est conscient de ce rapport (il se fait membre d'une secte protestante parce qu'il veut qu'on lui fasse confiance en affaires²), ou fonctionnel, si X n'est pas conscient de ce lien (la religion a pour fonction de garantir la cohésion sociale, mais... personne ne croit pour cette raison). Cependant, dans les deux cas, qu'il s'agisse d'expliquer ou de comprendre, on identifie toujours des causes (efficientes ou finales). Or, comme le dit

2. Le cas est analysé par Max Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

bien Ricœur, quand on cherche des causes, on rejette l'idée qu'il puisse y avoir, parmi les ressorts des conduites, une part d'indécision, d'indétermination, d'imprévisibilité, donc de liberté relative. « Une action est reconnue comme libre si on peut en rendre compte, à autrui et à soi-même, en alléguant des motifs qui ont la signification de "raison de" et non celle de "cause". Nous appelons "contraintes" les actions que nous ne pouvons pas expliquer par des motifs au sens de "raison de", mais au sens de "cause"³. » Même lorsque nous avons affaire à un acte qui se comprend par une cause finale consciente, celle-ci peut résulter d'une contrainte et donc ne contenir aucune trace de liberté : le jeune homme qui a besoin qu'on lui fasse confiance en affaires peut n'avoir d'autre choix que de se faire membre d'une secte. Pour reconnaître la place de la liberté dans l'analyse des conduites, il nous faut donc y introduire l'idée de « raisons d'agir », que je conçois ici comme un mélange complexe de « raisons de » et de « causes ».

La question générale, à laquelle ce chapitre voudrait apporter quelques éléments de réponse, me paraît pouvoir être énoncée de la manière suivante : comment, malgré – ou grâce à – ses conditionnement matériels, sociaux et culturels, l'être humain peut-il tirer la capacité d'être relativement libre dans sa conduite ? Ou, ce qui revient au même, quelle place occupe la liberté dans les raisons des conduites humaines ?

1.1 Les chemins de la liberté

À l'exception de quelques-uns, les sociologues, nous le verrons bientôt, se sont très peu occupés de la question de la liberté : leur discipline les a plutôt incités à s'intéresser aux formes de détermination des conduites sociales. Pour les philosophes, par contre, elle constitue un de leurs thèmes de prédilection. C'est pourquoi, afin d'orienter ma recherche parmi leurs innombrables contributions et de choisir celles qui m'ont paru les plus pertinentes, je me suis d'abord servi du remarquable ouvrage de Georges Gusdorf, *Signification humaine de la liberté*⁴. L'auteur s'est livré à un travail véritablement encyclopédique, puisqu'il aborde, avec une admirable érudition, l'ensemble de l'histoire de la philosophie (occidentale surtout, mais aussi celle d'autres civilisations).

3. Paul Ricœur, « Liberté », *Encyclopædia Universalis*, 2002, vol. 13, p. 566.

4. Georges Gusdorf, *Signification humaine de la liberté*, Paris, Payot, 1962.

Gusdorf s'oppose d'abord à la tendance de l'ontologie classique, pour laquelle la question de la liberté, posée dans l'abstrait, revient à «savoir si l'homme est libre ou non, exactement comme il est bipède ou mammifère⁵». «Il faut, estime-t-il, renoncer à ce préjugé trop répandu selon lequel la conscience de soi, sur le modèle du *Cogito*, serait une sorte d'attribut privilégié, dont l'être humain jouirait de plein droit⁶.» La liberté ne serait donc pas un attribut naturel des humains : certains d'entre eux, dans certaines circonstances, en font preuve, d'autres moins ou pas du tout. Ainsi, il a existé, selon l'auteur, des sociétés humaines sans liberté. En effet, l'usage de la liberté implique, au minimum, la reconnaissance et la valorisation de l'individu, puisque l'acte libre est d'abord un acte individuel. Or, par exemple, «la culture archaïque ignore l'individu⁷.» «L'*a priori* communautaire fournit une sorte de réglage préétabli qui exclut toute initiative individuelle. [...] Le réglage social intervient comme une prédestination générale et particulière, qui exempte l'individu de tout souci d'assumer lui-même la direction de sa vie⁸.» Pour les personnes vivant sous l'emprise de ces cultures archaïques, la question de la liberté ne se pose donc tout simplement pas.

Mais cette «impertinence» socioculturelle de la question de la liberté ne se rencontre pas seulement dans l'«humanité préhistorique» : on la retrouve encore quand on passe «des clans aux empires», quand on «entre dans l'histoire»⁹. Pourtant, si la liberté ne s'est pas épanouie dans tous ces empires, mais seulement dans certains d'entre eux, c'est qu'une autre raison, qui ne peut être que culturelle, s'y est opposée.

Gusdorf examine alors des cultures qui fondèrent la vie sociale sur une «synthèse astrobiologique», où l'ordre social était légitimé par une référence aux astres et au ciel. Cette conception du monde, pense-t-il, présente

un obstacle épistémologique capital, qui empêche toute prise de conscience de la liberté humaine. [...] Il n'y a pas de distance entre l'homme et le monde, puisqu'une même vitalité assure le développement harmonieux du Tout. [...] En dehors du Tout, il n'y a rien, et dans

5. *Ibid.*, p. 10.

6. *Ibid.*, p. 25-26.

7. *Ibid.*, p. 17. On doit évidemment se demander si cette lecture des «sociétés archaïques» n'est pas biaisée par le regard des anthropologues occidentaux. Mais nous n'entrerons pas ici dans ce débat.

8. *Ibid.*, p. 18-19.

9. *Ibid.*, p. 20.

le Tout, la liberté n'intervient ni à l'échelle humaine, ni même au niveau des dieux. [...] La liberté n'est pas seulement impossible, elle est impensable¹⁰.

C'est sur une telle conception du monde que se sont développées les grandes religions de la Chine et de l'Inde, ce qui permet de comprendre pourquoi la liberté est absente de l'Orient traditionnel.

Si c'est bien la culture régnante qui, en niant l'individu, rend la liberté impensable dans certaines sociétés, c'est elle aussi qui en fera une question pertinente dans d'autres. La liberté sera donc toujours culturellement définie, et redéfinie d'une culture à l'autre. Ainsi, les cultures antiques (grecque puis romaine), sans rompre complètement avec leur socle culturel astrologique, vont permettre l'avènement de l'individu – d'abord dans les arts, puis dans la chose publique et dans la philosophie. «La liberté socratique est donc une liberté dans l'ordre et pour l'ordre. [...] Le mal, c'est le désordre, l'égarement¹¹.» C'est dans ce cadre que «la sagesse stoïcienne ou épicurienne met en valeur l'autonomie du jugement, qui fonde l'autonomie d'une existence soumise à la seule raison¹²».

Avec la culture médiévale, l'idée de liberté survit, mais elle est redéfinie par l'apport judéo-chrétien : «la révélation chrétienne [...] reconnaît à l'homme une importance capitale dans le schéma d'ensemble de la vérité, parce que la vérité elle-même est en forme de personne¹³». Dans son dialogue avec Dieu, l'homme peut dire «je» et «tu». «Toute la révélation chrétienne ne serait qu'une sinistre mystification si l'homme ne pouvait choisir le sens de sa destinée¹⁴.» L'individu est donc pleinement reconnu et il est libre, certes, mais il est aussi placé devant un choix entre le bien et le mal, par lequel il joue son salut ou sa damnation éternelle. Faux choix donc, à moins de rétablir le libre arbitre dans la vie terrestre, en introduisant la croyance en la prédestination, ce que va précisément faire la Réforme. «La suite des temps devait montrer que la Réforme constitue l'une des sources maîtresses de l'individualisme moderne et que, par ailleurs, elle correspond à l'irruption de l'exigence de liberté du domaine spirituel dans le domaine social¹⁵.»

10. *Ibid.*, p. 40, 41 et 42.

11. *Ibid.*, p. 62-63.

12. *Ibid.*, p. 73.

13. *Ibid.*, p. 80.

14. *Ibid.*, p. 84.

15. *Ibid.*, p. 112.

Avec la Renaissance, cet individualisme va s'épanouir. « On assiste à une résurrection du volontarisme stoïcien et du civisme romain » et « les notions chrétiennes de libre arbitre et de prédestination définissent toujours les cadres de l'activité personnelle ». Malgré tout cela, « l'espace mental a changé et, avec lui, les significations des mots et des formules. Tout se passe comme si la liberté, qui n'avait été jusque-là qu'un objet de spéculation théorique, devenait une donnée immédiate de la conscience et de l'action, un droit de l'homme et un devoir¹⁶. »

C'est d'abord par rapport à Dieu que l'homme de la Renaissance doit gagner sa liberté : toute liberté humaine doit d'abord être conquise sur Dieu. Et il le fera en affirmant, contre l'Église – prudemment ou non, selon les cas –, l'autonomie de sa pensée, de son intelligence, de son savoir. C'est le temps des grandes explorations géographiques, celui de la révolution copernicienne, le début des découvertes scientifiques, l'avènement d'une nouvelle conception du monde, de l'espace et du temps, le prélude à la modernité.

Ainsi, avec la Renaissance, un espace psychologique s'empare des esprits, et l'homme apparaît désormais comme le centre des valeurs. C'est Montaigne qui, mieux que tous, incarne cette liberté des temps nouveaux :

il ne subsiste plus, pour lui, d'autre théologie, d'autre apologétique possible que cette apologétique de soi par soi, où s'affirment sans fin les délices de la complaisance à soi-même¹⁷.

Les contemporains [...] ne s'y sont pas trompés, puisqu'ils ont adopté pour caractériser leur inspiration le mot d'*humanisme*¹⁸.

Jusque-là dans l'histoire, et partout dans le monde, il n'y avait eu de liberté que dans l'obéissance à l'ordre. Elle sera recherchée désormais comme une rupture de l'ordre et un remembrement de l'homme et du monde, comme la création d'un ordre nouveau où l'homme affirme son droit d'initiative et de maîtrise¹⁹.

On voit ainsi se développer, depuis la Renaissance jusqu'aux grandes révolutions industrielles et démocratiques, les deux pôles d'une nouvelle conception du monde que l'on désignera plus tard par le mot « moder-

16. *Ibid.*, p. 104.

17. *Ibid.*, p. 128.

18. *Ibid.*, p. 142.

19. *Ibid.*, p. 151.

nité» : d'une part, l'affirmation de la subjectivité de l'Individu ; d'autre part, l'objectivation du monde par la Raison, dans sa double dimension, rationnelle (la science, la technique) et raisonnable (le travail, la démocratie). Au début de la Renaissance, ces deux pôles sont restés largement complémentaires (dans leur opposition à l'Ancien Régime), mais peu à peu, la Raison s'est imposée.

Déjà, durant le siècle classique (XVII^e) et plus encore celui des Lumières (XVIII^e), la liberté individuelle sera redéfinie par ce nouveau modèle culturel de la modernité rationaliste. La science triomphante imposera sa vision positiviste, mécaniste et empiriste. « L'homme libre par excellence, ce ne sera plus l'artiste ou le moraliste, ce sera l'inventeur de nouveaux dispositifs pour l'agencement de la conduite selon les normes qui prévalent dans l'ordre des choses²⁰. » Et « l'ordre des choses » est défini par la Raison.

Mais la Raison ne se contente pas de régir les rapports de l'homme à la nature (le projet prométhéen) ; elle régit aussi ses relations aux autres (les questions de la démocratie, de l'État et du contrat social) et à lui-même (la maîtrise de sa subjectivité par l'éducation). La liberté doit donc se soumettre à la Raison : « celui-là est libre qui est conduit par sa seule raison²¹ ». Ainsi, la liberté n'est pas niée, bien au contraire, mais elle est redéfinie : « les pensées et les actes des hommes sont déterminés, mais le déterminisme, bien loin d'exclure la possibilité d'une liberté raisonnable, est au contraire une condition de son exercice²² ». La liberté n'est plus une question théorique, mais bien concrète, et son programme est inépuisable : c'est le progrès illimité de la maîtrise de la Raison, sur le monde naturel, social et individuel. Appliquée à la vie sociale et politique, la liberté consiste à respecter les lois (Montesquieu), l'État (Hobbes, Hegel), le civisme, la sécurité des personnes et de leurs biens (Rousseau, Locke, Hume), les normes du savoir-vivre et de l'éducation. Vint ensuite le temps des grandes révolutions et de l'expansion de la modernité de par le monde, à partir de l'Occident (Angleterre, Pays-Bas, États-Unis, France, Allemagne, Russie, etc.). Avec elles, « la liberté est passée dans les mœurs, si bien que la revendication de liberté correspond en réalité à un désir d'augmenter la part de liberté dont on dispose déjà²³ ».

20. *Ibid.*, p. 165.

21. Spinoza, cité par Gusdorf, *ibid.*, p. 176.

22. *Ibid.*, p. 193.

23. *Ibid.*, p. 207.

Cependant, si la liberté consiste à se soumettre à la Raison, elle prend aussi – mais toujours par référence à celle-ci – d’autres chemins : d’une part, ceux des luttes contre les formes d’aliénation culturelle, sociale, technique et politique, imposées par la Raison, et, d’autre part, ceux d’une fuite dans les marges du « système » institué. Le premier chemin a mené aux mouvements sociaux et politiques (nationalisme, fascisme, socialisme, ouvriérisme) qui furent à l’origine des grands conflits de la société industrielle ; le second a mené à une réaffirmation passionnelle d’une liberté individuelle pure, débarrassée de toute contrainte, et qui s’exprime dans des courants tels que le romantisme (Gautier, Lamartine), le surréalisme (Breton), le nihilisme (Nietzsche) ou l’anarchisme (Stirner).

La vision encyclopédique proposée par Gusdorf m’a permis, comme je l’espérais, d’orienter ma recherche sur la question de la liberté et de structurer la suite de ce chapitre. J’en retiens les deux orientations suivantes :

- La question de la liberté est une question culturelle. Posée dans l’abstrait, la liberté n’est qu’un concept vide (comme le dira aussi Touraine à propos du sujet) ; elle ne reçoit son contenu concret que du monde socioculturel dans lequel elle prend racine et qui la redéfinit à chaque fois ; et c’est dans ce terreau qu’elle fleurira peut-être, si certaines conditions sont réunies. C’est pourquoi, écrit Gusdorf, « les tueurs de Dieu, eux-mêmes, ne suppriment Dieu que pour prendre sa place ; Dieu disparaît en théorie, mais la fonction Dieu subsiste²⁴ ».
- Sur les chemins que la liberté a parcourus, elle a puisé ses contenus concrets à quatre sources²⁵ : « la liberté telle que nous l’entendons présuppose la mise au point d’un espace mental où, le mythe ayant cessé d’exercer son autorité, le Moi, l’Autre, le Monde et Dieu se seront constitués comme autant d’entités distinctes et opposées²⁶ ». Ce sont ces sources – le naturel, le surnaturel, le social et l’individuel – qui ont rempli le vide de l’aspiration des humains à la liberté, qui lui ont servi de « fonction Dieu ».

24. *Ibid.*, p. 257.

25. J’ai développé cette question dans *Le changement social*, *op. cit.*, 2003, chap. III : « Le contrôle culturel ».

26. G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 20.

Parmi les nombreuses contributions disponibles à la question de la liberté, j'ai choisi un nombre limité d'auteurs. S'agissant du rapport à la nature, j'ai pris appui sur la philosophie d'Henri Bergson ; pour ce qui regarde le rapport de l'individu à lui-même, j'ai interrogé la psychanalyse de Freud ; et, pour ce qui est de son rapport aux autres dans la vie sociale, je me suis inspiré des conceptions de Jean-Paul Sartre, de Georg Simmel, de Georges Gurvitch et d'Alain Touraine. Telles ont été mes six références principales. En outre, je ne me suis pas occupé ici de la liberté dans le rapport de l'individu au monde surnaturel : cette question, dont je ne nie pas l'importance, m'a paru moins utile pour comprendre les raisons d'agir de mes contemporains. Je me dois donc de reconnaître, très modestement, mes limites : je suis loin d'avoir fait le tour de tous ceux qui ont traité de cette problématique.

À chacun des auteurs retenus ici, j'ai posé deux questions qui spécifient la question générale énoncée ci-dessus : 1. Que signifie « être libre » (quel sont les ressorts de la liberté et à quoi, concrètement, peut-on reconnaître un acte libre ?) ; et 2. Quels sont les processus et les conditions qui stimulent la liberté ?

2. SE LIBÉRER DE LA NATURE

Je m'inspire ici, principalement, de la pensée de Bergson : l'œuvre entière de ce philosophe me paraît, en effet, avoir été une recherche rigoureuse sur la question de la liberté, dans les rapports du monde vivant à la matière inerte. L'intérêt qu'il porte à cette problématique s'explique avant tout par sa critique du positivisme et du déterminisme, appliqués à la connaissance du vivant. Il estime en effet – et il fonde ce jugement sur une analyse très informée de la science de son époque – que la manière dont les scientifiques abordent leur objet leur interdit de comprendre la logique du vivant, parce qu'ils lui appliquent la même démarche que s'il s'agissait de la matière inerte ; or, cette démarche exclut la conscience, la création, l'indétermination, l'imprévisibilité, donc la liberté, qui sont justement les caractères spécifiques du vivant. Dès l'introduction de son premier ouvrage²⁷, Bergson énonce un objectif dont il ne s'écartera jamais par la suite :

27. Henri Bergson, *Essai sur les données élémentaires de la conscience*, Paris, PUF, 2007. Il s'agit de sa thèse de doctorat en philosophie (il avait trente ans !). Soulignons toute l'importance des précisions apportées par Frédéric Worms : ses notes explicatives et les textes complémentaires ajoutés en fin de volume m'ont été d'une grande utilité.

Nous essayons d'établir que toute discussion entre les déterministes et leurs adversaires implique une confusion préalable de la durée avec l'étendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité : une fois cette confusion dissipée, on verrait peut-être s'évanouir les objections élevées contre la liberté²⁸.

Bergson estime que «plus on descend dans les profondeurs de la conscience, moins on a le droit de traiter les faits psychologiques comme des choses qui se juxtaposent²⁹». On comprendra que je ne pouvais qu'être frappé par la similitude entre les préoccupations de Bergson et celles de certains sociologues d'aujourd'hui – et, notamment, les miennes. Cent ans après avoir été formulée, sa pensée est plus actuelle que jamais !

2.1 Que signifie «être libre» ?

À en croire Bergson, il vaudrait mieux ne pas essayer de répondre à cette question. «On analyse, en effet, une chose, non pas un progrès ; on décompose de l'étendue, non pas de la durée. Ou bien, si l'on s'obstine à analyser quand même, on transforme inconsciemment le progrès en chose, et la durée en étendue. [...] C'est pourquoi toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme³⁰.» Étant donné la nature de mon projet, je ne peux, à moins d'y renoncer immédiatement, ni donner raison au déterminisme, ni suivre à la lettre le conseil de Bergson ! Il est vrai que lui-même ne le suit pas vraiment non plus, car, même s'il se refuse à définir la liberté, il nous dit beaucoup de choses consistantes sur elle. «On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres³¹.» Voyons ce qu'il nous dit pourtant de ce rapport.

1. Ce n'est pas, évidemment, un rapport de causalité.

Ce serait de nous reporter par la pensée à ces moments de notre existence où nous avons opté pour quelque décision grave, moments uniques en leur genre [...] Nous verrions que si notre action nous a paru libre, c'est parce que le rapport de cette action à l'état d'où elle sortait

28. Bergson, *op. cit.*, p. VII.

29. *Ibid.*, p. 7. J'ignore ce qu'Émile Durkheim aurait pensé de cette affirmation. À ma connaissance, Bergson et Durkheim, pourtant contemporains, se citent très rarement. Par ailleurs, Bergson et Freud semblent s'ignorer plus encore, alors que leurs points de convergence sont cependant nombreux ! Il en va de même avec Marx.

30. *Ibid.*, p. 165.

31. *Ibid.*, p. 165.

ne saurait s'exprimer par une loi, cet état psychique étant unique en son genre, et ne devant plus se reproduire jamais. Nous verrions enfin que l'idée même de détermination nécessaire perd ici toute espèce de signification³².

2. L'acte libre se caractérise d'abord par un rapport du moi avec l'ensemble de son passé, situé dans le temps vécu, dans la durée :

Point n'est besoin d'associer plusieurs faits de conscience pour reconstituer la personne : elle est tout entière dans un seul d'entre eux, pourvu qu'on sache le choisir. Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle exprimera le moi tout entier. [...] C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane³³.

Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste³⁴.

Agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée³⁵.

3. L'acte libre est, en conséquence, l'expression d'un rapport d'authenticité, de libération : c'est d'abord un acte qui libère.

C'est «le moi d'en bas qui remonte à la surface ; c'est la croûte extérieure qui éclate, cédant à une irrésistible poussée», celle d'un bouillonnement intérieur de sentiments et d'idées non pas inconscients sans doute, mais auxquels nous ne voulions pas prendre garde. En y réfléchissant bien, en recueillant avec soin nos souvenirs, nous verrons que nous avons formé nous-mêmes ces idées, nous-mêmes ces sentiments, mais que, par une inexplicable répugnance à vouloir, nous les avons repoussés dans les profondeurs obscures de notre être, chaque fois qu'ils émergeaient à la surface³⁶.

32. *Ibid.*, p. 179.

33. *Ibid.*, p. 124-125.

34. *Ibid.*, p. 129.

35. *Ibid.*, p. 174.

36. *Ibid.*, p. 127.

4. C'est encore un rapport de création.

Ou la liberté n'est qu'un vain mot, ou elle est la causalité psychologique elle-même. [...] S'il y a une causalité psychologique réelle, elle doit se distinguer de la causalité physique, et puisque celle-ci implique que rien ne se crée dans le passage au moment suivant, celle-là implique au contraire la création, par l'acte lui-même, de quelque chose qui n'existait pas dans les antécédents³⁷.

5. C'est aussi un rapport réflexif. Aux critiques qui lui ont été adressées, qui lui reprochent d'avoir soustrait l'acte libre à la raison (Lévy-Bruhl), de l'avoir situé dans le fond le plus obscur du moi profond (Belot), Bergson a répondu :

La liberté n'est nullement ramenée par là, comme on l'a dit, à la spontanéité sensible. Tout au plus en serait-il ainsi chez l'animal, dont la vie psychologique est surtout affective. Mais chez l'homme, être pensant, l'acte libre peut s'appeler une synthèse de sentiments et d'idées, et l'évolution qui y conduit une évolution raisonnable³⁸.

2.2 Quels sont les processus et les conditions qui stimulent la liberté ?

C'est dans *L'évolution créatrice*³⁹ que Bergson nous propose sa théorie de l'évolution du monde vivant. Il critique d'abord, avec beaucoup de précision, les théories existantes et il renvoie dos à dos le mécanisme et le finalisme. Pour le mécanisme, l'action persistante de conditions extérieures causerait directement l'adaptation de l'organisme en le modulant de manière adéquate. Bergson ne partage pas ce point de vue, parce que la même adaptation peut être observée chez de nombreuses espèces différentes, soumises à des conditions différentes, et s'est produite par des processus et à des moments différents. Mais il rejette aussi la conception inverse : le finalisme radical (Leibniz), selon lequel les choses et les êtres ne feraient que réaliser un programme tracé une fois pour toutes. Car il n'y aurait alors rien d'imprévu, ni création, ni invention : comme dans l'hypothèse mécaniciste, on suppose encore ici que tout est donné.

37. Commentaire de F. Worms, dans Bergson, *op. cit.*, p. 295.

38. *Ibid.*, p. 292.

39. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2003.

La conception bergsonienne du vivant relève plutôt de la doctrine transformiste : les espèces vivantes peuvent se transformer les unes dans les autres, elles peuvent dériver par évolution du plus simple au plus complexe. Cependant, il n'est pas d'accord non plus avec Darwin, qui pensait que cette évolution se faisait par hasard. Il n'accepte aucune des deux versions de cette thèse : ni les arguments de ceux qui pensent que ce processus d'adaptation aurait pu se dérouler par une accumulation de variations insensibles, ni de ceux qui croient en l'apparition simultanée (tout d'un coup) de plusieurs caractères nouveaux. Bergson pense qu'il est impossible que le hasard puisse expliquer des adaptations aussi complexes. Il en vient ainsi à « la seule des formes actuelles de l'évolutionnisme dont il nous reste encore à parler : le néo-lamarckisme. [...] On sait que Lamarck attribuait à l'être vivant la faculté de varier par suite de l'usage ou du non-usage de ses organes et aussi de transmettre la variation ainsi acquise à ses descendants⁴⁰. » Mais il rejette aussi cette explication parce qu'il n'est pas sûr qu'il y ait bien transmission héréditaire des caractères acquis : « les faits nous montrent que la transmission héréditaire est l'exception et non la règle⁴¹. »

Bref, au terme d'un long inventaire critique, Bergson conclut que « bon gré mal gré, c'est à un principe interne de direction qu'il nous faudra faire appel⁴². » « Nous revenons ainsi, par un long détour, à l'idée d'où nous étions partis, celle d'un *élan originel* de la vie⁴³. » L'élan vital a poussé chaque individu et chaque espèce — les plantes, les animaux, les hommes — à survivre et pour cela à s'adapter et à créer les conditions et les processus qui ont rendu possible la liberté chez certains d'entre eux. On peut, m'a-t-il semblé, synthétiser la pensée de Bergson sur cette question par les quatre propositions suivantes.

1. *Tout être vivant est, au moins en partie, indéterminé.* Il faut d'abord distinguer l'inerte du vivant. L'inerte reste ce qu'il est, ou bien, s'il change, ce ne peut être que sous l'influence d'une force extérieure. Ce qui spécifie radicalement le vivant, c'est ce principe interne de création qu'est la vie. « Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière⁴⁴. »

40. *Ibid.*, p. 77.

41. *Ibid.*, p. 85.

42. *Ibid.*, p. 77.

43. *Ibid.*, p. 88.

44. *Ibid.*, p. 127.

Dès qu'il y a vie, il y a aussi effort pour continuer à vivre et donc pour transformer le milieu. L'élan vital est cet effort, qui se déploie par des chemins innombrables. « Nous disons que la vie, depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan, qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes⁴⁵. » « Torpeur végétative, instinct et intelligence, voilà donc enfin les éléments qui coïncidaient dans l'impulsion vitale, commune aux plantes et aux animaux, et qui, au cours d'un développement où ils se manifestèrent dans les formes les plus imprévues, se dissocièrent par le seul fait de leur croissance⁴⁶. » Ce qui différencie les espèces qui s'adaptent au monde par « torpeur » (les plantes) de celles qui s'adaptent en le transformant par l'instinct et l'intelligence (les animaux), c'est la mobilité. « Le même élan qui a porté l'animal à se donner des nerfs et des centres nerveux a dû aboutir, dans la plante, à la fonction chlorophyllienne⁴⁷. » Or, précise l'auteur, le système nerveux est un véritable réservoir d'indétermination.

2. *Plus grande est l'indétermination, plus l'être vivant acquiert de la conscience.* Bergson établit un rapport entre la mobilité et la conscience. Pourquoi ? Parce que « plus le système nerveux se développe, plus nombreux et plus précis deviennent les mouvements entre lesquels il [l'animal] a le choix, plus lumineuse est la conscience qui les accompagne. [...] C'est dire que l'organisme le plus humble est conscient dans la mesure où il se meut librement⁴⁸. » Or, la conscience se développe avec la nécessité de faire des choix. « La conscience correspond exactement à la puissance de choix dont l'être vivant dispose⁴⁹. » « Elle mesure l'écart entre la représentation et l'action⁵⁰. » Dans l'incertitude, en effet, l'être vivant a besoin de mémoriser le passé, de prévoir l'avenir, de délibérer, de décider, de créer et de se libérer des déterminations⁵¹. C'est par ces traits que Bergson définit la conscience.

45. *Ibid.*, p. 53.

46. *Ibid.*, p. 135-136.

47. *Ibid.*, p. 115.

48. *Ibid.*, p. 111-112. Henri Ey ajoute : « On peut donc parler de "zooconscience" et même de "bioconscience", pour autant que chaque être vivant constitue, même aux plus bas niveaux, un centre d'autonomie et d'indétermination », dans *Encyclopædia Universalis*, 2002, vol. 6, p. 319-324.

49. *Ibid.*, p. 264.

50. *Ibid.*, p. 145.

51. Cette définition de la conscience est développée par Bergson dans une conférence prononcée en 1911, « La conscience et la vie » et publié dans l'ouvrage *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1967, p. 1-28.

3. *Plus sa conscience se développe, plus l'être vivant devient intelligent.* Pour Bergson, l'instinct et l'intelligence appartiennent tous deux à la conscience : « instinct et intelligence représentent [...] deux solutions divergentes, également élégantes, d'un seul et même problème⁵² ». Cependant, la conscience intelligente diffère de la conscience instinctive. En effet, selon l'auteur, l'évolution du règne animal s'est accomplie sur deux voies divergentes, dont l'une allait à l'instinct et l'autre à l'intelligence. L'instinct a atteint son développement le plus achevé chez les hyménoptères (notamment les fourmis et les abeilles) ; l'intelligence, chez les vertébrés (surtout chez les humains). Ce qui va différencier les deux, ce sera d'abord le rapport aux défenses naturelles : moins elles sont développées, plus la conscience est nécessaire à la survie. Mais ce sera surtout le rapport aux outils qui jouera un rôle décisif. Les animaux, comme les hommes, se donnent des outils, mais ils se servent d'objets naturels, que la nature leur offre et qu'ils transforment parfois quelque peu.

L'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés [naturels] ; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés [artificiels]. [...] L'instinct trouve à sa portée l'instrument approprié : cet instrument se fabrique et se répare lui-même, il est œuvre de la nature, il ne demande pas d'effort de fabrication et il est d'une perfection admirable. [...] Puisqu'il est parfait, il résout le problème, et ne crée pas de besoin nouveau, donc ne demande pas d'effort d'innovation : l'animal utilise toujours le même, l'homme en crée constamment de nouveaux. Si bien que le propre de l'humain est d'être un *homo faber* plutôt qu'un *homo sapiens*. [...] Ces outils réagissent sur la nature de l'être qui les a fabriqués [car] pour chaque besoin qu'ils satisfont, ils créent un besoin nouveau et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, ils ouvrent à cette activité un champ indéfini où ils la poussent de plus en plus loin et la font de plus en plus libre⁵³.

52. *Ibid.*, p. 144.

53. *Ibid.*, p. 141-142. Bergson, qui à ma connaissance ne cite jamais Marx, note avec justesse que « les modifications de l'humanité retardent d'ordinaire sur les transformations de son outillage, [...] de sorte que les effets profonds d'une invention (la machine à vapeur, par exemple) se font remarquer lorsque nous en avons déjà perdu de vue la nouveauté (*L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 139). Il confirme ainsi l'idée marxienne d'une contradiction déterminante entre la croissance des forces productives et le bouleversement périodique des rapports sociaux de production.

4. *Plus son intelligence se développe, plus l'être vivant est apte à la liberté.* Plus il est intelligent, plus l'individu est capable de se libérer des contraintes naturelles (par le développement technologique) et des contraintes sociales (par le développement de la subjectivité individuelle).

Si donc, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut [...] se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde⁵⁴.

La création de soi par soi, c'est non seulement une faculté de créer, mais aussi de se créer : ce qui nous renvoie à l'acte libre.

Cependant, l'outil «intelligence» est loin d'être parfaitement adapté aux exigences de la liberté. Pourquoi ? Parce que, depuis toujours, nous ne pensons que pour agir et que, par conséquent, notre intelligence s'est construite sur le mode spatial et quantitatif. «C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité⁵⁵.» «Ainsi, l'intelligence, en tant que mode de connaissance du monde ne se représente clairement que le discontinu», c'est-à-dire le spatial ; du coup, elle «ne se représente clairement que l'immobile⁵⁶», c'est-à-dire les extrémités et non le contenu des intervalles. «Parce qu'elle cherche toujours à reconstituer du donné, l'intelligence laisse échapper ce qu'il y a de nouveau à chaque moment d'une histoire. Elle n'admet pas l'imprévisible.» «Nous ne sommes à notre aise que dans le discontinu, l'immobile, le mort. L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie⁵⁷.»

Dès lors, concevoir la liberté n'est pas naturel à notre intelligence : elle doit, pour cela, faire un effort. «Effort douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au-delà de quelques instants.» C'est ce que nous faisons, «dans l'action libre, quand nous contractons tout notre être pour le lancer en avant, [quand] nous avons la conscience plus ou moins claire des motifs et des mobiles⁵⁸». «Bien rares sont les moments où nous nous ressaisissons

54. *L'énergie spirituelle, op. cit.*, p. 24.

55. *Ibid.*, p. 44.

56. *Ibid.*, p. 155-156.

57. *Ibid.*, p. 164 et 166.

58. *Ibid.*, p. 238.

nous-mêmes à ce point : ils ne font qu'un avec nos actions vraiment libres⁵⁹.»

Ce sera donc sur l'intuition, plus que sur l'intelligence, qu'il nous faudra compter, aussi bien pour comprendre le vivant que pour poser des actes libres. Mais qu'est-ce que l'intuition ? C'est, nous dit Bergson, ce qui reste d'instinct dans notre conscience. «L'instinct est sympathie. [...] Si cette sympathie pouvait réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clef des opérations vitales.» Notre intelligence a du mal à imaginer une manière de saisir le réel par intuition : cela reste une «nébulosité vague⁶⁰». Pourtant, ce n'est pas impossible : «c'est ce que démontre déjà l'existence, chez l'homme, d'une faculté esthétique». L'artiste cherche à exprimer «l'intention de la vie, le mouvement simple qui court à travers les lignes, qui les lie les unes aux autres et leur donne une signification⁶¹».

Jusqu'ici, nous avons eu recours à Bergson pour comprendre la place de la liberté dans les rapports de l'humain à la nature (inerte et vivante). Dans son ouvrage, *Les deux sources de la morale et de la religion*, il traite aussi des relations sociales et s'interroge sur les raisons de l'obéissance. Nous y reviendrons plus loin.

3. SE LIBÉRER DE SOI-MÊME

Je me limite ici à l'œuvre de Freud, dans son ensemble, et en me référant plus particulièrement à ses ouvrages «sociologiques», ceux par lesquels il a tenté d'étendre ses concepts à la compréhension de la vie sociale.

Mais, pensez-vous, que peut bien nous apprendre Freud sur la liberté, convaincu comme il l'est du déterminisme absolu qui pèse sur nos conduites ? N'a-t-il pas dit que «nul n'est maître en sa demeure» ? «Nous méconnaissions l'étendue du déterminisme auquel est soumise notre vie psychique. [...] Il s'étend beaucoup plus loin que nous ne le soupçonnons. [...] Or, dans la vie psychique, il n'y a rien d'arbitraire, d'indéterminé⁶².» Et s'il évoque bien le libre arbitre, c'est pour le réduire à la portion congrue : «On sait que beaucoup de personnes invoquent à

59. *Ibid.*, p. 201.

60. *Ibid.*, p. 177. La méthode de l'intuition n'a pourtant rien de vague. Gilles Deleuze, dans *Le Bergsonisme* (Paris, PUF, 2007), en énonce clairement les règles.

61. *Ibid.*, p. 177-178.

62. Sigmund Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Payot, 1967, p. 291.

l'encontre d'un déterminisme psychique absolu leur conviction intime de l'existence d'un libre arbitre.» Cependant, observe-t-il, cette conviction intime s'exprime surtout quand il s'agit de décisions insignifiantes : «on affirme volontiers qu'on aurait pu tout aussi bien se décider autrement, qu'on a agi librement». Mais s'agissant de décisions importantes, on entend plutôt dire : «j'en suis là ; je ne puis faire autrement⁶³».

Pourquoi alors en appeler à Freud dans une réflexion sur la liberté ? Parce que le projet psychanalytique n'aurait, me semble-t-il, strictement aucun sens si Freud n'était pas tout aussi convaincu que l'individu est capable d'échapper à ce déterminisme. Son projet, tout entier, est un appel à la liberté. «Nous voulons restaurer le moi, le libérer de ses entraves, lui redonner la domination sur le ça, qu'il a perdue à la suite de ses tout premiers refoulements⁶⁴.» Mais en quoi consistent exactement les «entraves» dont il s'agit ici et comment l'individu peut-il s'en libérer ?

3.1 Que signifie «être libre» ?

La maladie psychique – du moins quand sa cause n'est pas physique, mais sociale – provient de la rencontre problématique entre les pulsions (de vie et de mort) qui animent l'individu et les exigences de la vie commune et de la culture. D'un côté, l'individu est *contraint*, par sa famille d'abord, par les autres institutions ensuite, de limiter la satisfaction de ses pulsions aux «objets» de son désir que la culture considère comme légitimes et donc autorise. D'un autre côté, les pulsions ainsi contrariées continuent, insatiablement, à réclamer satisfaction. D'où une tension psychique, source de malaise, voire de maladie et de souffrance.

Que peut faire l'individu pour soulager cette souffrance ? Il dispose de multiples ressources qui, si j'ai bien compris Freud, peuvent être ramenées à *quatre voies* : il peut persister dans sa recherche des objets interdits, mais il lui faudra alors *affronter* la censure et risquer d'encourir des sanctions sociales ; il peut aussi investir son énergie pulsionnelle sur des objets de *sublimation* : s'investir dans l'art, la science, la politique, ...⁶⁵ ; il

63. *Ibid.*

64. S. Freud, *La question de l'analyse profane*, Paris, Gallimard, 2003, p. 97.

65. Ou, même si Freud n'appréciait guère cette solution, dans la religion : «L'homme de croyance et de piété est éminemment protégé contre le danger de certaines affections névrotiques ; l'adoption de la névrose universelle le dispense de la tâche de former une névrose personnelle» (*L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1995, p. 45).

peut encore rechercher des objets de *substitution*⁶⁶, tenter de remplacer par d'autres les objets que la culture lui interdit de posséder, se contenter de succédanés ; enfin, il peut *refouler* les représentations (les pensées, les images, les souvenirs) liées à ces objets, mais alors, ceux-ci feront « retour », sous des formes déguisées, déplacées : dans ses actes manqués, ses rêves, ses fantasmes, ses névroses... Parmi ces quatre mécanismes, le refoulement dans l'inconscient est celui qui, dans certaines conditions, peut déclencher des troubles psychiques. Donc, c'est bien, comme l'affirme Freud, le *refoulement* qui est l'ennemi numéro un du psychanalyste, puisqu'il est responsable de la maladie ; et qu'il entrave la liberté du malade.

Puisque la cause générale de ces souffrances est un « malaise dans la culture », on comprend que Freud ait eu une opinion très critique, non seulement envers la religion, mais, d'une manière plus générale, envers la culture de la société dans laquelle lui-même vivait : il estimait que la socialisation y était trop répressive et trop culpabilisatrice, parfois jusqu'à l'hypocrisie. « Nous pouvons dire sans façon à la société que ce qu'elle appelle sa morale coûte plus de sacrifices qu'elle n'en vaut et que ses procédés manquent aussi bien de sincérité que de sagesse⁶⁷. » « La domination sur le ça ne peut s'accroître au-delà de limites déterminées. Exige-t-on davantage, alors on engendre chez l'individu la révolte, ou la névrose, ou on le rend malheureux⁶⁸. »

Que pourrait être alors, pour Freud, la liberté, dont il ne parle jamais explicitement ? Évidemment, ce ne pourrait pas être le droit pour chaque individu de laisser libre cours à son énergie pulsionnelle, de satisfaire pleinement ses pulsions, de jouir sans entraves et d'agresser les autres sans limites : cette solution, contraire au principe de réalité, serait incompatible avec la vie sociale. On peut dire cependant, sans trahir sa pensée, que, pour Freud, être libre c'est ne pas être malade, ne pas souffrir des retours du refoulé. La liberté serait la capacité des individus de réduire les effets néfastes sur leur conduite et leur bien-être psychique, d'une répression excessive de leurs appétits pulsionnels. C'est bien

66. Freud écrit que « L'observation nous apprend que les destins des pulsions sont les suivants : le renversement dans le contraire ; le retournement sur la personne propre ; le refoulement ; la sublimation » (*Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 24). J'ai considéré que le « renversement » (de l'amour en haine par exemple) et le « retournement » (du sadisme en masochisme par exemple) étaient des formes de substitution d'un objet du désir par un autre. Mais je ne suis pas certain que mon interprétation soit bien conforme à la pensée de Freud.

67. S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1961, p. 529.

68. S. Freud, *Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995, p. 86.

là, me semble-t-il, le sens du projet psychanalytique, qu'on peut avec raison considérer tout entier comme un projet de liberté : aider les individus à établir un contrôle suffisant, mais non excessif, de leur moi sur leur ça et, ainsi, à se libérer de la pire servitude : celle d'eux-mêmes.

3.2 Quels sont les processus et les conditions qui stimulent la liberté ?

Pour mettre au jour l'apport freudien à la compréhension de la liberté, il nous faut tenter de bien comprendre comment l'assujettissement de l'individu peut le rendre malade et, plus encore, comment la psychanalyse peut, dans certaines conditions, le guérir.

3.2.1 *Assujettissement et maladie*

Quels sont au juste les processus qui interviennent dans le traitement social de l'énergie pulsionnelle des individus ? Pour les identifier, tels que Freud les conçoit, il faut aller les chercher dans le « mythe de la horde », dans « le complexe d'Œdipe » et dans « la psychologie des foules ».

Le mythe de la horde

L'histoire est bien connue :

Un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle. [...] L'aïeul violent était certainement le modèle envié et redouté de chacun des membres de cette association fraternelle. Or, par l'acte de l'absorption, ils réalisent leur identification avec lui, s'appropriant chacun une partie de sa force⁶⁹.

Hélas, après le meurtre, ils se sont mis à rivaliser entre eux pour posséder les femelles, les richesses et le pouvoir, et se sont épuisés dans des luttes fratricides. Ils ont dû se sentir alors terriblement coupables, d'autant plus que leur mésentente rendait impossible la réalisation de ce qu'ils avaient espéré. Alors, après avoir supprimé le père, ils se sont identifiés à lui : « ils ont dû se livrer à des manifestations affectives d'une tendresse exagérée⁷⁰ ». Renonçant alors à jouir des fruits de leur amère victoire, ils décidèrent d'interdire les rapports sexuels avec les femmes qu'ils avaient libérées de la tutelle du père. Ils instituèrent ainsi le tabou

69. S. Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 2001, p. 199.

70. *Ibid.*, p. 201.

de l'inceste et l'obligation de l'exogamie. Ils vouèrent aussi un culte religieux au père assassiné, instaurant ainsi la loi totémique. «C'est ainsi que le sentiment de culpabilité des fils à engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme, qui, pour cette raison, devaient se confondre avec les deux désirs réprimés du complexe d'Œdipe⁷¹.» Les deux pulsions œdipiennes – la libido et l'agressivité – sont donc bien au centre de l'histoire. Ainsi, en passant de la horde paternelle au clan totémique, les frères, unis d'abord dans le meurtre puis dans le contrat, ont inventé une nouvelle manière de vivre en société : «c'est le "big bang" de la civilisation», comme l'écrit Eugène Enriquez⁷². La vie commune reposera désormais sur un pacte social, légitimé par un récit culturel.

Que retenons-nous de cette «belle» histoire? Qu'un culte, qui consiste en une identification au père, a permis aux «frères» de supporter les limites, qu'ils se sont eux-mêmes imposées, à leurs appétits sexuels (le tabou de l'inceste) et à leur agressivité (le pacte de non-agression, celui du clan). L'identification au père – entendez, plus généralement, aux détenteurs de l'autorité, du pouvoir – et le contrat social sont ainsi les processus qui vont constituer, tout à la fois, la solution au problème, quand ils seront bien intériorisés dans la conscience morale et qu'ils ne seront pas trop répressifs, et la cause des futurs problèmes du groupe, quand ils seront mal intériorisés et trop répressifs.

Le complexe d'Œdipe

Les désirs amoureux et hostiles que l'enfant éprouve envers ses parents peuvent devenir source de honte et de culpabilité. Il n'en va pas ainsi cependant si l'enfant parvient à les transposer sur d'autres «objets» légitimés par la culture et à s'identifier au parent du même sexe que lui. Mais cette résolution heureuse dépend de nombreuses conditions et donc ne réussit pas toujours facilement. Si elle échoue, plus ou moins, il subsistera une «ambiguïté de sentiments» et les représentations amoureuses ou hostiles, source de honte et de culpabilité, devront être refoulées, car l'enfant ne saurait vivre sans angoisse avec la conscience de haïr ses parents. Mais le refoulé reviendra : «La disposition à la névrose obsessionnelle [...] nous paraît précisément caractérisée par un degré excessivement prononcé de cette ambivalence originelle⁷³.» On le sait, Freud considère le complexe d'Œdipe comme le noyau des névro-

71. *Ibid.*, p. 202.

72. Eugène Enriquez, *De la horde à l'État*, Paris, Gallimard, 1983.

73. *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 91.

ses. «Toute névrose dissimule un montant de sentiment de culpabilité inconscient qui, à son tour, consolide les symptômes en les utilisant comme punition⁷⁴.» On le voit, ce sont bien, chez l'individu comme dans le clan, les mêmes processus de traitement des pulsions que l'on peut déceler : la culpabilité (à cause du désir défendu et de la haine) peut être résolue par l'identification (au parent du même sexe), ce qui permet le refoulement, sans effets néfastes, des représentations liées aux objets interdits.

La psychologie des foules

On retrouvera encore ces mêmes processus dans l'analyse des foules. Curieusement, Freud considère comme des «*foules*», aussi bien les masses qui se mobilisent derrière un leader charismatique – les vraies foules, celles de Gustave Lebon –, que les grandes organisations, telles l'armée ou l'Église. Les (vraies) foules *idéalisent* leur leader, elles en sont amoureuses – et Freud a sous les yeux Hitler, Mussolini et Staline.

Le mouvement qui fausse ici le jugement est celui de l'idéalisation. [...] Nous reconnaissons que l'objet est traité comme le moi propre, donc que, dans l'état amoureux, une certaine quantité de libido narcissique déborde sur l'objet. Dans certaines formes de choix amoureux, il devient même évident que l'objet sert à remplacer un idéal du moi propre, non atteint. On l'aime à cause des perfections auxquelles on a aspiré pour le moi propre et qu'on voudrait maintenant se procurer par ce détour, pour satisfaire son narcissisme⁷⁵.

Par contre, les organisations sont (parfois) dirigées par des leaders auxquels les membres peuvent *s'identifier*, comme à un père. C'est l'amour qui les unit : la libido. «[Le chef] aime tous les individus de la foule d'un égal amour⁷⁶.»

Cette différence entre «identification» et «idéalisation» est très importante. En effet, si «dans le développement de l'humanité entière, c'est l'amour seul qui a agi comme facteur de civilisation⁷⁷», il ne faut pas oublier que «dans le premier cas, le moi s'est enrichi des qualités de l'objet [...]; dans le second cas, il s'est appauvri, il s'est abandonné à l'objet⁷⁸». Les pulsions de l'Œdipe n'ont pas été résolues de la même

74. *Malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 82.

75. S. Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, Paris, Payot, 2001, p. 196-197.

76. *Ibid.*, p. 172.

77. *Ibid.*, p. 185.

78. *Ibid.*, p. 198.

manière. Dans la foule (la vraie), les pulsions brisent facilement la mince couche de vernis que la culture a, momentanément, réussi à plaquer sur elles : elle devient alors « impulsive, mobile, irritable. Elle est conduite presque exclusivement par l'inconscient⁷⁹ ». L'idéalisation serait donc une forme manquée d'identification.

Bref, dans les trois cas que nous venons de rappeler, quand le traitement des pulsions par identification est réussi, il ne débouche pas sur des troubles psychiques. Par contre, si l'identification se heurte à des conditions néfastes, la culpabilité persiste et les troubles apparaissent, et ce, aussi bien chez l'individu que dans les groupes.

3.2.2 *Guérison et liberté*

La question de la guérison en psychanalyse est un sujet très controversé... et une bouteille à encre ! Freud n'était lui-même pas très rassuré quant au pouvoir thérapeutique de sa discipline. « Nous pouvons, grâce à la psychanalyse, comprendre ce qui se passe chez le malade, mais nous n'avons aucun moyen de le faire comprendre au malade lui-même [...] Nous ne savons ni où ni quand le peu de savoir que nous aurons acquis se trouvera transformé en pouvoir thérapeutique⁸⁰. » La guérison dépend de la collaboration entre le malade et le thérapeute, mais en quoi consiste-t-elle au juste ? Il semble qu'elle doive revêtir deux formes complémentaires : la conscience et le transfert.

La conscience

Cette collaboration consiste d'abord en une intervention de la conscience, donc en un recours à l'intelligence du malade :

L'utilité de la psychanalyse consiste à remplacer l'inconscient par le conscient, à traduire l'inconscient dans le conscient. [...] En amenant l'inconscient dans le conscient, nous supprimons le refoulement [...], nous transformons le conflit pathogène en un conflit normal. [...] La guérison consiste en ce que le malade a un peu plus de conscient et un peu moins d'inconscient qu'auparavant⁸¹ !

Hélas, la conscience et l'intelligence ne suffisent pas, car le malade résiste à sa propre guérison : il ne veut pas voir ce qu'il a refoulé, affronter la cause de sa maladie ; il ne veut pas « ranimer l'ancien conflit qui

79. *Ibid.*, p. 148.

80. *Introduction à la psychanalyse*, p. 306.

81. *Ibid.*, p. 530.

avait abouti au refoulement⁸²». Parfois même, sa maladie lui est utile et il n'a pas intérêt à faire disparaître ses symptômes. Or, «pour dissoudre les symptômes, il faut remonter à leurs origines, réveiller le conflit qui leur a donné naissance et orienter ce conflit vers une autre solution⁸³».

Le transfert

Comment actualiser ce conflit, si le malade s'y refuse ? Freud observe que, dans la relation analytique, le malade «manifeste un intérêt particulier pour la personne de son médecin⁸⁴». Cet intérêt peut prendre deux formes contraires : ou bien de la tendresse, voire de l'amour, ou bien de l'hostilité. Dans les deux cas, «il s'agit d'un transfert de sentiments sur la personne du médecin⁸⁵». Ce transfert est la clé de la réussite du traitement. Grâce à lui,

toute la libido et toute la résistance à la libido se trouvent concentrées dans la seule attitude à l'égard du médecin. [...] La partie décisive de notre travail consiste, en partant de l'attitude envers le médecin, en partant du «transfert», à créer de nouvelles éditions des anciens conflits, de façon à ce que le malade s'y comporte comme il s'était comporté dans ces derniers, mais en mettant cette fois en œuvre toutes ses forces psychiques disponibles, pour aboutir à une solution différente⁸⁶.

La «solution différente» consiste à éviter le refoulement des sentiments qu'il éprouve envers le médecin.

Ce résultat favorable n'est obtenu que si l'on réussit, au cours de ce nouveau conflit, à empêcher un nouveau refoulement, grâce auquel la libido se réfugierait dans l'inconscient et échapperait à nouveau au moi. [...] Grâce au travail d'interprétation qui transforme l'inconscient en conscient, le moi s'agrandit aux dépens de celui-là ; sous l'influence des conseils qu'il reçoit, il devient plus conciliant à l'égard de la libido et disposé à lui accorder une certaine satisfaction, et les craintes que le malade éprouvait devant les exigences de la libido s'atténuent, grâce à la possibilité où il se trouve de s'affranchir par la sublimation d'une partie de celle-ci⁸⁷.

82. *Ibid.*, p. 533-534.

83. *Ibid.*, p. 554.

84. *Ibid.*, p. 536.

85. *Ibid.*, p. 539.

86. *Ibid.*, p. 554.

87. *Ibid.*, p. 555-556.

Ainsi, pour Freud, la maladie survient quand le traitement des pulsions ne se déroule pas normalement : quand l'identification ne parvient pas à résorber la culpabilité, que les objets désirés doivent être refoulés, et qu'ils «font retour» dans des symptômes pathologiques ; et la guérison demanderait non seulement une prise de conscience, mais aussi un processus affectif, le transfert.

En identifiant ainsi les processus de la maladie et de la guérison, Freud a aussi mis en évidence les conditions qui les favorisent ou les découragent. D'une manière générale, c'est dans l'assujettissement au milieu social et culturel qu'il faut aller les chercher. L'excès d'assujettissement, de répression des pulsions, ne peut que favoriser les troubles psychiques, en stimulant la culpabilité des individus et en réduisant leur capacité de la résorber par identification au détenteur de l'autorité ou du pouvoir : le père ou, plus largement, les chefs, les leaders. Cependant, les effets néfastes de l'assujettissement ne sont pas surtout une question de quantité : l'excès est plus qualitatif que quantitatif. Pourquoi ?

Parce que l'individu intériorise, introjecte les exigences socio-culturelles ; il forme sa conscience morale et il se contrôle lui-même, depuis une instance psychique que Freud appelle le surmoi. Or, évidemment, l'individu «ne peut rien cacher au surmoi, pas même ses pensées». Il ne suffit donc pas de renoncer aux satisfactions : puisque le surmoi sait que l'envie condamnable subsiste, l'individu aura mauvaise conscience, se sentira coupable de cette envie et s'en punira. D'où un cercle vicieux : «le renoncement pulsionnel, qui nous est imposé de l'extérieur, crée la conscience morale, laquelle exige ensuite un nouveau renoncement pulsionnel⁸⁸». Dans cette vision des choses, plus l'individu sera victime, plus il se sentira coupable et renforcera le contrôle de son surmoi sur sa conduite. Freud songe ici, non seulement à des individus, mais à des «peuples entiers», ceux dont la conscience morale repose surtout sur la religion, en particulier monothéiste et, plus précisément, sur la religion juïque. C'est pourquoi, il considère que la religion est «la névrose de contrainte universelle de l'humanité⁸⁹».

Ainsi les conditions *contraires* à la liberté de l'individu dans les relations sociales pourraient être énoncées comme suit : une autorité trop répressive, combinée à d'importants traumatismes dans l'histoire individuelle et collective, stimuleraient un fort sentiment de culpabilité, qui

88. *Malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 72.

89. S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1995, p. 44.

engendrerait une conscience morale (un surmoi) très tyrannique, laquelle entraînerait des névroses; celles-ci, par un cercle vicieux, renforceraient encore une autorité déjà trop répressive et pourrait même causer de nouveaux traumatismes. Les conditions et les processus de la liberté sont évidemment l'inverse de ceux que je viens de résumer.

4. SE LIBÉRER DES AUTRES

Il convient tout d'abord de justifier le choix⁹⁰ des quatre sources d'inspiration auxquelles je vais me référer: Simmel, Sartre, Gurvitch et Touraine. En effet, pour répondre à mes questions sur la liberté, n'aurait-il pas été plus fécond d'orienter ma recherche vers l'histoire de la sociologie, de me tourner d'abord vers les grands fondateurs?

Pour les fondateurs de la sociologie, la liberté, même si elle n'est pas absente de leur réflexion, est toujours restée une affaire plutôt marginale. Hormis ceux que j'ai retenus ici⁹¹, ils ne s'y sont intéressés que pour s'en débarrasser au plus vite. Pour s'en convaincre, il est utile de rendre compte de l'excellent ouvrage de Michel De Coster⁹², qui fait le point sur la question: «il faut bien conclure, écrit-il, que la liberté reste, en sociologie, même dans le contexte des paradigmes moins déterministes, un thème évité, sous-développé, renvoyé aux confins de la discipline, sinon rejeté purement et simplement⁹³».

Un thème évité, sous-développé, rejeté..., mais pas, pour autant, ignoré⁹⁴. Ainsi, pour A. Comte, elle intervient dans l'évolution sociale, mais seulement pour faire progresser plus rapidement la société vers sa destinée, l'ère positiviste. A. Quetelet reconnaît aussi le rôle du libre arbitre, mais le considère comme un «élément capricieux», que la loi des grands nombres finit par ignorer. É. Durkheim la prend un peu plus au sérieux, mais, pour lui, la liberté est une question métaphysique, donc normative, et, puisqu'elle influe sur les conduites des humains, cela ne peut être que pour les ramener à la Raison, pour les convaincre d'adhérer librement à la contrainte morale. «L'individu se soumet à la société et cette soumission est la condition de sa libération⁹⁵.» Quant à

90. Je remercie Danilo Martuccelli de m'avoir aidé, par ses conseils judicieux, à faire ce choix.

91. Et encore: avant d'en venir à la sociologie, Simmel et Gurvitch étaient philosophes et Touraine historien!

92. Michel De Coster, *Sociologie de la liberté*, Paris-Bruxelles, De Boeck-Université, 1996.

93. *Ibid.*, p. 8.

94. *Ibid.*, p. 28 à 41.

95. Émile Durkheim, cité par De Coster, *op. cit.*, p. 38.

F. Tönnies, il reconnaît bien que l'individu dispose d'une marge d'interprétation des conditionnements sociaux, mais, écrit De Coster, «la liberté, qu'il éprouve sur le plan idéal par la gamme de possibilités socialement offertes pour agir ou pour s'abstenir, se réduit dans l'action et s'y épuise».

Et K. Marx ? N'est-il pas, par excellence, la référence de l'appel à la libération des exploités ? Sans doute, mais si l'acteur collectif – la classe ouvrière, le parti – contribue bien à faire l'histoire, c'est sans le savoir, comme un produit des structures de contrôle social qui le conditionnent ; il n'a guère d'autonomie par rapport à ces structures, sauf lorsque celles-ci l'y « autorisent » – ce qu'elles font, en effet, dans les moments de crise de l'hégémonie idéologique, de vide du pouvoir politique et de division de la bourgeoisie.

Que tous ces auteurs aient fait si peu de cas de la liberté est bien normal, direz-vous : leur paradigme était déterministe. Même si les premiers sociologues savaient reconnaître ce qu'il y a de libérateur dans cet éveil de l'individu, que la modernité nous avait apporté, ils avaient plutôt tendance à s'en méfier. Robert Nisbet a montré combien nos prédécesseurs, s'ils se réjouissaient de la libération de l'individu, furent aussi des « nostalgiques » de l'Ancien Régime, très préoccupés par les risques de dérive de l'individualisme⁹⁶. C'est pourquoi, leur souci principal n'était pas de savoir comment l'individu pouvait être acteur, et encore moins se libérer du contrôle social et culturel. Au contraire, ils cherchaient plutôt à comprendre comment les sociétés de leur époque pouvaient survivre au changement (au Progrès), tout en conservant leur ordre (sans perdre la Raison) : prises dans le tourbillon de la modernisation, comment parvenaient-elles à conserver leur cohésion interne ; comment ne sombraient-elles pas dans les crises, les désordres, le désenchantement, les troubles sociaux, les révolutions, l'égoïsme, l'anomie ?

Qu'en est-il alors des partisans d'un paradigme actionniste : font-ils preuve d'une plus grande ouverture à la question de la liberté ? Au contraire de Marx, Weber insiste plutôt sur la culture, et par conséquent sur les intentions subjectives de l'acteur. Cependant, s'interroger sur la subjectivité ne revient pas au même que de s'interroger sur la liberté. Prenons, par exemple, l'analyse des rapports entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, et demandons-nous où est la place de la liberté dans le raisonnement de Weber. À mon avis, elle n'est nulle part : les

96. Robert Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984.

contraintes culturelles pèsent aussi lourdement sur la conduite des acteurs que les conditions matérielles de leur existence. Et n'en va-t-il pas de même lorsqu'il propose sa célèbre typologie de la légitimation⁹⁷, qui distingue les actions traditionnelles, affectives, rationnelles en valeur ou en finalité? Qu'il se soumette à des traditions, à des affects, à des valeurs ou à des intérêts, l'acteur obéit bien à sa subjectivité et sa conduite se comprend, en effet, par ses intentions, mais cela n'implique, en soi, aucune distance réflexive par rapport aux contraintes culturelles et sociales qui pèsent sur lui.

En résumé, «la liberté se définit, dans le pôle déterministe, comme la contrainte volontairement acceptée parce qu'elle est raisonnable et, dans le pôle actionniste, comme un choix rationnel, dans un éventail de possibilités d'agir, en regard des contraintes de la vie sociale⁹⁸». La différence, subtile, se situe entre «accepter une contrainte raisonnable» ou «faire un choix rationnel»; mais c'est toujours la Raison qui commande!

Après les grands fondateurs, ces deux grands paradigmes ont continué à s'opposer en sociologie. On peut dire que la pensée sociale a été marquée longtemps – de l'entre-deux guerres jusqu'aux années 1970 – par la domination de la pensée structuraliste. Celle-ci n'a, évidemment, fait qu'accentuer encore une «disposition historique» des sociologues à insister sur les déterminations sociales et culturelles et sur la question de l'ordre; on peut même dire que, dans son expression la plus radicale, cette conception du social nie complètement toute importance du sujet, de l'acteur, de l'individu et, du coup, de la liberté. Mais, dans le même temps, bien que parfois très en sourdine, le paradigme actionniste a suivi sa propre voie, que ce soit avec l'interactionnisme symbolique, notamment celui de l'École de Chicago réagissant contre les excès du structuro-fonctionnalisme, ou avec le marxisme humaniste, notamment celui de l'École de Frankfurt s'opposant à une interprétation trop matérialiste de la pensée de Marx, ou, encore, avec la théorie «actionnaliste», proposée par A. Touraine. Des auteurs comme Goffman, Olson, Hirshman, Simon, Crozier et Friedberg, Boudon, Elias et tant d'autres, ont contribué à ces théories de l'action sociale. Chacun à sa manière nous a permis de mieux comprendre les rapports complexes entre «l'acteur et le système».

97. Voir les chapitres que Paul Ricœur consacre à Max Weber, dans *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.

98. De Coster, *op. cit.*, p. 63.

Mais ce n'est pas parce que l'individu dispose de la capacité de prendre des décisions, d'échafauder des projets, de formuler des intentions, de déployer des stratégies, de faire des choix, qu'il est libre. Il est acteur, certes, mais... pas forcément libre pour autant ! Il a, comme nous le verrons plus loin avec Gurvitch, une liberté d'exécution. Mais que vaut ce libre arbitre s'il n'a pas aussi une liberté de conscience : s'il ne sait pas pourquoi il veut ce qu'il veut ! Nous retrouvons partout, en sociologie, cette idée que la liberté grandit dans les failles, dans les interstices, dans les ruptures des déterminismes structurels : crises politiques ou économiques, vides de pouvoir, divisions de la classe dominante, marges d'arbitrage entre des normes incompatibles, marges d'interprétation de rôles incomplètement codés, marges d'initiative ou d'improvisation prévues par le système, zones d'incertitude dans les organisations... Tout cela montre bien que certains sociologues considèrent les individus et les groupes comme des *acteurs*, mais pas qu'ils s'intéressent à leur liberté.

Depuis une quarantaine d'années cependant, beaucoup de sociologues – et j'en fais partie – ne parlent plus que d'acteur, d'individu et, plus encore, de sujet⁹⁹. Il est devenu évident qu'ils sont en train de renouveler les instruments d'analyse de la sociologie : ses concepts, ses théories, ses paradigmes. Il suffit pour s'en convaincre d'examiner leurs produits : les livres qu'ils publient, les colloques qui les réunissent, les questions dont ils débattent. La plupart d'entre eux posent l'existence d'une sociologie d'hier, qu'ils appellent « classique », et par rapport à laquelle ils éprouvent le besoin de se démarquer, les uns modérément, les autres radicalement, que ce soit pour en sauver ce qui peut l'être ou pour la dépasser résolument.

Pour retracer, à grands traits, l'historique de cette évolution récente, il faut remonter aux années 1970, quand commencèrent à se manifester les premiers symptômes d'une crise et d'une mutation de nos sociétés. Quelques précurseurs (Goffman, Bell, Touraine, Habermas, Giddens, Taylor, Lash...) ont amorcé alors le virage que la sociologie allait devoir négocier. Ils ont aussi « ressuscité » quelques auteurs que la sociologie

99. Il est indispensable de souligner d'abord l'immense ambiguïté sémantique de cette notion de sujet. Elle désigne, dans son premier sens, l'assujettissement, la sujétion de l'individu aux contraintes sociales et culturelles – une personne soumise à une autorité souveraine ; dans un second sens, par contre, elle désigne exactement l'inverse, par opposition à « objet » : le sujet est celui qui fait l'action, l'être auquel est attribué le prédicat ; l'être conscient, pensant, considéré comme siège de la connaissance ; celui qui exerce ses droits. Il est clair que de nombreux sociologues d'aujourd'hui – et je m'y inclus volontiers – prennent le mot « sujet » dans le second sens.

classique avait négligés (Simmel, Mead, Schütz, Elias...). À leur suite, de nombreux sociologues ont entrepris de creuser la question¹⁰⁰, attirant l'attention sur la critique de la modernité (Bruno Latour); sur le vide culturel que nous traversons (Gilles Lipovetsky, Yves Barrel); sur les nouveaux modes de socialisation (Marshall Berman, Peter Berger et Thomas Luckmann, Zygmunt Bauman, Danilo Martuccelli); sur la montée de l'individualisme (Marcel Gauchet, Alain Renaut, François de Singly, Jean-Claude Kaufmann); sur la question de l'identité (Claude Dubar) d'un individu pluriel (Bernard Lahire), incertain et fatigué d'être soi (Alain Ehrenberg), soumis à des risques (Ulrich Beck), livré à ses expériences (François Dubet), à son individuation (Danilo Martuccelli), privé de reconnaissance (Axel Honneth)... Tout cela, en effet, remettait sérieusement en cause les paradigmes «classiques» et invitait, notamment, à effacer les frontières entre la sociologie et la psychologie (de Gaulejac). Et il semble clair que, pour les sociologues d'aujourd'hui, la place de l'individu dans la vie sociale concrète – en tant qu'acteur dans ses relations avec les autres et sujet dans ses relations avec lui-même – est devenue beaucoup plus importante que jadis, et cela, suite aux mutations que nous pouvons observer dans tous les champs relationnels. D'aucuns vont jusqu'à penser – et je partage cette conviction – que le moment est venu de considérer l'individu comme le principe central d'explication de la sociologie. Reconnaissons-le cependant, ce changement de regard sur la vie sociale constitue, pour nous sociologues, une véritable révolution copernicienne: comme les astronomes d'autrefois, nos prédécesseurs auraient été abusés par l'illusion que l'individuel «tournait autour» du social, alors que dans la réalité, ce serait le contraire! Mais ça change tout!

Cependant, cette évolution signifie-t-elle que les sociologues d'aujourd'hui s'interrogent sur la question de la liberté? Je n'en suis pas convaincu, car s'intéresser à l'individu, à l'acteur et au sujet n'implique

100. Je me suis inspiré ici, notamment, de la première partie de la thèse de doctorat d'Abraham Franssen: *La fabrique du sujet* (présentée à l'Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, ronéoté, 2002). J'ai longtemps travaillé avec Abraham Franssen: nous avons notamment mené plusieurs interventions sociologiques dans le secteur non marchand, réalisé une recherche et écrit un livre ensemble sur les jeunes (livre dans lequel a été conçue la première version de ce que nous avons appelé la «théorie de la gestion relationnelle de soi»); en outre, j'ai été le promoteur de sa thèse et il a participé à mon enseignement, qu'il a repris, en partie, lors de mon passage à l'éméritat. C'est dire qu'il a été pour moi – et est encore – un interlocuteur privilégié, avec lequel j'ai beaucoup appris. Il est aujourd'hui professeur de l'Académie Louvain, aux Facultés universitaires Saint-Louis, à Bruxelles.

pas forcément que l'on s'interroge sur la liberté : ce sont là, nous le verrons, des questions différentes.

Bref, le peu d'intérêt que la plupart des sociologues ont porté à cette question explique donc le choix des auteurs dont je me suis inspiré : Simmel, parce que sa conception du lien social fait intervenir l'indépendance du sujet ; Sartre, parce que sa pensée est avant tout une philosophie de la liberté et qu'elle a beaucoup influencé les sociologues ; Gurvitch parce qu'il a traité explicitement du problème des rapports entre les déterminismes et la liberté dans les conduites sociales ; et Touraine parce que, au moins dans la seconde partie de son œuvre, il a lancé le débat sur la question du sujet, et qu'il conçoit celui-ci comme une quête de liberté.

4.1 Georg Simmel¹⁰¹

C'est avec Simmel que la question de la liberté trouve enfin une place en sociologie – et c'est sans doute pour cette raison que sa pensée, longtemps négligée, retrouve aujourd'hui un écho chez les sociologues ! En effet, comme l'écrit très justement De Coster, « l'idée centrale qui sous-tend sa conception de la sociologie [...] est la lutte incessante entre l'individu, soucieux de préserver sa liberté en face des forces sociales de plus en plus écrasantes qui morcellent sa personnalité¹⁰² ». On connaît les thèmes préférés de Simmel : la ville, l'argent, la mode, la religion, le conflit... Ce sont là des cadres sociaux de l'action, des « formes sociales », dans lesquelles l'individu est engagé, qui peuvent l'attacher, l'aliéner, mais dont il peut aussi se détacher, qu'il peut changer, créer, et où il peut affirmer son autonomie dans les actions réciproques. Certaines de ces formes lui offrent d'ailleurs elles-mêmes la possibilité d'échapper à leur emprise : la ville est anonyme et réduit le contrôle social, l'argent libère de l'obligation de rendre, le conflit permet de se défendre contre la domination, et la mode est un moyen de se singulariser.

4.1.1 Que signifie « être libre » ?

Simmel s'intéresse d'abord au lien d'échange entre le prestataire et le bénéficiaire d'un bien ou d'un service. Si l'on compare l'esclave et le

101. Je vais me référer ici à un seul texte de Simmel, celui où il traite explicitement de « La liberté individuelle », dans *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987, chapitre IV, p. 345 à 444.

102. De Coster, *op. cit.*, p. 45.

serf au prolétaire, et celui-ci au travailleur indépendant, on voit bien, écrit-il, que le droit du bénéficiaire s'étend de moins en moins à la personnalité du prestataire : chez les deux premiers, ce droit s'étend à la personne entière, chez le second, à la force de travail, et chez le troisième, il se limite au produit lui-même, quelle que soit la manière dont il se l'est procuré. D'un régime d'échange à l'autre, le prestataire est de plus en plus libre. La liberté consiste donc, pour un individu, à limiter les droits des autres sur sa personne et, plus précisément, à objectiver ces droits, c'est-à-dire à réduire la relation à un échange d'objet, afin de «réaliser l'indépendance intérieure, ce sentiment d'être-pour-soi¹⁰³». «La liberté est avant tout l'indépendance par rapport à la volonté d'autres personnes¹⁰⁴», ce qui rend possible un «développement exclusif selon les lois de l'être propre¹⁰⁵».

Or, observe Simmel, cette indépendance a été fortement facilitée par l'introduction d'un médium monétaire, l'argent. Celui-ci, en effet, permet au prestataire et au bénéficiaire d'objectiver leur échange : le prestataire fournit l'objet et le bénéficiaire paie le prix convenu, un point c'est tout ! Ils ne sont tenus, au moins idéalement, par aucune autre obligation : ni reconnaissance, ni engagement pour le futur, ni soumission à des exigences arbitraires, ni contre-don d'aucune sorte... C'est un échange «pur», dans lequel les deux parties ont un intérêt équivalent, et au terme duquel personne ne doit rien à personne ; un échange qui n'est donc en rien, ni un «vol» (il n'y a pas d'obligation de donner), ni un «don» (il n'y a d'obligation de recevoir et de rendre)¹⁰⁶ ; c'est un échange dans lequel aucun ne peut profiter des faiblesses physiques ou morales de l'autre pour lui imposer des conditions. «Il est deux propriétés de l'argent qui, de ce point de vue, font apparaître l'échange de marchandises ou de prestations contre monnaie, comme le plus parfait de tous les échanges : c'est sa divisibilité et son "utilisabilité" sans limite¹⁰⁷». L'échange monétaire permet ainsi d'augmenter considérablement le

103. Simmel, *op. cit.*, p. 366.

104. *Ibid.*, p. 369.

105. *Ibid.*, p. 371.

106. Un échange marchand ne peut, à mon avis, être considéré comme entièrement libre que si le vendeur et l'acheteur ont le même degré de choix (si l'un est autant, ou aussi peu, obligé de vendre, que l'autre d'acheter). Et ce, quel que soit le bien ou le service concerné : par exemple, la force de travail vendue par l'ouvrier au patron ! Simmel, me semble-t-il, s'intéresse fort peu à l'énorme inégalité de choix dont bénéficie le second au détriment du premier ; d'ailleurs, on ne trouve pratiquement aucune référence à Marx dans son texte.

107. Simmel, *ibid.*, p. 357.

nombre de personnes avec lesquelles il est possible d'échanger, tout en diminuant la dépendance personnelle entre elles puisqu'elles sont interchangeables. « Nous sommes dédommagés de la multiplicité de nos dépendances par l'indifférence envers les personnes qui en sont les instruments et par la liberté d'en changer¹⁰⁸. » L'argent « favorise, par la neutralité objective de son essence, la suppression de l'élément personnel dans les interrelations humaines¹⁰⁹. » Et l'auteur de conclure : « nous avons là un des progrès les plus énormes qu'il ait été donné à l'humanité d'accomplir¹¹⁰. » L'individu est donc libre quand il est indépendant, c'est-à-dire quand ses partenaires sont interchangeables et lui sont indifférents.

Simmel s'intéresse ensuite aux liens de possession entre l'individu et l'objet. Ce qui importe, dit-il, dans cette possession, c'est l'usage que l'individu peut faire de l'objet et la jouissance qu'il peut en tirer. De ce point de vue, les caractéristiques particulières des objets (des terres, des immeubles, des outils) imposent au possesseur des contraintes et des limites plus ou moins fortes : « l'effet de la propriété sur le propriétaire détermine ce dernier à son tour¹¹¹ » ; « la liberté trouve sa limite dans la nature même de l'objet possédé¹¹². » Or, l'argent est l'objet de propriété avec lequel cette dépendance est minimale, puisqu'il permet d'acquérir n'importe quel objet, selon la jouissance et l'usage recherchés.

Le rapport à l'argent est donc libérateur, mais, précise Simmel, à condition de n'en avoir ni trop, ni trop peu ! « Seul l'argent peut donner, du moins au-dessous d'un seuil très élevé rarement atteint, pleine liberté... » L'auteur vise donc les « classes moyennes aisées » (les professions libérales, intellectuelles, administratives, artistiques, commerçantes) : celles qui disposent de juste assez d'argent pour n'avoir pas à s'en préoccuper. Cette analyse permet à Simmel de souligner un autre aspect important de la liberté : la dissociation de l'être et de l'avoir. L'argent, à bonne mesure, permet à l'individu d'être indépendant de ses possessions – notamment en payant des employés pour les gérer – et de se définir davantage par ce qu'il est que par ce qu'il a. « C'est par cette dissociation capitale que l'économie monétaire aide à réaliser une notion de liberté méritant considération¹¹³. »

108. *Ibid.*, p. 365.

109. *Ibid.*, p. 364.

110. *Ibid.*, p. 355.

111. *Ibid.*, p. 378.

112. *Ibid.*, p. 401.

113. *Ibid.*, p. 383 à 385.

Ainsi, être libre, c'est être indépendant, d'une part, des autres et, d'autre part, de ses possessions. Autrement dit, c'est pouvoir agir conformément à son être, à sa nature. « Cette façon de considérer la liberté s'affranchit d'une certaine philosophie rationaliste et, en particulier, de l'idéalisme kantien¹¹⁴. » Cela implique – contrairement à ce que voudrait la philosophie morale – de ne pas être contraint d'agir selon la Raison, puisque tout l'être ne s'y réduit pas. « La sensibilité, elle aussi, est "libre" lorsqu'elle ne se trouve plus reliée aux normes de la raison, ni donc ligotée par celle-ci¹¹⁵. » Agir « selon sa nature » reviendrait donc à rechercher son intérêt – sans s'interroger toutefois sur l'origine de celui-ci. On peut « donner raison à l'égoïsme philosophique, selon lequel nous sommes absolument incapables d'agir autrement que dans notre propre intérêt et pour notre plaisir personnel¹¹⁶ ».

4.1.2 *Quels sont les processus et les conditions qui favorisent la liberté ?*

À en juger par les innombrables exemples sur lesquels Simmel prend appui – et qu'il va chercher aussi bien dans l'Antiquité, au Moyen Âge, dans les Cités marchandes..., que dans l'ère industrielle capitaliste –, la liberté individuelle est, à ses yeux, un bienfait de la modernité. Cette évolution vers une plus grande liberté est observable dans tous les champs de la vie commune où la modernité régit les relations des humains entre eux et avec les choses. Simmel l'observe dans les relations de travail, bien sûr, mais aussi dans la citoyenneté démocratique et dans le contrat social qu'elle implique. Chaque individu est reconnu, devant la loi, comme formellement égal à un autre, quelles que soient ses possessions, sa position sociale ou ses relations, et la solidarité s'instaure par un système d'impôts personnalisés, calculés sur les revenus individuels : « ce moulage toujours plus étroit de l'impôt sur la situation personnelle, qui se produit avec l'extension de l'économie monétaire, signifie une liberté croissante de la personne¹¹⁷ ».

Cette condition générale déclenche partout un processus de séparation entre la personne et les choses, entre l'être et l'avoir, entre l'objectif et le subjectif, qui est la caractéristique majeure de la modernité. Ainsi, la complexification croissante de la division du travail produit d'innom-

114. De Coster, *op. cit.*, p. 55.

115. Simmel, *op. cit.*, p. 386.

116. *Ibid.*, p. 411.

117. *Ibid.*, p. 390.

brables organisations et institutions, qui fonctionnent selon des logiques objectives, autonomes de celles, subjectives, des individus, permettant ainsi l'indépendance de ceux-ci¹¹⁸. Or, sans la médiation de l'argent, cette séparation de l'objectif (avoir) et du subjectif (être) serait impossible. Celui-ci, en effet, permet d'éloigner, dans la subjectivité, mais aussi dans l'espace, l'être de la personne et son avoir. Par exemple, l'actionnaire, le créancier, le rentier, le grand propriétaire comptent sur d'autres personnes pour gérer leurs affaires, qui fonctionnent selon leurs exigences internes, et ils peuvent ainsi organiser leur vie comme ils l'entendent : leur argent travaille pour eux !

Mais, direz-vous, ce qui est vrai pour ceux qui sont (moyennement) riches, l'est-il aussi pour ceux qui le sont (beaucoup) moins ? Oui, selon Simmel, même s'il y met quelques nuances ! Le contrat du «travailleur libre» met fin à toutes les formes de subordination personnelle : celle du servage, mais aussi celle du compagnonnage dans les corporations de métier. Même s'il y a exploitation de la force du travail du prolétaire dans les rapports de classes, explique Simmel, ceux-ci «n'en contiennent pas moins un élément de liberté, la subordination n'étant plus de nature subjective et personnelle, mais technique¹¹⁹». Et ceci est plus vrai encore dans certaines modalités du salariat qui réduisent la précarité : l'achat de la «marchandise travail¹²⁰» contre un salaire fixe (et non aux pièces), le contrat à durée indéterminée, les garanties contre le licenciement, la sécurité sociale, le statut des fonctionnaires¹²¹. Simmel reconnaît pourtant que la liberté a un prix : «conformément à la règle, qui vaut bien au-delà du politique, là où il y a liberté, il y a aussi impôt à payer : les vicissitudes du salaire monétaire sont l'impôt que paye le travailleur pour la liberté que ce salaire lui procure ou lui prépare¹²²».

118. Comme nous allons le voir plus loin, Sartre en tire exactement la conclusion inverse : le pratico-inerte et les institutions sont les sources majeures de l'aliénation.

119. Simmel, *ibid.*, p. 416.

120. Qui, pour Marx, est pourtant la clé de l'exploitation du travailleur et la pierre angulaire de sa théorie de la plus-value.

121. Bref, toutes les victoires du mouvement ouvrier sont des acquis de liberté, ce qui explique bien pourquoi les syndicats se sont battus pour ces enjeux : réduction du temps de travail, hausse des salaires, amélioration des conditions de travail... De ce point de vue, les changements actuels dans l'organisation du travail et dans le marché de l'emploi, en y réintroduisant la précarité, constituent un net recul de la liberté, d'autant plus pervers qu'ils s'accompagnent d'une valorisation de l'individu et sa subjectivité.

122. Simmel, *op. cit.*, p. 421.

4.2 Jean-Paul Sartre¹²³

La liberté qui intéresse Sartre est exactement celle qui nous occupe ici : elle concerne les formes de la socialité. Elle peut, en effet, transformer les individus isolés de la série en membres d'un groupe en fusion, et ce, en un éclair¹²⁴ ; après quoi, elle s'éteint peu à peu, et ils se relient entre eux, d'abord par le serment (groupe assermenté), puis par la fonction (groupe organisé), enfin par le pouvoir (groupe institutionnalisé) et finissent par retourner à la socialité sérielle. Telles sont les cinq formes de la socialité qui vont nous intéresser ici.

Mais, auparavant, un bref rappel de la conception générale du monde selon Sartre n'est certes pas inutile. Pour lui, la réalité (matérielle, sociale, individuelle) est entièrement dialectique¹²⁵. À la base, on trouve, d'un côté, le monde matériel inorganique, caractérisé par la rareté : il n'y a pas assez de biens pour tout le monde ! De l'autre, le monde humain – matériel lui aussi – est fait d'individus, caractérisés par leurs besoins. Entre rareté et besoin, il y a un rapport de complémentarité (un objet n'est un « bien » que parce qu'il répond à un besoin culturel, et un « besoin » n'est ressenti comme tel dans le vécu que parce qu'il existe un bien rare susceptible de le satisfaire) et de contradiction (un bien n'est rare, et donc un besoin n'est insatisfait, que parce que ce bien est inégalement approprié et réparti). La contradiction entre les deux engendre forcément une tension entre les individus, une lutte, une violence, donc des inégalités et du pouvoir politique : certains ont la capacité de définir les excédentaires, d'autres... sont les excédentaires ! Il en va ainsi forcément, parce que la rareté, du moins dans ce monde-ci, est indépassable. « Tant que le règne de la rareté n'aura pas pris fin, il y aura, dans chaque homme et dans tous, une structure inerte d'inhumanité, qui n'est rien

123. Pour m'introduire à la pensée si complexe de Jean-Paul Sartre, je me suis beaucoup servi des travaux de mon excellent ami – hélas, trop tôt disparu – Hernan Pozo. Il a présenté, à l'Université catholique de Louvain, une remarquable thèse de doctorat en sciences politiques, intitulée : *Liberté et pouvoir politique dans la pensée de Sartre. Une lecture de la « Critique de la raison dialectique »* (Louvain-la-Neuve, 1981, texte ronéoté, 585 p.). Je dois beaucoup à Hernan Pozo, non seulement à sa généreuse amitié, mais aussi à tout ce qu'il m'a appris au cours de nos innombrables discussions.

124. « La liberté a fondu sur moi comme la foudre », dit Oreste. Voir J.-P. Sartre, *Les mouches*, p. 210, dans *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2005.

125. Dialectique ? Toute réalité est composée de termes à la fois complémentaires et opposés : chaque terme ne peut exister (être ce qu'il est) sans l'autre, et pourtant ils cherchent à se détruire réciproquement. La lutte des contraires (la contradiction) imprime à la réalité un mouvement de complexification croissante : toute accumulation de changements quantitatifs finit par déboucher sur une rupture qualitative.

d'autre, en somme, que la négation matérielle en tant qu'elle est intériorisée¹²⁶. »

Pour tenter de satisfaire leurs besoins, les individus s'engagent dans une double praxis¹²⁷, dirigée, d'une part, vers la matière inerte (ils inventent des outils, de la matière ouvrée, pour produire davantage de biens) et, d'autre part, vers la vie sociale (ils inventent des formes instituées de division du travail et de contrôle des besoins, garanties par un pouvoir politique). Entre la praxis des individus et leurs propres œuvres, un rapport dialectique s'instaure : la praxis produit ces objets ouvrés et ces institutions, mais ceux-ci se retournent contre elle, l'affecte d'inertie, l'objective, la réifie. Cette tension conditionne les formes de la socialité humaine, par lesquelles les individus entrent en relation entre eux. C'est dans ces formes de socialité que le sort de la liberté se joue : c'est là que la praxis a affaire à l'aliénation, donc c'est là aussi que se déroule la lutte pour la liberté.

4.2.1 *Que signifie «être libre»?*

Je crois qu'un homme peut toujours faire quelque chose de ce qu'on a fait de lui. C'est la définition que je donnerais aujourd'hui de la liberté : ce petit mouvement qui fait d'un être social totalement conditionné, une personne qui ne restitue pas la totalité de ce qu'elle a reçu de son conditionnement¹²⁸.

Pour comprendre ce qu'est la liberté et quel est son ressort, il faut d'abord comprendre comment les objets pratico-inertes et les institutions l'enlèvent à l'individu, comment ils l'aliènent. Cette aliénation provient, selon Sartre, de l'interférence (de la médiation) de ces objets et de ces institutions sur les formes de la socialité. Toute la question est donc de savoir comment ces médiations, en affectant la socialité, limitent, réduisent ou anéantissent la liberté ou, parfois au contraire, la favorisent.

Médiations et aliénation

Comment la médiation du pratico-inerte aliène-t-elle ? Les objets matériels – même s'ils satisfont aussi leurs besoins ou allègent leur travail

126. Sartre, *Critique...*, *op. cit.*, p. 207.

127. Praxis ? Activité volontaire (individuelle ou collective) par laquelle l'être humain change la réalité (matérielle et sociale) qui l'entoure ; donc, par laquelle il lutte contre l'aliénation que cette réalité lui impose, par laquelle il s'engage dans la dialectique entre l'individu et cette réalité.

128. Sartre, dans Pozo, *op. cit.*, p. 117.

– aliènent les individus en leur imposant des exigences physiques et techniques. En effet, elles introduisent de l'altérité dans chaque individu, qui ne peut donc être entièrement lui-même, puisqu'il est, en partie, objectivé par l'«Autre¹²⁹», par l'intermédiaire, ici, de la matière: «à travers la matière, c'est l'homme comme Autre qui affirme sa prééminence sur l'homme¹³⁰». Par exemple, le consommateur est manipulé dans ses besoins et ne contrôle plus les conséquences de sa consommation; le travailleur est mis au travail par des machines, perd le contrôle des fruits de son travail et sa solidarité avec les autres est rompue...

À ce niveau paraissent les fondements réels de l'aliénation: la matière aliène en elle l'acte qui la travaille¹³¹; Tout objet produit me présente son «mode d'emploi» comme un ordre [faites ceci ou cela, ne faites pas ceci ou cela]. Le mode d'emploi devient un discours inerte, ce qui veut dire qu'il participe à l'inertie de la matière¹³². [...]

Le champ pratico-inerte est le champ de notre servitude, et cela signifie [...] l'asservissement réel aux forces «machinées» et aux appareils «antisociaux»; cela veut dire que tout homme lutte contre un ordre qui l'écrase réellement et matériellement dans son corps¹³³.

Voyons maintenant comment la médiation des institutions, elle aussi, est source d'aliénation. Dans un contexte de besoins insatisfaits,

la simple existence de chacun est définie, par la rareté, comme un risque constant de non-existence pour un autre et pour tous. Mieux encore, ce risque constant d'anéantissement de moi-même et de tous, je ne le découvre pas seulement chez les Autres, mais je suis moi-même ce risque en tant qu'Autre, c'est-à-dire en tant que désigné avec les Autres comme excédentaire possible par la réalité matérielle de l'environnement¹³⁴.

La rareté impose aux collectifs de mettre en place des instances de division sociale du travail et de contrôle politique de leurs membres. Dès lors, le pouvoir politique est toujours un conflit entre deux libertés: «la politique, quelle qu'elle soit, est une action menée en commun par

129. Autre? Tout ce qui s'impose à l'individu par les autres, ce qui lui vient du dehors de lui-même, ne lui appartient pas, l'objective. L'altérité «désigne le passage de “mon action pour moi” à “une autre action pour un autre”» (Pozo, *op. cit.*, p. 108).

130. Sartre, *op. cit.*, p. 254.

131. *Ibid.*, p. 244.

132. Sartre, dans Pozo, *op. cit.*, p. 241.

133. Sartre, *op. cit.*, p. 369.

134. *Ibid.*, p. 206.

certains hommes, *contre* d'autres hommes. [...] En d'autres termes, c'est une capacité de définir les excédentaires», ou encore «la capacité de légiférer sur la vie et la mort des membres de la société¹³⁵». Ce pouvoir est source d'aliénation, car il est intériorisé – au cours de leur socialisation – par les individus qui s'y soumettent et renoncent à leur liberté.

Liberté et formes de la socialité

Voyons maintenant comment ces médiations interfèrent sur les formes de la socialité entre les individus, pour les composer de différentes manières, qui favorisent ou aliènent plus ou moins leur liberté.

*La socialité inerte ou sérielle*¹³⁶

Considérons d'abord la socialité la plus affectée par ces médiations, celle dont la praxis est la plus aliénée par elles, et donc la moins libre. C'est celle des groupements que Sartre appelle des collectifs ou, plus habituellement, des séries. Il s'agit d'un rassemblement humain non actif, caractérisé par sa passivité, dont les membres ne sont unis entre eux que de l'extérieur, par un objet pratico-inerte. Les individus n'ont rien d'autre en commun que les liens qui les unissent à cet objet qui définit leur seul intérêt commun¹³⁷ : prendre un autobus, regarder la télévision, écouter la radio, faire tourner un machine, consommer les produits d'un supermarché, fuir un immeuble en feu, un tremblement de terre, une éruption volcanique, suivre une mode (quelle qu'elle soit), se procurer des objets technologiques dont la publicité crée le besoin, se partager les biens laissés par un défunt..., ou aller déposer un bulletin de vote dans l'urne ! Les relations entre les membres de la série sont purement quantitatives : ils se juxtaposent, s'additionnent, se mettent en rang, en file (et prennent un numéro !). Aussi ne forment-ils qu'une somme, dans l'altérité, la solitude et l'impuissance : «L'impuissance subie est le mastic de la sérialité¹³⁸.»

Cette sérialité, «médiée» par les objets pratico-inertes, fait de ces individus aliénés une «matière première» entièrement disponible pour

135. Pozo, *op. cit.*, p. 92 à 96.

136. L'exemple classique est celui des voyageurs réunis à l'arrêt de l'autobus ou sur le quai de la gare. Mais ils ne sont qu'une métaphore de ceux auxquels Sartre pense vraiment : les individus atomisés dans la masse, l'ensemble des téléspectateurs, des consommateurs, des citoyens, des travailleurs... atomisés et isolés.

137. L'intérêt, pour Sartre, est ce qui caractérise le lien sériel : «C'est l'être-tout-entier-hors-de-soi-dans-une-chose, en tant qu'il conditionne la praxis comme impératif catégorique» (Sartre, *op. cit.*, p. 261 ; Pozo, *op. cit.*, p. 377).

138. Sartre, *op. cit.*, p. 325.

le pouvoir politique. Qu'il s'agisse d'un leader charismatique, qui leur propose un modèle d'idéalisation, d'un pouvoir bureaucratique entièrement anonyme ou, encore, d'un régime totalitaire, ils sont disposés à se soumettre, tant à la mystification idéologique qu'à la répression violente des détenteurs du pouvoir. Ainsi, les deux sources de l'aliénation se combinent et se renforcent pour reproduire la socialité sérieuse.

*Le groupe en fusion*¹³⁹

Examinons maintenant la médiation positive, celle qui n'aliène pas la praxis des individus dans leurs relations entre eux, et leur permet aussi la plus grande liberté possible. « La liberté individuelle, qui s'aliène dans le pratico-inerte et qui s'additionne à d'autres libertés aliénées dans la série, peut être reconquise au niveau du groupe. Ainsi, la liberté collective devient en quelque sorte la condition de la liberté individuelle¹⁴⁰. » Pour cela, il faut que la série se transforme en groupe en fusion, que Sartre appelle le « premier moment de la socialité active ». Voyons en quoi elle consiste.

D'abord, si le groupe en fusion se définit bien contre la série, il se construit pourtant sur la base de celle-ci¹⁴¹ : c'est elle qui se rompt, se déchire et « accouche » d'un groupe, « par l'éclair d'une praxis commune¹⁴² » d'une ou plusieurs parties de ses membres.

Sans parler ici des conditions et des processus du surgissement d'un tel groupe – que j'examinerai plus loin –, il faut pourtant signaler qu'il ne peut se constituer que sous une menace externe imminente, un besoin vital, un danger inéluctable, un péril immédiat de mort¹⁴³ : en juillet

139. Les exemples analysés par Sartre sont des mouvements révolutionnaires : les sans-culottes (1789), les communards (1871), les soviets (1917), les résistants (1944), les soixante-huitards (1968).

140. Pozo, *op. cit.*, p. 169.

141. Alors que la série fait penser à la masse, on ne doit pas confondre le groupe en fusion avec la foule. Celle-ci est une masse activée, généralement par un leader charismatique, chef d'un groupe institué, qui cherche à élargir sa base d'appui en recrutant des individus ou des groupes sérialisés. Il me paraît possible cependant que certaines foules évoluent vers le groupe en fusion plutôt que vers le groupe institué, du moins si certaines conditions sont réunies. La différence entre foule et groupe en fusion n'est cependant pas facile à établir, quand les deux se mêlent sur le terrain.

142. Sartre, *op. cit.*, p. 384.

143. On constate cependant que de tels groupes peuvent se constituer aussi pour affronter une rareté moins grave et un danger moins vital (il n'y avait pas « danger de mort » en mai 1968 en France) ; l'absence de sens, l'absurdité du monde, le joug de la domination sont aussi des dangers. Sartre a lui-même reconnu cette distinction (Pozo, *op. cit.*, p. 537). En outre, on doit se demander aussi si c'est bien le danger lui-même qui est à l'origine de

1789, le peuple de Paris est encerclé par les soldats du roi ; en août 1944 par les canons allemands. Cette menace a parfois pour effet de dissoudre la sérialité, en inversant le rapport d'une partie au moins de ses membres aux deux médiations qui les aliènent. Ce sont les effets de cette inversion sur la socialité qu'il nous faut saisir.

Voyons d'abord l'inversion du rapport aux objets matériels. Le peuple de Paris est marqué par la rareté de biens alimentaires : la famine le menace. Mais voici qu'en l'encerclant l'armée du roi crée une nouvelle rareté, bien plus vitale et plus urgente : celle des armes pour défendre leur vie. Ce péril engendre d'abord une panique, qui est toujours l'expression d'une socialité sérielle : on crie, on court, on se rassemble, chacun fait ce que font les Autres. Pourtant, c'est déjà, pour chacun, « une totalisation en lui de la population parisienne, par le coup de sabre ou par le coup de fusil qui l'exterminera¹⁴⁴ ». D'où le pillage des armureries de la ville, et l'idée de s'emparer des armes de la Bastille. Or, cet acte de s'armer pour défendre sa vie implique une inversion du rapport à l'objet inerte. En effet, au lieu que ce soit l'objet qui impose ses exigences à l'individu (comme c'est le cas avec les biens alimentaires), c'est celui-ci qui impose ses exigences à l'objet : l'arme est ici le moyen d'une fin de libération ; le peuple de Paris s'est armé contre le roi. Se procurer des armes est un acte qui attaque le mal à la racine, qui prétend en finir avec le « système », avec le pouvoir à l'origine de l'aliénation, qui ne vise pas seulement à résoudre le problème d'un individu ou d'une famille (comme celui de chercher de la nourriture), mais s'en prend à la cause de la privation elle-même et engage les individus dans une cause collective. C'est pour cette raison qu'il s'agit d'un acte de liberté.

Cette première inversion se combine à une seconde ; en fait, les deux sont contenues dans le même acte : le pouvoir institué – le roi et son armée – est clairement identifié comme responsable du mal et désigne les ennemis à détruire. À cela s'ajoute que le Comité permanent des électeurs du tiers état¹⁴⁵, au lieu de « représenter » le peuple, l'a trahi¹⁴⁶.

l'unité du groupe en fusion. Une recherche sur les conditions de l'action collective (voir *Pour une sociologie relationnelle*, *op. cit.*, 1992, chap. V) m'avait convaincu que c'est l'espoir, plutôt que la privation, qui stimule le mieux la constitution d'un groupe solidaire : l'espoir de voir s'améliorer les conditions matérielles et sociales de vie d'une catégorie d'individus sérialisés ou, au contraire, leur espoir de parvenir à empêcher la détérioration de ces conditions. Cette hypothèse s'appliquerait bien aux exemples préférés de Sartre.

144. Sartre, *op. cit.*, p. 388.

145. Sartre les appelle les « électeurs de Paris ». Albert Soboul précise qu'il s'agit d'un comité permanent, créé le 12 juillet (*La Révolution française*, Paris, Gallimard, 1981, p. 152).

146. A. Soboul fait allusion à cette trahison : « Il s'agissait en fait d'une milice *bourgeoise*, destinée à la défense de tous les possédants, non seulement contre les excès du pouvoir royal et de

Cette duperie n'a fait que renforcer la colère des parisiens, leur unité et leur volonté de liberté. «Chacun réagit d'une manière nouvelle : ni en tant qu'individu, ni en tant qu'Autre, mais comme incarnation singulière de la personne commune¹⁴⁷.»

Ainsi, le groupe en fusion se forme par l'inversion de l'effet des médiations qui prévalent dans la série, constituant ainsi une unité spontanée, rejetant l'aliénation : chacun, reniant la part de l'Autre qu'il porte en lui, devient à la fois pleinement lui-même, et le même que chaque autre. Le groupe en fusion se fait «communauté, en ressentant comme commun le besoin individuel et en se projetant dans l'unification interne d'une intégration commune vers des objectifs qu'elle produit comme communs¹⁴⁸». Autrement dit, en tant que membre du collectif (par exemple, comme habitant du quartier), chaque individu est menacé comme les autres, et ses finalités particulières – ce qui fait de lui un tiers pour les autres – passent, au moins pour un temps, au second plan par rapport à celles du groupe : le danger commun fait que le tiers saisit son propre objectif comme étant le même que celui des autres. «Dans le cadre de cette tâche nouvelle, chaque tiers, en tant que tel, poursuit en lui-même la dissolution de son être sériel, en libre activité commune¹⁴⁹.» Dans un groupe en fusion de cent hommes, «chacun est le centième de l'Autre¹⁵⁰». En conséquence, le groupe en fusion n'a pas de hiérarchie, ni de chef : le tiers régulateur est tout le monde et personne ; les mots d'ordre peuvent émaner de chacun. «Qui obéirait ? Et à qui ? Ce n'est rien d'autre que la praxis commune, devenant, dans un tiers, régulatrice d'elle-même, chez moi et chez tous les autres tiers, dans le mouvement d'une totalisation qui me totalise avec tous¹⁵¹.»

Le groupe assermenté

Le groupe en fusion ne saurait subsister comme tel une fois que son objectif est atteint ou manqué, ou bien si le danger est passé. Il est praxis, donc il doit agir pour exister, et il faut que le danger soit là pour qu'il agisse. Dès lors, pour que le groupe continue d'exister, il faut l'entretenir volontairement : il devient un «groupe de survivance». Il attend la

ses troupes réglées, mais tout autant contre la menace des catégories sociales jugées dangereuses» (*op. cit.*, p. 152).

147. Sartre, *op. cit.*, p. 391.

148. *Ibid.*, p. 385.

149. *Ibid.*, p. 401.

150. *Ibid.*, p. 405.

151. *Ibid.*, p. 408.

reprise éventuelle des hostilités, il se pose pour soi, il «se fait le moyen d'une action future, en devenant lui-même son objectif immédiat¹⁵²». Bien sûr, on récompense, on congatule, on gratifie, on commémore, on visite les lieux de combats, on entretient la flamme, mais... cela ne peut pas durer bien longtemps !

Comment fait le groupe pour éviter d'être rongé par l'inertie et de voir ses membres retomber rapidement dans la socialité sérielle ? La solution consiste à introduire une médiation nouvelle, qui n'était pas nécessaire à l'unité du groupe en fusion : le serment. Chacun prend l'engagement moral et formel de rester loyal envers les autres, de ne pas trahir, de ne pas désertier, de traiter les autres comme ses frères, comme il le faisait avant. Chacun donne ainsi aux autres une garantie contre une tentation qu'il sent se développer en lui-même, qui pourrait être fatale pour tous si l'ennemi revenait. Chacun jure sincèrement et librement de limiter sa liberté individuelle, pour protéger le groupe contre le retour de l'Autre et du tiers. «Le serment apparaît ainsi comme une garantie contre l'imprévisibilité de la liberté¹⁵³.» En jurant, chacun se protège aussi contre lui-même : il s'engage à ne pas trahir, il accepte d'avance la sanction ; mieux, il demande, il exige qu'on le punisse, s'il devait trahir. «Jurer, c'est dire en tant qu'individu commun : je réclame qu'on me tue si je fais sécession¹⁵⁴.» Il faut donc qu'il y ait des sanctions, car la liberté ne se limite pas d'elle-même.

Dès lors, l'Autre est déjà réintroduit dans le groupe. Car chacun se doit de prêter serment, à moins de laisser planer un doute sur ses intentions, qui ne saurait être toléré, ni par les autres, ni par lui-même. Cependant, le groupe n'en revient pas pour autant à la sérialité. «En somme, le tiers reste pour moi le même : il fait librement ce que je fais quand je le fais.» Ce n'est pas non plus un retour de l'aliénation par le pratico-inerte, car ce sont «les agents [qui] sont eux-mêmes l'inertie inorganique¹⁵⁵». Pourtant, le groupe assermenté glisse déjà vers la sérialité, ne serait-ce que par les nouveaux effets de la peur. Le groupe en fusion reposait aussi sur la peur, mais c'était celle de l'ennemi ; dans le groupe assermenté, cette peur est celle de la liberté de ses propres membres. Dès lors, «le groupe, comme action sur soi, au niveau de la

152. *Ibid.*, p. 435.

153. Pozo, *op. cit.*, p. 237.

154. Sartre, *op. cit.*, p. 448-449.

155. *Ibid.*, p. 444.

survivance, ne peut être que coercitif¹⁵⁶». Cette coercition est ce que Sartre appelle la Terreur¹⁵⁷ :

elle se présente, concrètement comme un ensemble de moyens réels (acceptés par tous, pour chacun et pour tous) de faire régner dans le groupe la violence absolue sur ses membres. [...] L'essentiel dans cette transformation réside dans le *danger de mort* que chacun court en tant qu'agent possible de dispersion. [...] Chacun apparaît donc à la fois comme la victime, le bourreau et le juge, selon les circonstances¹⁵⁸.

Et, même quand la terreur s'abat sur l'un d'entre eux, «cette violence d'extermination reste un lien de fraternité entre les lyncheurs et le lynché, en ce sens que la liquidation du traître se fonde sur l'affirmation positive qu'il est homme du groupe¹⁵⁹».

Le groupe organisé

L'organisation apparaît avec la répartition des tâches : elle introduit une nouvelle médiation, celle de la différenciation fonctionnelle. La fonction peut, en effet, devenir plus importante que la personne qui l'accomplit : celle-ci appartient alors au groupe parce que le rôle qu'elle y remplit lui est utile, mais elle devient interchangeable, ce qui n'était pas le cas des «frères» dans les formes de socialité précédentes. C'est la fonction qui choisit l'individu, selon ses aptitudes personnelles, et non l'inverse ; cependant, chaque fonction fait appel à ses qualités, à ses compétences, à ses initiatives personnelles, et elle n'implique pas seulement des devoirs, mais aussi des droits.

Y a-t-il, dans ce cas, retour des médiations et de l'aliénation ? Oui, si l'on considère que «le sens de sa praxis échappe à l'agent [...], elle ne trouve plus en elle-même sa justification finale, elle est subordonnée à l'entreprise totale». Non, si l'on pense que «ce qui relie l'un à l'autre, c'est la libre praxis individuelle, qui actualise le pouvoir du groupe et objective la praxis commune¹⁶⁰». Oui, si l'on ne voit que la face interne de l'organisation : la distribution des tâches, en limitant les prérogatives de chaque fonction, réintroduit le tiers (chacun s'occupe de ses affaires et défend sa place, son rôle, son statut dans la structure), l'Autre est alors

156. *Ibid.*, p. 448.

157. Terreur ? «La Terreur [...], c'est la violence de la liberté commune, contre la nécessité, en tant que celle-ci n'existe que par l'aliénation de quelque liberté» (Sartre, *op. cit.*, p. 448).

158. Pozo, *op. cit.*, p. 247.

159. Sartre, *op. cit.*, p. 454.

160. Pozo, *op. cit.*, p. 280-281.

dedans et désunit le groupe ; non, si on tient compte de sa face externe : le groupe a des objectifs communs, l'Autre reste dehors, il est l'ennemi, le concurrent, l'adversaire, qui totalise le groupe, et la différenciation fonctionnelle est produite par le groupe lui-même, en vue de ses objectifs et de ses échanges. Bien entendu, il y a des degrés dans l'articulation des deux faces de l'organisation : si la face interne domine, elle peut devenir une bureaucratie, repliée sur la hiérarchie de ses fonctions et sur ses règlements ; si c'est la face externe, elle peut même être entièrement autogérée et se rapprocher du groupe assermenté ; entre les deux se situeraient les entreprises, les administrations, dans lesquelles sont engagés des individus qui en partagent plus ou moins les finalités, tout en ayant aussi d'autres intérêts.

Mais, pour Sartre, il n'y a pas de hiérarchie dans le groupe organisé, ce qui semble indiquer qu'il songe plutôt à un groupe autogéré, régit par l'interdépendance librement acceptée de ses membres, où chacun est à l'autre ce que l'autre est à lui, où chacun accomplit sa fonction pour que l'autre puisse remplir la sienne. Cependant, s'il n'y a pas de hiérarchie, il y a déjà des « tiers organisateurs » ou « régulateurs », qui structurent le groupe. Mais « l'organisateur décide en tant qu'il est le même que l'organisé, et l'organisé assume la décision en tant qu'il est le même que l'organisateur¹⁶¹ ». Ainsi, la socialité du groupe organisé se situe bien à égale distance du groupe en fusion et du collectif sériel : il est déjà affecté par l'inertie, par la passivité, « il a perdu sa pureté abstraite, mais il garde son efficacité et sa structure d'intériorité¹⁶² ».

Le groupe institutionnalisé

La praxis est d'abord individuelle, et jamais l'individu ne se laisse dissoudre totalement dans le groupe : il garde sa souveraineté. « Celle-ci est la liberté même en tant que projet, dépassant et unifiant les circonstances matérielles qui l'ont suscitée et [...] il n'y a aucun moyen de l'ôter à chacun, si ce n'est [par] la destruction de l'organisme lui-même¹⁶³. » L'homme est souverain. On voit s'affirmer ici une tension, qui était déjà en germe dans le groupe organisé, entre la praxis du groupe et celle de l'individu. Le groupe s'institutionnalise quand le tiers régulateur, renversant ses priorités, en vient à exercer sa souveraineté individuelle sur le

161. Sartre, *op. cit.*, p. 498. (La devise du *sub-comandante* Marcos et des autres dirigeants de l'EZLN (l'Armée zapatiste de libération du Chiapas) est *Obedecer mandando*, « Obéir en commandant ».)

162. *Ibid.*, p. 538.

163. *Ibid.*, p. 563-564.

groupe lui-même, plutôt qu'avec le groupe sur l'ennemi; quand, pour lui, l'Autre n'est plus hors du groupe, mais dedans. Ce renversement s'opère par une médiation nouvelle, la hiérarchie: «l'organisation se transforme en hiérarchie, les serments donnent naissance à l'institution¹⁶⁴». Le tiers devient le chef, ce qui implique la négation de la liberté des autres. Le chef reste membre du groupe, mais, en même temps, il lui devient extérieur, et il le totalise en le réifiant; le groupe devient un objet, un ensemble de fonctions et ressources matérielles pratico-inertes. Ce processus s'accompagne d'une montée des conflits, que le chef gère en consolidant son pouvoir: il s'approprie l'usage de la terreur et en dévie le sens, il devient le «tiers indépassable», celui qui détient la capacité de désigner et d'éliminer les excédentaires¹⁶⁵. Dès lors, la praxis de ses membres ne peut plus changer l'institution: «Dans ce milieu, le lien qui s'établit entre les membres du groupe est celui de la méfiance réciproque et de la réciprocité d'impuissance. [...] Celui qui propose un changement est un traître en puissance, car il laisse entrevoir sa liberté et, par là, la possibilité de faire éclater le groupe¹⁶⁶.»

Ce n'est cependant pas encore un retour complet à la sérialité (un lien entièrement fondé sur un objet pratico-inerte extérieur): le chef tend à s'installer en tant que «tiers indépassable», mais il ne peut pas s'y imposer complètement. En effet, «l'institution présente ce caractère contradictoire d'être une praxis et une chose¹⁶⁷». Et, comme praxis, elle conserve, malgré les contre-finalités qui s'y sont introduites, une fin commune, un sens téléologique, des objectifs, une utilité parmi les autres institutions. Aussi longtemps que le chef est un membre du groupe, produit par lui, et qu'il y remplit une fonction de régulation, son pouvoir n'est que l'expression d'une quasi-souveraineté, qui doit être légitimée par son autorité. En outre, une autre différence essentielle subsiste: le groupe institué est aliéné à un homme, alors que la série est aliénée à des objets pratico-inertes. Mais, si la contrainte se relâche, «les individus retournent à une dispersion moléculaire, qui les sépare plus encore que l'altérité antérieure¹⁶⁸», c'est-à-dire à la sérialité. L'État est celui qui,

164. *Ibid.*, p. 567.

165. Dans *Le diable et le bon Dieu*, Sartre fait dire à Goetz, quand il prend le commandement d'une armée de paysans: «Proclamez sur l'heure qu'on pendra tout soldat qui tentera de désertir. [...] Nous serons sûrs de la victoire quand vos hommes auront plus peur de moi que de l'ennemi» (Sartre, cité par Pozo, *op. cit.*, p. 245).

166. Pozo, *op. cit.*, p. 339.

167. *Ibid.*, p. 338.

168. Sartre, *op. cit.*, p. 601.

d'une part, régule et unifie les groupes institués (il détient l'autorité que Sartre considère comme le pouvoir sur tous les pouvoirs) et d'autre part, exerce sa praxis sur les séries pour leur imposer le pouvoir des institutions. Sa capacité d'être obéi se fonde sur l'impuissance des séries.

Telles sont les cinq formes de socialité distinguées par Sartre. Il importe de préciser qu'elles peuvent coexister, avec des tensions entre elles, dans un même collectif. Le cas de la classe ouvrière, à laquelle Sartre consacre toute son attention, illustre bien cette proposition. L'ensemble des prolétaires, qui se ressemblent par la position qu'ils occupent dans les rapports sociaux de production, forment l'exemple typique de la série, totalisée de l'extérieur par la matière ouvrée et par le pouvoir d'exploitation de la bourgeoisie. Mais, au sein de ce collectif, peuvent éclater des groupes en fusion, qui tenteront de durer par le serment, puis par l'organisation, qui donneront naissance à ces groupes institués que constituent les syndicats, qui s'efforceront de mobiliser la série.

La logique de la typologie des formes de socialité proposée par Sartre n'est pas facile à élucider. Il me semble que le critère principal est le rapport entre les fins communes et les fins particulières des groupes. En effet, qu'est-ce qui peut amener les membres d'un groupe à faire passer les fins communes avant leurs fins particulières? C'est, semble-t-il, la force intégratrice de la praxis, de l'action, de la Cause dans laquelle ils sont engagés: ce n'est qu'alors, en effet, que chacun devient le même que chaque autre, une incarnation singulière du groupe. Or, cela n'est possible qu'aussi longtemps que le groupe est en fusion; par la suite, l'unité du groupe peut être maintenue artificiellement par le serment, puis par l'autogestion, mais déjà elle se dégrade. Les fins particulières reprendront nettement le dessus quand les fonctions, puis la hiérarchie instituée deviendront plus importantes que la Cause poursuivie et, plus encore quand les membres ne seront plus unis que par la médiation des objets pratico-inertes.

On comprend ainsi que, pour Sartre, l'individu n'est libre que quand il est engagé avec ceux qui lui ressemblent dans la praxis d'un groupe en fusion, car les médiations, tant matérielles qu'institutionnelles, sont alors au service du groupe et perdent leur capacité d'aliénation. Nous pouvons en conclure que, dans les relations sociales, la liberté est la capacité d'un groupe d'individus de mettre les médiations de la socialité au service de leur praxis.

Cette conception — comme on pouvait s'y attendre — n'est pas exempte de contradictions: un groupe ne peut prendre sa liberté qu'en

anéantissant celle d'un autre groupe, qu'il juge être à l'origine de son aliénation; dès lors, tant qu'il y aura des hommes asservis sur la terre, personne ne pourra être libre, puisque ceux qui ne le seront pas menaceront la liberté de ceux qui l'ont déjà conquise à leur dépens. En outre, un individu ne peut pas se libérer tout seul: il doit forcément passer par un groupe; cependant, ce groupe va non seulement détruire la liberté d'un autre groupe, mais il va aussi, en se dégradant de la fusion à la série, détruire la liberté de ses propres membres. Le groupe est donc à la fois le moyen de la liberté et celui de l'aliénation; la liberté est praxis de lutte contre l'aliénation, ce qui suppose qu'elle n'aurait plus de sens sans elle¹⁶⁹.

4.2.2 *Quels sont les processus et les conditions qui stimulent la liberté?*

De la série au groupe en fusion: le danger de mort, on l'a vu, est la condition essentielle du passage de la série à la fusion. Il provoque (chez certains membres de la série) une inversion de leur rapport aux objets matériels et aux institutions politiques. Bien qu'elle se produise «comme un éclair», il semble que cette dissolution des liens sériels et la formation du groupe se passent par étapes: il faut que chaque «tiers» prenne conscience que le danger est là, pour lui comme pour les autres, et que seul, il ne peut rien y changer; que la menace change l'ordre de priorité des besoins; que l'engagement dans l'action ait commencé (l'étincelle!); que l'adversaire soit clairement identifiable; que les alliés possibles aient trahi; que le nombre d'individus en révolte soit assez grand pour donner le sentiment d'une victoire probable; que la disposition physique des lieux favorise la mobilisation, etc. Et quand les flammes de la fusion s'allument en plusieurs lieux sur des braises dormantes, cela peut faire un brasier: elles peuvent se rejoindre et embraser tout le collectif.

Du groupe en fusion au groupe assermenté: la victoire ou la défaite totale, c'est bien connu, démobilise. La diminution de la menace est effective et perceptible, et c'est là la condition nouvelle qui oblige le groupe à exiger le serment de ses membres, et à mettre en place la terreur pour le faire respecter.

Du groupe assermenté au groupe organisé: tenir un groupe par le serment et la terreur résiste difficilement au temps. Pour survivre, il faut répartir

169. Dès lors, dans un monde sans rareté – ce qui me paraît totalement impensable –, il n'y aurait plus d'aliénation, et donc plus du tout de liberté: nous serions dans «le meilleur des mondes» d'Aldous Huxley!

les tâches : celles de juger et de punir, celles de décider et gérer les ressources et les échanges externes : ces nouvelles conditions imposent l'organisation du groupe.

Du groupe organisé au groupe institutionnalisé : plus la complexité des objectifs et la technicité des moyens sont importantes, plus il faut mettre en place des structures et des fonctions spécialisées, et plus la concurrence entre des candidats « tiers indépassables » mettra fin à l'autogestion : les vainqueurs obtiendront des délégations de pouvoir, s'installeront dans leurs fonctions, échapperont au contrôle du groupe, monopoliseront la terreur et le pouvoir à leurs fins particulières.

Du groupe institutionnalisé à la série : le succès d'un groupe institué est, le plus souvent, la principale raison de son retour à la sérialité. Avec le nombre de ses adhérents, la secte devient Église, le parti de cadres devient parti de masse, le syndicat devient bureaucratique... Le groupe institutionnalisé continue alors à fidéliser une clientèle sérialisée, composée de milliers, de millions d'individus qui ne sont plus unis entre eux que par un intérêt commun : celui de bénéficier des services d'un appareil pratico-inerte.

Ainsi, ce que les acteurs font pour résoudre les problèmes, posés par les médiations à un niveau donné de socialité, contribue à dégrader la praxis et la liberté, en introduisant plus de médiations encore. Évidemment, ce n'est pas une évolution fatale, ce n'est pas une « loi d'airain » — s'il en allait ainsi, toute la théorie de Sartre perdrait son sens. La praxis consiste précisément à lutter contre cet enchaînement de processus et de conditions de l'aliénation.

4.3 Georges Gurvitch

Philosophe russe, Gurvitch a pris part à la Révolution d'octobre, mais son engagement en faveur de l'autogestion ouvrière l'obligea à quitter son pays, d'abord pour Prague, puis pour Paris, où il s'orienta de plus en plus vers la recherche et la théorie sociologiques. Il est, avec Simmel et, plus tard, Touraine, un des rares sociologues à qui nous devons une réflexion portant explicitement sur la question de la liberté¹⁷⁰.

170. Georges Gurvitch (1894-1965), *Déterminismes sociaux et liberté humaine. Vers une sociologie des cheminements de la liberté*, Paris, PUF, 1955.

4.3.1 Que signifie «être libre»?

Les sociétés globales, les classes, les groupes, les Nous, les Moi et les Autrui produisent «leur sort» eux-mêmes, en combattant sous différentes formes dans toute situation, conjoncture et structure, contre des obstacles qu'ils contournent, qu'ils dépassent, qu'ils renversent, qu'ils dominent, en se faisant et se refaisant ainsi sans cesse eux-mêmes, comme en remodelant les «milieux» où ils agissent¹⁷¹.

À vrai dire, les sujets collectifs et individuels combinent toujours virtuellement et actuellement certaines des manifestations du déterminisme et certains degrés de liberté. [...] La liberté humaine [...] entre comme élément constitutif dans toute réalité sociale, où elle se rencontre, se confronte, lutte et pactise avec les déterminismes sociaux multiples¹⁷².

Le déterminisme agit à chaque «palier en profondeur de la réalité sociale¹⁷³» selon des modalités spécifiques : pour l'auteur, tout déterminisme est partiel, particulier, régional. Or, à chacun des paliers, la forme de déterminisme qui pèse sur les conduites comporte toujours des «discontinuités et des contingences» internes, et leur ensemble ne forme pas un tout cohérent : ils présentent des «décalages, des failles et des conflits» entre eux. La détermination est toujours incomplète, imparfaite. Même quand on travaille sur le monde physique et, plus encore, biologique, on ne peut trouver nulle part de détermination totale ; *a fortiori* quand il s'agit de la vie sociale humaine. «Nous allons découvrir une multiplicité de voies différentes s'ouvrant à l'infiltration ou à l'intervention consciente de la liberté humaine, à ses différents degrés, dans l'engrenage du déterminisme sociologique¹⁷⁴.»

Gurvitch nous dit d'abord «ce que la liberté humaine n'est pas». Elle n'est «ni contingence pure, ni création pure (*ex nihilo*)» : elle ne peut agir que parce qu'il y a des déterminismes et qu'ils présentent des failles, donc elle n'est pas due au hasard, ses œuvres ne sont pas fortuites et elle ne crée pas de rien ; «il s'agit d'une liberté située dans le monde réel¹⁷⁵». Corollaire, elle n'est pas non plus «liberté négative» : si elle s'exerce, ce n'est pas parce qu'elle ne rencontre pas de résistance, mais justement,

171. *Ibid.*, p. 12.

172. *Ibid.*, p. 3.

173. On sait que Gurvitch distingue plusieurs «paliers en profondeur» : voir plus loin.

174. *Ibid.*, p. 7.

175. *Ibid.*, p. 69.

parce qu'il y en a une. Elle n'est pas davantage une «liberté d'indifférence», une «liberté du sage»: elle ne fait pas des choix sans motif, sans mobile, sans préférence, mais est orientée vers une fin, jugée désirable par l'acteur; celui-ci s'efforce «de s'adapter aux situations, de prendre position, de s'engager [...], d'accomplir un effort persévérant, de juger, d'affirmer, d'assumer ses responsabilités, de se considérer ou d'être considéré comme le sujet d'un devoir, de constituer une personne, etc.¹⁷⁶». Enfin, elle n'est pas non plus l'expression d'une «volonté rationnellement motivée, victorieuse de la contingence», comme le voudraient beaucoup de philosophes (les stoïciens, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Comte, etc.), car, soumise aux exigences de la Raison, cette volonté ne serait plus libre; or, qu'il soit raisonnable ou non, rationnel ou non, un acte peut être libre.

Ensuite, l'auteur se consacre à l'examen de «ce que la liberté humaine n'est pas exclusivement». Elle n'est pas seulement «liberté d'exécution», c'est-à-dire liberté de l'acteur de pouvoir faire ce qu'il veut (liberté physique, sociale, civile, politique); ce faisant, en effet, il est possible que sa volonté soit entièrement soumise à une détermination sociale (à la Raison ou à la morale, par exemple, mais aussi à ses passions): pouvoir sans vouloir n'est pas la liberté; celle-ci concerne également – et même surtout – le vouloir faire et être. «Les Nous, les groupes, les sociétés, ainsi que les Moi et les Autrui peuvent non seulement exécuter, ou s'abstenir de l'exécution, mais innover, choisir, inventer, décider, créer¹⁷⁷.» Elle ne se réduit pas davantage à une «liberté psychologique»: elle ne concerne pas seulement le «for intérieur», le «moi» ou le «je», elle ne se ramène pas à des intentions (à un vouloir sans pouvoir), mais elle s'exprime dans des actions, aussi bien individuelles que collectives, et dans des objets concrets (les œuvres culturelles, les symboles sociaux, les inventions techniques et autres, les luttes, les réformes, les révolutions...). «La liberté dite psychologique ne garantit nullement la liberté de la volonté: cette volonté peut être libre ou ne pas l'être¹⁷⁸.» Elle ne peut pas non plus être réduite à la «liberté morale», sinon elle se limiterait à n'être, soit qu'une «liberté d'exécution», soit qu'une «liberté psychologique»; or, l'acteur n'est libre qu'en acte, et il n'est pas moins libre quand il fait le mal que quand il fait le bien. Enfin, la liberté ne saurait se réduire ni à la volonté individuelle, ni à la volonté collecti-

176. *Ibid.*, p. 71.

177. *Ibid.*, p. 75.

178. *Ibid.*, p. 76.

ve, puisqu'elle est toujours les deux à la fois, même s'il y a souvent contradiction entre elles. «Le psychisme collectif, le psychisme intermental et le psychisme individuel ne sont pas des ensembles séparés : ils se présupposent, s'impliquent, s'interpénètrent, sont inséparables¹⁷⁹.»

De toutes ces précisions sur ce que la liberté n'est pas, ou pas seulement, nous pouvons déduire déjà ce qu'elle est :

- elle a toujours un motif : une fin jugée désirable par l'acteur, une forme de déterminisme qui lui résiste et auquel il s'attaque ;
- elle a toujours un mobile, un moteur : elle n'est pas seulement un vouloir, mais aussi une volonté de pouvoir être et faire ; elle n'est qu'en acte créateur ;
- elle s'appuie toujours sur une volonté clairvoyante : elle n'est ni soumission, ni rejet, mais rapport réflexif, distance critique à toute injonction (la Raison, la morale, les passions...) ;
- elle est toujours contingente : les obstacles qu'elle rencontre, les moyens dont elle dispose et les résultats qu'elle produit sont, en partie, fortuits, incertains, imprévisibles ;
- elle n'est pas seulement individuelle ou collective, mais toujours les deux à la fois.

Gurvitch nous propose enfin sa conception de «ce qu'est la liberté humaine». Et il commence – comme Bergson – par dire qu'elle est... indéfinissable ! «On ne peut ni déduire, ni expliquer la liberté humaine, ni la tirer d'une quelconque construction. On ne peut que l'éprouver, la vivre, l'expérimenter et la décrire ensuite¹⁸⁰.» Elle se construit «grâce à» et «contre» les déterminismes sociaux, psychologiques et biologiques.

Il la définit pourtant :

La liberté humaine, qui s'éprouve dans des expériences collectives aussi bien qu'individuelles, consiste en une action volontaire, spontanée et clairvoyante – novatrice, inventive et créatrice – qui, guidée par ses propres lumières surgissant dans le feu de l'acte même, provoque l'interpénétration du moteur, du motif et de la contingence, s'efforce de franchir, renverser, briser tous les obstacles et de modifier, de dépasser, de recréer toutes les situations¹⁸¹.

179. *Ibid.*, p. 79.

180. *Ibid.*, p. 81.

181. *Ibid.*, p. 82.

L'auteur nous propose ensuite six degrés dans la liberté (en ordre croissant), que nous nous contenterons de rappeler ici¹⁸² :

1. La liberté arbitrant selon les préférences subjectives : c'est la forme la moins inspirée par la volonté clairvoyante, car la fin poursuivie, le motif, reste plutôt inconscient ; l'acteur est guidé par un mobile spontané, subjectif et la contingence est fortement accentuée.
2. La liberté-réalisation novatrice : c'est la forme que prend la « liberté d'exécution », mais augmentée, enrichie par quelque innovation, par un effort inventif. « C'est ici le motif qui tend à prédominer sur le mobile et à limiter fortement la contingence. »
3. La liberté-choix : dans ce cas, « la volonté clairvoyante qui guide la conduite devient pour la première fois actuelle ». Le choix implique une délibération préalable et une distance réflexive : l'acteur s'efforce d'explicitier le motif et le mobile et de réduire la contingence.
4. La liberté-invention : la clairvoyance est éclairée ici par « une collaboration de l'imagination intellectuelle et de l'intuition de la volonté. C'est seulement quand celles-ci réussissent à s'équilibrer et à se soutenir mutuellement que la liberté-invention entre en fonction. »
5. La liberté-décision (qu'il aurait mieux fait d'appeler, si j'en juge par son contenu, liberté-contestation) : c'est celle qui affronte directement les formes du déterminisme, qui met en cause les modèles, les normes, les valeurs, et s'attaque à la domination collective ou individuelle.
6. La liberté-crédation : elle est « le degré le plus intense, le point culminant de la liberté humaine ». Les exemples peuvent être choisis aussi bien dans la vie politique (la Révolution française), que religieuse (la Réforme), culturelle (la Renaissance), scientifique (la révolution copernicienne) ou artistique (la peinture contemporaine). Mais on peut penser aussi, au niveau individuel, à ces décisions qui changent radicalement le destin d'une vie personnelle.

Ainsi, la liberté humaine, selon qu'elle sert à arbitrer, réaliser, choisir, inventer, décider (contester) et créer, grandit en force, s'appuyant sur

182. *Ibid.*, p. 84 à 94.

une volonté de plus en plus clairvoyante, engendrant des actions de plus en plus libératrices et créatrices, recréant sans cesse de nouvelles situations... et de nouvelles formes de déterminisme !

Avant de clore ce premier point, on doit encore se demander quel est, pour Gurvitch, le ressort de la liberté. Il signale que « pris individuellement ou collectivement, l'homme n'aime pas se sentir trop libre. La liberté implique bien des soucis et impose bien des responsabilités ; elle est donc, inconsciemment au moins, ressentie comme un fardeau trop pesant dont on aimerait se débarrasser, ne serait-ce qu'en faveur du déterminisme¹⁸³. » Pourquoi l'être humain cherche-t-il pourtant à être libre, si la liberté lui fait peur, notamment à cause de son poids de soucis et de responsabilités ? Il ne me semble pas que Gurvitch réponde explicitement à cette question. Je ne vois qu'une explication, implicite : les déterminismes fonctionnent mal à cause de leurs tensions internes et entre eux, et donc ils ne contrôlent jamais complètement les conduites ; dès lors, les individus sont incités, pour ne pas dire obligés, de faire preuve de liberté : ils doivent faire des arbitrages, des choix et des interprétations.

4.3.2 *Quels sont les processus et les conditions qui stimulent la liberté ?*

C'est surtout dans la troisième partie de son livre, consacrée aux rapports entre les déterminismes sociologiques globaux et la liberté humaine, que l'on peut le mieux comprendre quand et comment la liberté est, plus ou moins, stimulée par les failles des déterminismes. Pour Gurvitch, le déterminisme sociologique global n'est nullement le même pour les différents types de société. Il nous propose donc une typologie qui comporte quatre cas qu'il appelle « archaïques » et six qu'il considère comme des « sociétés civilisées ». Je ne vais pas, on le comprendra, rendre compte ici en détail des cas qu'il analyse. Comme on pouvait s'y attendre, l'hypothèse de Gurvitch est que « le critère délimitant la frontière entre les sociétés "archaïques" et les sociétés "civilisées" semble être fourni, plus que par tout autre élément, par « l'intensité de l'intervention active, efficace et consciente de la liberté humaine¹⁸⁴ ». Mais sur quels arguments étaye-t-il cette hypothèse : quelles sont les conditions qui favorisent l'apparition de discontinuités, de contingences, de failles, de ruptures, de conflits dans les formes multiples de détermination obser-

183. *Ibid.*, p. 10.

184. *Ibid.*, p. 222.

vables dans ces sociétés, et par quels processus la liberté s'y installe et y prospère-t-elle ?

Les sociétés « archaïques » n'autorisent que les degrés les plus faibles de la liberté, bien que celle-ci aille pourtant en croissant d'un type à l'autre. Ce qui stimule cette croissance, c'est l'importance plus ou moins grande que revêtent le défi et la compétition entre les groupes – souvent liée à leurs activités guerrières. L'auteur note aussi l'incidence positive de la richesse des contenus culturels et celle, négative, de l'emprise de la mystique et des émotions. Des quatre cas analysés, le degré de liberté le moins faible est atteint dans les « tribus gardant des divisions claniques, mais trouvant une expression organisée dans des États monarchiques¹⁸⁵ ». On y trouve, en effet, une division sociale du travail et une hiérarchisation sociale plus complexes, des enjeux économiques plus prégnants, donc des jeux de pouvoir plus subtils, davantage de conflits, de guerres et de compétition, et une richesse culturelle plus grande. Ces conditions ne sont cependant pas assez développées pour réveiller le processus qui devrait activer les degrés les plus élevés de la liberté, à savoir la conscience. La liberté y est « à peine agissante, puisqu'elle n'est pas suffisamment éclairée et demeure subconsciente¹⁸⁶ ».

Il en va autrement dans les sociétés « civilisées ». Il n'est sans doute pas inutile de rappeler ici les six types de sociétés dites « civilisées » qu'analyse Gurvitch – ne serait-ce que pour se rendre compte de son immense culture historique et sociologique ! Il examine successivement les théocraties charismatiques de l'Extrême-Orient et du Proche-Orient, les sociétés patriarcales de l'Europe antique, les sociétés féodales du Moyen Âge européen, les Cités-États à vocation d'empire, les sociétés gouvernées par un absolutisme éclairé et les démocraties libérales. Il n'aborde les sociétés planifiées par leur État (socialiste ou fasciste) que dans la conclusion de son ouvrage.

Ce qui creuse des failles dans les déterminismes, ce sont bien les conflits, les compétitions, les contradictions entre les acteurs. Mais ces tensions sont stimulées par un certain nombre de conditions et de processus, que l'on trouve plus dans certaines sociétés que dans d'autres.

- L'affaiblissement progressif de la prégnance des croyances religieuses et de l'emprise des Églises fut une condition nécessaire. Ainsi, dans les sociétés féodales, malgré des failles énormes dans

185. *Ibid.*, p. 213.

186. *Ibid.*, p. 213.

les structures, les acteurs ne purent guère en profiter pour exercer leur liberté, non seulement parce que l'ordre très inégalitaire était maintenu par la violence répressive, mais aussi parce que cette violence était légitimée par une religion fortement intériorisée : « Les portes largement ouvertes par la structure féodale à l'intervention de la liberté humaine se révélèrent, au sens propre et au sens figuré, comme "portes de l'enfer"¹⁸⁷. »

- Le corollaire de cet effacement du religieux fut le développement des sciences et des techniques, de la philosophie, des arts et des lettres, qui jouèrent un rôle essentiel. Cette expansion favorisa, en effet, « la conscience nette de la puissance pratique que lui confère [à l'homme] la connaissance et, en particulier, la connaissance scientifique, puissance qui peut s'exercer sur la nature et sur les autres hommes ». Cependant, ce processus se limita d'abord aux élites : « les héros, les réformateurs, les tribuns, les prêteurs, les consuls, les tyrans, les césars, les hommes politiques... » Ainsi, dans les Cités-États, « tout se passe comme si la société, après avoir suscité la conscience intense de la liberté humaine, avait dressé quasi intentionnellement des obstacles infranchissables, ou presque, à l'intervention efficace de cette liberté¹⁸⁸ ».
- Pour que la liberté s'épanouisse davantage encore, il a fallu, en outre, que les conditions citées ci-dessus soient complétées par les (lents) progrès de la démocratie, le renforcement de l'humanisme et de l'individualisme, qui garantirent les libertés civiles et politiques, surtout dans les sociétés libérales, et favorisèrent ainsi les luttes de classes, le régime compétitif, la limitation du rôle de l'État.
- Mais les libertés civiles et politiques ne constituent pas pour autant une garantie des libertés individuelles.

On pourrait se demander si l'aspect collectif de la liberté humaine ne prédomine pas trop ici sur l'aspect individuel ; si, en même temps, la liberté humaine n'est pas cernée de toute part par les modèles techniques et économiques qui se trouvent dans les mains des groupes et des individus privilégiés et qui possèdent leurs automatismes propres ; si, enfin, les superstructures organisées dans la vie économique, dans la vie

187. *Ibid.*, p. 250.

188. *Ibid.*, p. 261-262.

politique, dans les syndicats et les partis, n'aboutissent pas à s'allier avec les modèles techniques pour refouler la liberté humaine¹⁸⁹.

On voit bien quels sont pour Georges Gurvitch – dont la pensée rejoint sur plusieurs points celle de Gusdorf, dont il vient d'être question –, les conditions et les processus qui stimulent la liberté : la désacralisation du monde par affaiblissement de la dimension religieuse, la montée du rationalisme avec la conception moderne du monde, les progrès de la démocratie politique et de la démocratisation de la vie sociale et, au bout, la pleine affirmation de l'individu. Cependant, Gurvitch ne se fait pas d'illusion quant à cette lente évolution : le combat pour la liberté n'est jamais terminé ; il est toujours à recommencer, car ce que les humains font pour se libérer recrée constamment de nouvelles formes de déterminisme.

4.4 Alain Touraine¹⁹⁰

On doit distinguer, dans l'évolution de la pensée de Touraine, deux périodes différentes et cependant complémentaires : celle où il s'intéresse surtout à la question de l'acteur et celle où il s'occupe principalement de la question du sujet : « Nous avons besoin d'une sociologie de l'action, disais-je au début de ma vie professionnelle, d'une sociologie du sujet, dis-je aujourd'hui, en donnant de plus en plus d'importance à l'éthique par rapport à la politique¹⁹¹. » C'est surtout sa seconde période qui va nous intéresser ici, quand, « la sociologie de l'action devint ouvertement une sociologie du sujet, ce qu'elle avait toujours été, mais sans s'être encore dégagée d'un moule historiciste¹⁹² ». Pour bien comprendre la place centrale que Touraine accorde au sujet dans sa pensée, il importe d'expliquer d'abord comment il voit l'évolution de la modernité.

189. *Ibid.*, p. 281.

190. Ma dette envers Alain Touraine est énorme : je lui dois l'essentiel de ma formation sociologique. Pour mon propos ici, je me suis inspiré principalement de quatre de ses nombreux ouvrages : *Critique de la modernité* (Paris, Fayard, 1992) ; *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents* (Paris, Fayard, 1997) ; *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet* (avec Farhad Khosrokhavar, Paris, Fayard, 2001) et *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui* (Paris, Fayard, 2005).

191. *La recherche de soi, op. cit.*, p. 13.

192. *Critique de la modernité, op. cit.*, p. 411.

La modernité : son origine, son « installation » et sa crise

« L'idée de modernité, sous sa forme la plus ambitieuse, fut l'affirmation que l'homme est ce qu'il fait¹⁹³ » ; c'est « la représentation de la société comme produit de son activité¹⁹⁴ ». Précisant cette définition générale, dans *Critique de la modernité*, Touraine avait d'abord présenté celle-ci comme reposant sur deux principes centraux, en tension entre eux : « la modernité ne repose pas sur un principe unique et moins encore sur la simple destruction des obstacles au règne de la Raison ; elle est faite d'un dialogue de la Raison et du Sujet. Sans la Raison, le Sujet s'enferme dans l'obsession de son identité ; sans le Sujet, la Raison devient l'instrument de la puissance¹⁹⁵. »

Cependant, en mettant ainsi le Sujet sur le même pied que la Raison et en tension dialectique avec elle, il introduisait une ambiguïté : le Sujet devenait, comme la Raison, un principe culturel de sens. Or, sa conception du Sujet, que nous allons bientôt examiner, dément absolument qu'il en soit ainsi : le sujet ne saurait être un principe culturel de sens, sinon il deviendrait historique, ce qui aurait deux conséquences : d'une part, il n'appartiendrait plus qu'aux sociétés modernes et non aux autres ; d'autre part, il deviendrait (comme la Raison) le fondement d'idéologies, au nom desquelles les acteurs justifieraient leur domination sociale. Dans ses ouvrages ultérieurs, à partir de *Pourrons-nous vivre ensemble ?*, Touraine corrige cette confusion : il définit maintenant la modernité par la tension entre la Raison instrumentale et l'individualisme moral. « J'introduis ici l'idée de Sujet dans un autre contexte que celui de *Critique de la modernité*. Je place le Sujet *entre* l'univers de l'instrumentalité et celui de l'identité, comme la seule force qui puisse arrêter leur dérive et leur dégradation, comme principe de reconstruction de l'expérience sociale¹⁹⁶. » Nous retiendrons donc ici cette seconde définition de la modernité.

Pendant sa période ascendante, la modernité fut une utopie de libération : c'est elle qui a inspiré les acteurs révolutionnaires qui combattirent partout l'absolutisme de l'Ancien Régime, à la fois au nom de la Raison et de la libération de l'individu. À cette époque, en effet, la modernité était tout autant promesse de liberté individuelle que de rationalité scientifique, technique et politique.

193. Ibid., p. 11.

194. Ibid., p. 421.

195. Ibid., p. 17.

196. *Pourrons-nous vivre ensemble ?*, op. cit., p. 109.

Vint ensuite l'installation de la modernité et son inévitable traduction dans des institutions concrètes. C'est la phase principale, la plus longue, celle qui va, dans les sociétés occidentales, des révolutions industrielles et démocratiques jusqu'au dernier tiers ou quart du XX^e siècle. Pendant cette période, la Raison se sépare de l'individu et prend de plus en plus le pas sur lui. Cette étape est, en effet, marquée par une idéologie moderniste qui proclame le « triomphe des conceptions rationalistes de la modernité¹⁹⁷ ». Quant à l'individu, il n'a qu'à obéir à la volonté générale, maîtriser ses passions (le « ça ») et surtout, se rendre utile à la société : « le bien est l'action conforme à la Raison [...] le bien est ce qui est utile à la société. [...] La Révolution française poussera cette évolution à l'extrême en identifiant la nation à la Raison et le civisme à la vertu, et toutes les révolutions ultérieures imposeront aux citoyens des devoirs de plus en plus contraignants¹⁹⁸. » Ainsi, « la modernité se définit précisément par cette séparation croissante du monde objectif, créé par la Raison en accord avec les lois de la nature, et du monde de la subjectivité, qui est d'abord celui de l'individualisme, ou plus précisément, celui d'un appel à la liberté personnelle¹⁹⁹ ». La coupure qui sépare les deux faces de la modernité ne se refermera plus. « La première construit une société de production, de travail, d'épargne et de sacrifices ; la seconde cherche le bonheur et privilégie la vie privée²⁰⁰. » Partout, « la modernité rationaliste a rejeté, oublié ou enfermé dans des institutions répressives tout ce qui semblait résister au triomphe de la Raison²⁰¹ ».

À partir de la seconde moitié, et surtout du dernier quart du XX^e siècle, la modernité connut une crise. Celle-ci permet de comprendre la résurgence de l'individualisme moral : le « retour de l'acteur », mais aussi de l'individu et du sujet. Cette troisième étape est celle qui aboutit aux sociétés d'aujourd'hui : « Je ne crois pas que nous soyons passés à une société postmoderne ; nous sommes passés à un autre type de modernité²⁰² » ; « à une société postindustrielle, que je préfère nommer programmée²⁰³, définie par l'importance centrale des industries culturelles – soins

197. *Critique de la modernité*, op. cit., p. 15.

198. *Ibid.*, p. 30-31.

199. *Ibid.*, p. 14-15.

200. *Ibid.*, p. 75.

201. *Ibid.*, p. 235.

202. *La recherche de soi*, op. cit., p. 35.

203. Plus loin, Touraine justifie l'usage de la notion de « société programmée » : « Parce que le pouvoir de gestion consiste, dans cette société, à prévoir et à modifier des opinions, des attitudes, des comportements, à modeler la personnalité et la culture, à entrer donc

médicaux, éducation, information – où un conflit central oppose les appareils de production culturelle à la défense du sujet personnel²⁰⁴ ».

Ce qui a permis à la modernité de tenir sur ses deux jambes²⁰⁵ – la rationalisation et l'individualisme moral – c'était la force de l'État de droit national. [...] Les problèmes que je cherche à définir ici ne se poseraient pas, ou n'appelleraient que des réformes limitées, si l'État national continuait à être capable d'intégrer et de combiner les tendances de l'économie, de la société et de la culture. [...] Mais la crise de l'État national démocratique [...] s'étend à tous les pays industrialisés²⁰⁶.

La crise de la modernité se traduit dès lors par une dissociation de ses deux «jambes» : d'un côté la raison devient entièrement instrumentale, de l'autre l'individualisme moral se replie sur l'obsession de l'identité culturelle, qu'elle soit individuelle ou collective (communautaire) ; les deux faces de la modernité s'autonomisent, fonctionnent dans deux mondes différents et opposés.

La réponse à la crise

S'appuyant sur cette analyse sociologique de l'histoire contemporaine, Touraine débouche alors sur une position normative, sur un choix éthique : «la sociologie que je fais est de moins en moins historique et de plus en plus morale²⁰⁷». «Oui, le concept de sujet me semble complètement inséparable de l'idée de bien, même si ce sujet échoue, éclate, meurt. [...] Pour moi, c'est le sujet qui est le principe de jugement moral. [...] On ne peut pas être plus "valoratif" et moral²⁰⁸.» Il s'engage donc personnellement, en tant qu'intellectuel responsable, et il milite en faveur d'une nouvelle modernité, reconstruite sur le dialogue, sur la collaboration entre la Raison instrumentale et les droits culturels des individus. Mais comment concilier les deux ?

En tout cas, ce n'est pas en réintroduisant un nouveau principe culturel central (comme le Cosmos, Dieu, la Raison, l'Ordre ou la Communauté...) qu'on résoudra le dilemme : «Le fait central est que

directement dans le monde des "valeurs" au lieu de se limiter au domaine de l'utilité» (*Critique de la modernité*, *op. cit.*, p. 284).

204. *Critique de la modernité*, *op. cit.*, p. 16.

205. Il serait plus juste de dire que la modernité ne se tenait que sur une seule «jambe», l'autre étant atrophiée ou mise au service de la première. Mais c'était bien l'État national qui lui servait de béquille.

206. *Pourrons-nous vivre ensemble ?*, *op. cit.*, p. 63.

207. *La recherche de soi*, *op. cit.*, p. 177.

208. *Ibid.*, p. 303-304.

nous ne sommes plus éclairés par un principe universaliste transcendant²⁰⁹.» Il faut donc abandonner «l'idée que la société doit avoir une unité culturelle, que celle-ci soit celle de la raison ou celle d'une religion ou d'une ethnie²¹⁰». Mais, en même temps, une société, surtout si elle est multiculturelle, ne peut pas exister si elle n'assure pas son unité, sa cohésion.

Touraine estime que seule une «politique du Sujet», aurait la force de s'opposer fermement à la dissociation entre les deux faces de la modernité, sans, pour autant, imposer une domination sociale, puisqu'il serait, par définition, un principe de lutte contre toute forme de domination sociale ou culturelle. Il fait même de cette lutte du Sujet pour cette nouvelle articulation des deux faces de la modernité le conflit central de nos sociétés :

Le conflit central de notre société est, selon mon analyse, celui que mène le Sujet en lutte, d'un côté contre le triomphe du marché et des techniques et, de l'autre, contre des pouvoirs communautaires autoritaires. Ce conflit culturel me semble aussi central aujourd'hui que l'ont été le conflit économique dans la société industrielle et le conflit politique qui a dominé les premiers siècles de notre modernité²¹¹.

Venons-en maintenant aux deux questions qui nous occupent ici.

4.4.1 *Que signifie «être libre»?*

La pensée de Touraine sur la liberté est indissociable de sa conception du sujet. Pour lui, être libre, c'est être sujet. Comment le définit-il? «Je reconnais dans le dissident la figure la plus exemplaire du Sujet²¹².»

Le sujet personnel

Le sujet est d'abord, et toujours, un rapport de soi à soi : «Le sujet est la volonté d'un individu d'agir et d'être reconnu comme acteur.» «Le sujet se définit par la réflexivité et la volonté, par la transformation réfléchie de soi-même et de son environnement.» «Ce que je nomme sujet est une réflexion de l'individu sur sa propre identité.» Le sujet «n'est pas seulement refus de l'ordre, il est aussi désir de soi-même, désir de l'individu d'être responsable de sa vie». Le sujet est un «effort pour

209. *Ibid.*, p. 188.

210. *Pourrons-nous vivre ensemble?*, *op. cit.*, p. 206.

211. *Ibid.*, p. 117-118.

212. *Ibid.*, p. 100.

construire, au-delà de la multiplicité des espaces et des temps vécus, l'unité d'une personne». «Il est Je, effort pour dire Je...»; «travail de l'individu sur lui-même pour affirmer son individualité²¹³». «Pouvoir dire "Je" devient la principale force de limitation de l'emprise du social sur l'acteur. C'est l'idée à laquelle je tiens le plus, celle dont ma vie intellectuelle entière a été la découverte progressive²¹⁴.»

Cependant, il ne faut pas confondre : «le sujet n'est pas un individu concret. Un individu peut ou non se comporter comme sujet». «Il y a du sujet en moi, et je le paie cher²¹⁵.» Mais chacun peut l'être (toujours, partout : c'est un concept universel) : «on peut découvrir la marque du sujet dans tous les individus, de la même façon que d'autres ont reconnu en chaque individu la présence d'une "âme" ou le droit d'être citoyen²¹⁶». Il ne faut pas croire cependant que ce travail de l'individu sur lui-même soit un repli narcissique ou égoïste : «L'individualisme mène à de nouveaux engagements collectifs, mais pour la défense de droits personnels²¹⁷.» Enfin, bien sûr, être sujet reste un travail interminable : «Est-ce à dire que nous vivons dans un monde de sujets? Le croire est aussi absurde que de ne voir dans les sociétés passées que des saints, des héros ou des militants²¹⁸.»

Le sujet collectif

Être sujet implique, bien sûr, un certain rapport à soi, mais celui-ci est inséparable d'un rapport aux autres : «Le sujet est d'abord une revendication de liberté personnelle et collective.» Mais «c'est seulement dans la relation à l'autre comme sujet que le sujet personnel peut lui-même se saisir. [...] Aucune expérience n'est plus centrale que ce rapport à l'autre par lequel l'un et l'autre se constituent comme sujets.» Le sujet est «l'appel à la transformation de soi en acteur». L'individu est acteur quand il «n'est pas celui qui agit conformément à la place qu'il occupe dans l'organisation sociale, mais celui qui modifie l'environnement matériel et surtout social dans lequel il est placé». C'est «celui qui s'insère dans les relations sociales en les transformant, mais sans jamais s'identifier à aucun groupe, à aucune collectivité». «L'idée d'acteur social n'est pas séparable de celle de sujet, car si l'acteur ne se définit plus par son

213. *Critique de la modernité*, *op. cit.*, p. 242, 313, 317, 340, 243, 244, 322.

214. *La recherche de soi*, *op. cit.*, p. 111.

215. *Ibid.*, p. 103, 159.

216. *Un nouveau paradigme*, *op. cit.*, p. 179.

217. *La recherche de soi*, *op. cit.*, p. 155.

218. *Un nouveau paradigme*, *op. cit.*, p. 170.

utilité pour le corps social ou par son respect des commandements divins, quels principes le guident, si ce n'est de se constituer comme sujet, d'étendre et de protéger sa liberté²¹⁹ ? »

Sujet et mouvement social

Si le sujet se définit par la résistance à toute forme de domination, on comprend que Touraine en donne une seconde définition, inséparable de la première : « J'insiste : le sujet se constitue par la conflictualité²²⁰. » « Le sujet n'existe que comme mouvement social, que comme forme de contestation de la logique de l'ordre. »

L'association étroite de la construction du sujet personnel et du mouvement social est au cœur de ce livre. [...] Sans ce passage au mouvement social, le sujet risque de se dissoudre dans l'individualité. [...] Pas de sujet sans engagement social ; pas de mouvement social sans appel direct à la liberté et à la responsabilité du sujet.

« Un mouvement social [est] l'acte de défense des dominés contre les dominants », par lequel, ils s'affirment « eux-mêmes comme sujets libres » ; « le sujet ne se constitue qu'en rompant ses liens de dépendance²²¹ ».

Le Sujet est une affirmation de liberté contre le pouvoir des stratégies et de leurs appareils et contre celui des dictateurs communautaires²²².

Il y a donc bien « du Sujet » dans n'importe quelle société. Après Dieu, après la Raison, nous sommes amenés maintenant « à reconnaître l'idée de sujet comme principe central de résistance au pouvoir autoritaire ». Il en résulte un « grand retournement de l'action collective, de thèmes économiques vers des thèmes personnels et moraux²²³ ». Dès lors,

le Sujet n'a pas d'autre contenu que la production de lui-même. Il ne sert aucune cause, aucune valeur, aucune autre loi que son besoin et son désir de résister à son propre démembrement dans un univers en mouvement, sans ordre et sans équilibre. [...]

219. *Critique de la modernité*, *op. cit.*, p. 307, 319, 320, 244, 243, 243, 244.

220. *La recherche de soi*, *op. cit.*, p. 145.

221. *Critique de la modernité*, *op. cit.*, p. 273, 311, 139.

222. *Pourrons-nous vivre ensemble ?*, *op. cit.*, p. 28.

223. *Critique de la modernité*, *op. cit.*, p. 251, 287.

Le rêve de soumettre tous les individus aux mêmes lois universelles de la raison, de la religion ou de l'histoire s'est toujours transformé en cauchemar. [...]

L'image du militant, comme celle du croisé, nous inspire plus de méfiance que d'admiration. [...] C'est précisément cette religion sociale et civique qui se désagrège²²⁴.

Le sujet serait alors une capacité psychique propre à la nature humaine.

Le sujet déchiré

« Dans la société moderne, cette production de l'acteur par le sujet peut échouer²²⁵. » En effet, selon Touraine, le sujet est pris dans une double tension, et il ne peut se construire qu'en se tenant à égale distance, qu'en gérant les termes opposés de ces deux tensions, faute de quoi il risque d'être détruit par elles. La première est la tension entre la logique néolibérale des entreprises (qui jette les individus dans une compétition infernale) et son contraire, les passions (les pulsions du Ça, la sexualité, l'ivresse du plaisir, l'hédonisme, le narcissisme, le souci de soi). La seconde est la tension entre la nostalgie de l'Être (repli sur les identités communautaires, ethniques, tribales, religieuses, nationalistes) et l'individualisme utilitariste (celui du consommateur manipulé par le marché). Cette décomposition du sujet est un thème récurrent chez Touraine : « C'est de cette maladie de civilisation que nous sommes souvent atteints²²⁶. » Le sujet peut donc également être défini comme la capacité de l'individu de ne se laisser absorber par aucune de ces quatre formes de dégénérescence et d'aliénation : il doit se maintenir au sommet d'une pyramide, sans glisser sur aucune de ses faces (voir le schéma à la page suivante).

Pour conclure sur cette question, il me semble que l'on peut affirmer que, pour Touraine, la liberté est l'enjeu de la lutte du sujet. Le sujet est un désir de l'individu d'être libre et, pour y parvenir, il doit lutter, en solidarité avec les autres, contre toute forme de domination sociale, d'où qu'elle vienne, donc il doit être acteur de sa propre vie et de la vie commune. Mais les formes concrètes de domination contre lesquelles il se bat sont historiques : elles diffèrent selon les époques et les sociétés.

224. *Pourrons-nous vivre ensemble ?*, op. cit., p. 28, 29, 73.

225. *Critique de la modernité*, op. cit., p. 244.

226. *Ibid.*

Avant-hier, le sujet se battait contre la domination de l'Église et des clercs et contre le pouvoir absolu de l'aristocratie et des rois, donc contre l'idéologie de ceux qui prétendaient faire passer leurs intérêts pour la volonté de Dieu ; hier, il s'est battu contre la bourgeoisie capitaliste ou contre les pouvoirs totalitaires fascistes ou communistes, donc contre les idéologies de ceux qui imposaient une interprétation des exigences de la Raison conforme à leurs intérêts ; aujourd'hui, il lui revient de se battre contre les gestionnaires néolibéraux de la société programmée et contre les intégrismes communautaires, donc, encore une fois, contre l'idéologie de ceux qui prétendent imposer une confusion entre leurs intérêts particuliers et l'intérêt général. Et si les formes de domination sont historiques, les enjeux concrets le sont aussi : le contenu de la liberté est toujours culturellement et socialement redéfini. Avant-hier, le sujet incitait les communautés religieuses à vivre leur rapport au divin comme elles le sentaient, sans être traitées d'hérétiques et contraintes d'affronter l'inquisition ; hier, il guidait les classes travailleuses dans leur lutte pour échapper à la rareté et à la misère par le progrès social ; aujourd'hui, il encourage les individus à se battre pour la défense de leurs droits culturels, sans tomber dans aucune des quatre formes d'aliénation de l'identité signalées ci-dessus. « Le sujet, en cessant d'être divin ou d'être défini comme la Raison, devient humain, personnel, devient un certain rapport de l'individu et du groupe à eux-mêmes²²⁷. »

	Rationalité instrumentale	Deux faces de la modernité	Identités culturelles
L'individu	Individualisme utilitariste du consommateur		Passions hédonistes et souci narcissique de soi
Intervention du sujet sur :			
Le collectif	Logique compétitive du néolibéralisme		Nostalgie de l'Être communautaire

4.4.2 *Quels sont les processus et les conditions qui stimulent la liberté ?*

Qu'il soit hors du monde ou dans le monde, sujet, il y a toujours, écrit Touraine. On peut donc supposer, bien qu'il ne nous propose pas un tour d'horizon historique aussi large que celui de Gusdorf, de Simmel

227. *Ibid.*, p. 355.

ou de Gurvitch, que le désir de liberté est « inscrit » dans tout humain, dès lors qu'il vit en relation avec d'autres humains, pour autant que cette coexistence implique – et elle implique toujours – des formes de domination sociale.

Bien qu'il ne traite pas, d'une manière aussi explicite que ses prédécesseurs, des conditions et des processus qui stimulent le sujet, Touraine nous fait pourtant comprendre pourquoi nous assistons à un « retour du sujet » dans les sociétés modernes. Le sujet, nous dit-il, est un concept « vide », qui a, par conséquent, besoin, pour se « remplir », de s'en référer, pour y puiser ses enjeux, aux formes régnantes d'historicité²²⁸, donc aux principes culturels en vigueur dans les sociétés où il se manifeste. Or, certaines formes d'historicité stimulent, plus fortement que d'autres, l'emprise de la société sur elle-même : c'est le cas, bien sûr, de la modernité, puisque elle ne comporte plus de référence à des garants métasociaux, mais uniquement sociaux (la Raison, le Progrès, etc.), et que, dès lors, elle définit la société comme le produit de ses propres œuvres, de sa propre action. Or, c'est justement ce modèle d'historicité, celui de la modernité rationaliste, qui est entré en crise. On pourrait penser que cette crise constitue, en soi, l'occasion, la condition, d'un appel à se libérer des formes de domination sociale que la première modernité avait mises en place, donc d'un appel au sujet. Cependant, ce ne serait pas la crise elle-même qui stimulerait l'appel au sujet dans les sociétés occidentales, mais, au contraire, la sortie de crise, c'est-à-dire la mutation, qui, selon Touraine, « est achevée ». La société « programmée » cherche à reconstruire la modernité sur la tension entre la Raison et l'Individualisme moral, sans autre principe culturel d'unité ; cela implique que le Sujet n'ait plus d'autre référence que lui-même.

5. SYNTHÈSE

Il nous faut tenter maintenant de donner de la liberté une définition suffisamment concrète et opérationnelle pour qu'on puisse en retrouver la trace quand il s'agira de démêler l'écheveau complexe des raisons d'agir des individus. Enfin, il importe d'identifier, aussi clairement que possible, ce qui favorise ou étouffe leur désir de liberté.

228. Rappelons que, pour Touraine, l'historicité est la capacité d'une société d'agir sur elle-même ; elle comporte trois dimensions : un mode d'accumulation, un mode de connaissance et un modèle culturel (voir *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973).

5.1 Que signifie «être libre»?

5.1.1 *Les ressorts de la liberté*

On ne peut pas éluder la question ontologique : la liberté est-elle, ou non, un attribut essentiel de l'être humain et cet attribut lui est-il spécifique ? Les auteurs consultés ici apportent tous des réponses différentes à ces questions. Bergson dirait que l'«élan vital» conduit les humains à développer leur conscience et leur intelligence et que celles-ci les libèrent des contraintes matérielles, en même temps qu'elles les font évoluer eux-mêmes. Freud dirait que l'«énergie pulsionnelle» pousse les individus à rechercher les «objets» susceptibles de l'apaiser, et pour cela, l'incite à se libérer des formes de répression socioculturelle, tout en tenant compte du principe de réalité. Quant à Touraine, il ne se prononce pas explicitement sur ce point, mais, puisque le sujet ne peut pas être un principe culturel (donc historique), on peut penser que tous les humains ont, au moins, le désir de l'être, que ce désir est universel, même s'il n'est pas partout ni toujours actif. Ces trois auteurs s'accorderaient donc à reconnaître que la liberté se fonde sur «quelque chose» (un élan vital, une énergie pulsionnelle, un désir d'être sujet) qui appartiendrait à la «nature» humaine.

Cette position ne se rencontre pas chez les autres auteurs consultés. Gusdorf prend explicitement ses distances vis-à-vis de cette question «métaphysique» et lie la liberté à des conditions qui la favorisent parfois : pour lui, il y a donc des sociétés sans liberté. Pour Simmel, ce qui pousse les humains à être libres, c'est l'invention de formes sociales qui libèrent les individus des obligations qu'ils ont les uns envers les autres. Sartre dit bien que «l'homme est souverain», mais ce désir de souveraineté, qui le pousse à lutter contre les formes d'aliénation, a pour origine la rareté, le danger de mort, les inégalités, le pouvoir institué. Pour Gurvitch, les individus sont incités de faire preuve de liberté parce qu'ils doivent arbitrer, choisir, interpréter, jongler avec les failles du déterminisme.

La question semble insoluble. Ou bien la réponse est un postulat : les humains sont, par nature, portés à la liberté, même si, souvent, ils y renoncent. Ou bien elle est tautologique : le désir de liberté ne s'active que dans certaines conditions, mais celles-ci sont déjà des produits de la créativité humaine, donc, au moins en partie, de l'exercice de la liberté.

Entre postulat et tautologie, la position de Bergson me paraît la plus juste et la plus sage : l'être humain est incité à la liberté parce qu'il est vivant (il est partiellement indéterminé) ; parce qu'il est social (il crée des formes de vie commune et doit résoudre les problèmes qu'elles lui posent) ; parce qu'il est conscient (il hésite entre plusieurs solutions, il doit faire des choix) ; parce qu'il est intelligent (il invente des outils, qui appellent d'autres outils). Il est donc porté à reproduire ce qui existe déjà tant que son adaptation n'est pas soumise à des défis ; quand elle l'est, il cherche à inventer du nouveau, à créer, à se rebeller, à être libre. Et il en va ainsi, non seulement dans ses rapports avec le monde matériel, mais aussi dans ses relations avec les autres. Dans l'ouvrage qu'il consacre à la vie sociale²²⁹, Bergson cherche d'abord à comprendre pourquoi les humains se soumettent, et il conclut qu'il en va ainsi, soit par habitude, soit par identification affective à des personnalités exceptionnelles : à des saints, à des héros ; aussi longtemps que les solutions que ceux-ci ont inventées sont adaptées à leur survie comme individus et comme collectifs, ils les reproduisent ; quand elles cessent de l'être, ils les rejettent et en inventent d'autres.

5.1.2 *Les critères de l'acte libre*

1. L'acte libre est toujours individuel et parfois collectif. En effet, pour des auteurs comme Bergson, Simmel ou Freud, l'acte libre n'implique pas toujours une solidarité entre des individus : il peut être une initiative personnelle. Par contre, pour Sartre, Gurwitsch ou Touraine, parce que la contrainte est toujours vécue comme une forme de domination sociale, l'acte libre est toujours collectif : il passe par le groupe en fusion ou par le mouvement social.

2. L'acte libre est imputable à un acteur responsable. Seul Ricœur introduit ce critère dans sa définition : « libre, écrit-il, est un adjectif qui caractérise certaines actions humaines présentant des traits remarquables : ce sont des actions intentionnelles [...] ; on les explique par des motifs, [...] ; on les assigne à un agent responsable, etc.²³⁰ ». Je retiens ce trait parce qu'il découle des autres : si l'acte libre est individuel, et s'il est, comme nous allons le rappeler, conscient et volontaire, son auteur en est évidemment responsable.

229. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1967.

230. Paul Ricœur, « Liberté », *op. cit.*, p. 566.

3. L'acte libre vise à libérer son auteur d'une contrainte : il n'est pas gratuit, indifférent. Ces contraintes sont très diverses : les menaces du milieu inerte ou vivant (Bergson) ; la répression intériorisée des pulsions et leurs effets néfastes sur le psychisme (Freud) ; les obligations envers les autres et envers les choses (Simmel) ; les formes d'aliénation, résultant du pratico-inerte et du pouvoir du tiers indépassable dans les institutions (Sartre) ; les formes du déterminisme social (Gurvitch) ; n'importe quelle source de domination sociale (Touraine).

4. L'acte libre est un effort de l'individu pour reprendre possession de lui-même, pour retrouver la maîtrise de sa propre existence : il affirme le droit imprescriptible et sacré de l'individu de décider de l'orientation de sa vie (Gusdorf) ; il exprime la personnalité, le moi tout entier, il est authentique (Bergson) ; il restaure la maîtrise du moi sur le ça (Freud) ; il vise le développement exclusif de la personne selon les lois de l'être propre (Simmel) ; il est guidé par ses propres lumières, dans le feu de l'acte même (Gurvitch) ; il exprime le désir de souveraineté de l'humain (Sartre) ; il est l'essence du sujet, désir de soi-même, désir de l'individu d'être responsable de sa vie (Touraine).

5. L'acte libre est un acte réfléchi, conscient : ce n'est pas une conduite réflexe, instinctive, inconsciente. Il nous libère, par un puissant effort de réflexion, de forces obscures (Bergson) ; il fait passer un désir inconscient dans le conscient (Freud) ; il réalise l'indépendance intérieure, ce sentiment d'être-pour-soi (Simmel) ; il s'appuie sur une volonté de plus en plus clairvoyante (Gurvitch) ; il procède d'une réflexion de l'individu sur sa propre identité (Touraine). Sartre ne semble pas attacher autant d'importance que les autres à ce critère. Bien sûr, le groupe en fusion se constitue par la prise de conscience d'une menace imminente de mort, mais les actions entreprises semblent obéir davantage à la spontanéité qu'à la réflexion.

6. L'acte libre mobilise aussi des affects, des passions, des émotions : la contrainte, en effet, est vécue dans la souffrance, l'humiliation, la peur et elle alimente la honte, l'envie et le mépris, et parfois, l'indignation et la colère... Cet apport des affects à la réflexivité est pris en compte par tous les auteurs consultés. Ainsi, pour Bergson, l'intelligence est inadaptée et ne suffit pas : il faut plutôt compter sur l'intuition, c'est-à-dire sur ce qui reste d'instinct dans notre conscience ; pour Freud, la conscience a besoin d'être aidée par le transfert d'affects pour vaincre les résistances à la guérison ; pour Simmel, la sensibilité, elle aussi, est libre lorsqu'elle

ne se trouve plus reliée aux normes de la raison ; pour Sartre, le groupe en fusion est davantage soudé par un sentiment de fraternité ; pour Gurvitch, la liberté jaillit en acte, dans le feu de l'action ; quant à Touraine, sa conception du sujet libre accorde une grande place à la communication, à la solidarité, et même à l'amour, sans quoi le mouvement social ne saurait se constituer.

7. Fondé ainsi sur un mélange de réflexivité et d'affect, l'acte libre est un acte intentionnel, un choix volontaire. Pour Ricœur, il est donc indéterminé : il n'obéit pas à une cause, mais à une « raison de... » et il est imprévisible, tant dans son mobile (l'acteur peut poser cet acte, ou non), que dans ses conséquences, qu'il est impossible d'anticiper. L'acte est tout aussi libre si ses effets sont inattendus que s'ils sont attendus, tant par son auteur que par ceux qui en sont affectés.

8. L'acte libre est un acte créatif : il produit quelque chose de nouveau. L'être humain crée des outils qui le font évoluer lui-même dans un processus de création de soi par soi (Bergson) ; il change en prenant conscience des forces qui l'habitent (Freud) ; il crée de nouvelles formes sociales (Simmel) ; il produit de la matière ouvrée et des formes de socialité (Sartre) ; il réalise des innovations, produit des œuvres (Gurvitch) ; il est transformation réfléchie de soi-même et de son environnement (Touraine).

9. L'acte libre n'est ni bon, ni mauvais. Il peut être jugé bon ou mauvais par la société ou la culture, mais, en soi, il ne s'évalue ni à la moralité des intentions de son auteur, ni à celle de ses conséquences sur les autres ou sur le monde ; un acte peut être libre aussi bien s'il est moral que s'il ne l'est pas, s'il est raisonnable ou rationnel que s'il ne l'est pas. Cette idée est explicite chez Sartre, puisque la liberté des uns ne peut être conquise qu'au détriment de celle des autres ; chez Simmel, puisque l'indépendance est aussi indifférence aux autres ; chez Gurvitch, puisque la volonté ne serait plus libre si elle se soumettait à des exigences culturelles ; et chez Touraine, pour qui « le Sujet n'a pas d'autre contenu que la production de lui-même ». On trouve aussi cette idée, au moins implicitement, chez Bergson, puisque l'intelligence incite à l'égoïsme ; et chez Freud pour qui l'homme est un être de pulsions.

10. L'acte libre n'exprime qu'un degré de liberté dans une conduite complexe : aucun acte n'est entièrement libre. Selon Ricœur, « Comme un grand nombre de nos actions se tient dans l'entre-deux de la "raison de" et de la "cause" ces actions présentent [...] tous les degrés intermé-

diaires du “libre” et du “contraint”.» C’est Gurvitch qui explicite le mieux cette idée, en identifiant les degrés croissants de la liberté.

En guise de synthèse, un acte pourra être dit «libre» si son auteur :

- *sait pourquoi il veut ce qu’il veut* : la liberté, c’est d’abord une prise de conscience ;
- *a choisi de faire ce qu’il fait* : c’est ensuite une volonté délibérée de mettre en œuvre un choix ;
- *fait ce qu’il peut pour se libérer* : c’est aussi une action, une praxis, un passage à l’acte *contre* une forme d’aliénation ;
- *et le fait parmi les autres* : c’est parfois une relation de solidarité avec ceux qui partagent la même aliénation ; c’est toujours un conflit ou une contradiction avec ceux qui sont supposés en être la cause.

5.1.3 Les paradoxes de la liberté

La plupart des auteurs consultés soulignent les paradoxes qui surgissent dans la mise en œuvre de la liberté : ce que les humains font pour être libres engendre de nouvelles formes d’aliénation, si bien que la liberté n’est jamais acquise définitivement. Plusieurs paradoxes doivent être évoqués.

1. L’acte libre est à la fois absolu et relatif : il est, comme certains auteurs l’affirment, une disposition universelle de l’humain à résister à l’aliénation et à créer de nouveaux rapports avec son environnement ; mais cette disposition est vide et ne peut s’exercer que si elle est remplie par la culture dans laquelle elle se produit, qui fixe les biens qu’elle valorise et recherche. La liberté, en effet, ne se revendique pas au nom d’elle-même : si elle devenait un principe culturel, elle deviendrait un dogme auquel il faudrait se soumettre, ce qui serait une contradiction dans les termes. Quel que soit le principe culturel régnant, cette référence «sécularise» toujours la liberté. Mieux que tout autre, Sartre explique bien ce paradoxe, mais on le trouve aussi chez Bergson, chez Gusdorf, chez Gurvitch, chez Touraine...

2. L’acte libre, dans les relations sociales, est toujours un acte «pour soi», mais il est aussi un acte «contre d’autres» : tant qu’il y aura rareté de biens matériels, les relations sociales produiront des inégalités, donc des excédentaires et, du même coup, du pouvoir pour les exclure et

conserver la domination. Dès lors, la liberté sera, elle aussi, un bien rare, donc un enjeu de lutte : les uns ne pourront conquérir la leur qu'en réduisant celle des autres. « L'égalité ne s'obtient guère qu'aux dépens de la liberté²³¹. » Et puisque chacun veut augmenter sa liberté, un problème éthique se pose : « comment pourrions-nous vivre ensemble, égaux et différents ? », se demande Touraine. La seule solution est alors le contrat social, grâce auquel « le sacrifice de telle ou telle liberté, s'il est librement consenti par l'ensemble des citoyens, est encore de la liberté²³² ». Mais qui établit ce contrat ? Comment est-il négocié ? Et par qui ? On sait, sur ce point, les limites de l'État et des institutions démocratiques.

3. Le troisième paradoxe concerne la place de la solidarité dans l'acte libre. Le plus souvent, l'individu ne peut pas se libérer tout seul : il doit s'associer à d'autres pour lutter contre l'aliénation, il doit participer au sujet, qui est mouvement social (Touraine). Mais Sartre nous dit que cette association avec les autres est la meilleure et la pire des choses : elle rend possible le groupe en fusion, mais elle engendre aussi le retour du Tiers et de l'Autre, et la rechute du groupe dans la socialité sérielle. Touraine est plus optimiste, mais il n'en souligne pas moins les menaces de dégradation qui pèsent sur le sujet.

4. La mise en œuvre de la liberté est paradoxale jusque dans les œuvres matérielles qu'elle permet de créer : les outils libèrent et aliènent à la fois. Nous ne nous servons de notre intelligence que pour agir, nous dit Bergson, et elle nous permet d'inventer des outils de plus en plus perfectionnés. Mais cette intelligence n'est pas très adaptée à nous faire saisir la logique (qualitative, temporelle) du vivant, donc elle n'est pas apte à servir notre propension à la liberté. Nous inventons, dit Sartre, de la matière ouvrée, du pratico-inerte, dont les modes d'emploi constituent de nouvelles sources d'aliénation.

5. Jusque dans la relation de l'individu avec lui-même, la liberté est paradoxale. Nous voulons nous libérer de notre inconscient, mais, en même temps, nous ne le voulons pas et nous résistons à la guérison, parce que nos maladies nous sont utiles. « Les hommes, disait mon psychanalyste, passent leur vie à courir après un objet inconscient de leur désir et, quand ils découvrent de quoi il s'agit et pourquoi ils le cherchent, ils trouvent cela tellement dérisoire, tellement ridicule, qu'il ne leur reste plus qu'à en rire ou en pleurer. »

231. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 80.

232. *Ibid.*

5.2 Quels sont les processus et les conditions qui favorisent la liberté ?

5.2.1 *L'importance de l'individu*

La question de la liberté, pour Gusdorf et Gurvitch, n'existe pas dans les sociétés archaïques et dans beaucoup de sociétés dont la culture repose sur la croyance en une religion «astrobiologique». Cette question ne se pose que dans les cultures qui séparent, dans leur représentation, l'univers cosmique du monde social et celui-ci de l'individu. Faute d'une telle séparation, l'individu n'existe que comme membre du tout formé par la communauté ou l'univers. Il en va de même pour de nombreuses autres conceptions religieuses du monde, mais pas de toutes les religions, en particulier pas dans le christianisme. Il a fallu cependant attendre la Réforme, et surtout la Renaissance, pour que l'individu reçoive une véritable importance culturelle. Par la suite, malgré le mouvement de désacralisation du monde, malgré les progrès de la science et de la technique, malgré l'amélioration des conditions de vie, malgré la démocratie, cette valorisation de l'individu a connu une régression, selon Touraine, au moins pendant la première phase de la modernité, avec le triomphe de la Raison instrumentale.

5.2.2 *L'importance de l'outil*

Bergson situe le problème à un niveau très général : l'élan vital crée les conditions de la liberté, en développant l'indétermination (le système nerveux, la mobilité) et, par là, la conscience (le décalage entre le stimulus et la réaction, l'hésitation, le choix) et, par elle, l'intelligence (les outils) ; ainsi, un cercle vertueux, sans fin, déploie ses effets (de nouveaux besoins engendrent de nouveaux outils). Ce mouvement de création technique a véritablement explosé au cours des deux ou trois derniers siècles, dans les sociétés où la modernité est apparue. L'effacement du religieux au profit de la rationalité instrumentale a permis le développement des sciences et des techniques, mais aussi de la philosophie, des arts et des lettres. Ce qui a donné à l'être humain un sentiment de progrès, de maîtrise sur le monde, de libération par rapport aux contraintes de la nature. Avec des limites cependant, qui sont soulignées par Bergson (la science est inapte à comprendre le vivant) et surtout par Sartre

(l'invention de la matière ouvrée, le pratico-inerte, est source de nouvelles formes d'aliénation).

5.2.3 *L'importance du conflit*

Dans cette évolution historique, Gurvitch souligne l'importance de la compétition, des conflits, des guerres entre les groupes humains : pour survivre, ils ont dû inventer une division sociale du travail de plus en plus complexe et des technologies de plus en plus sophistiquées. Les failles dans les déterminismes structurels, qui favorisent la liberté, proviennent de cette complexification croissante de la vie sociale. Sartre insiste plus encore sur la place du conflit : c'est la guerre des « excédentaires » en « danger de mort » qui constitue la condition du groupe en fusion, donc de la praxis de liberté la plus élevée. Et pour Touraine, c'est le mouvement social du sujet, dans sa lutte contre toute forme de domination sociale, qui constitue le moteur de la liberté en acte.

5.2.4 *L'importance de la démocratie*

Pour Gusdrof, comme pour Gurvitch, les conditions citées ci-dessus ont été complétées par les (lents) progrès de la démocratie, qui ont garanti les libertés civiles et politiques, surtout dans les sociétés industrielles et libérales. Mais les libertés civiles et politiques ne constituent pas pour autant une garantie de la liberté individuelle, comme le soulignent, pour des raisons différentes, notamment Sartre et Touraine. Le premier parce qu'il ne croit pas – et c'est le moins que l'on en puisse dire – en la démocratie libérale, qui lui paraît n'être qu'un « piège à citoyens », à cause de la médiation des institutions, et plus particulièrement des partis politiques. Le second parce qu'elle est l'expression politique de la Raison instrumentale, dont l'hégémonie a précisément étouffé l'individualisme moral pendant au moins deux siècles.

5.2.5 *L'importance des médiations*

La question est délicate parce qu'elle oppose diamétralement Simmel et Sartre. À mesure que se complexifie la division sociale du travail, les relations humaines sont devenues de moins en moins directes, de plus en plus « médiées » par des institutions et des objets techniques. Pour Simmel, ces formes sociales (ville, argent, mode, organisation du travail,

citoyenneté, impôts...) libèrent les individus de leurs obligations envers les autres; pour Sartre, au contraire, ces médiations sont la source de toutes les aliénations. Pour l'un, la liberté est dans l'indépendance, voire l'indifférence, des individus entre eux; pour l'autre, elle est dans leur fusion. Pour l'un, les formes sociales séparent les personnes et les choses, l'être et l'avoir, l'objectif et le subjectif; pour l'autre, les médiations (le serment, la terreur, les fonctions, la hiérarchie) réintroduisent le « tiers », « l'Autre » dans la relation fusionnelle et ramènent le groupe à la socialité sérielle. Il est impensable, pour Simmel, de considérer que l'individu puisse être libre au sein d'un groupe en fusion ou assermenté; il est tout aussi impensable pour Sartre d'imaginer qu'il puisse se sentir libre dans l'anonymat d'une ville, même avec juste assez d'argent en poche. Deux conceptions de la liberté s'opposent ici: pour l'un, elle est « froide »; pour l'autre, elle est « chaude ».

5.2.6 *L'importance de la conscience*

Tous les auteurs s'accorderaient sur ce point: la liberté ne peut s'étendre sans un développement de la conscience. Celle-ci, que Bergson²³³ définit comme un mélange, à doses variables selon les espèces, d'instinct et d'intelligence, mobilise et articule cinq facultés: celles de mémoriser le passé, d'anticiper le futur, de faire des choix, de créer du nouveau et ainsi, de libérer une espèce vivante de l'emprise de la matière inerte ou des autres espèces. « Je vois dans l'évolution entière de la vie sur notre planète une traversée de la matière par la conscience créatrice, un effort pour libérer, à force d'ingéniosité et d'invention, quelque chose qui reste emprisonné chez l'animal et qui ne se dégage définitivement que chez l'homme²³⁴. » S'agissant de l'être humain, plus il est conscient, plus il est apte à la liberté. C'est la conscience qui favorise la réflexivité du sujet (Touraine), rétablit le contrôle du moi sur le ça (Freud) et permet d'activer ainsi les degrés les plus élevés de la liberté (Gurvitch).

Les conditions et les processus qui favorisent la liberté sont donc à rechercher dans les cultures qui accordent de l'importance à l'individu, à l'outil, aux conflits, aux médiations, à la démocratie et à la conscience.

233. Voir H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, *op. cit.*, chap. I: « La conscience et la vie », p. 1-28.

234. *Ibid.*, p. 18.

Page laissée blanche intentionnellement

Chapitre II

VERS UNE SOCIO-ANALYSE DES RAISONS D'AGIR

Derrière les causes avouées de nos actes, il y a sans doute des causes secrètes que nous n'avouons pas, mais, derrière ces causes secrètes, il y en a de beaucoup plus secrètes encore, puisque nous-mêmes les ignorons.

(Gustave Lebon¹)

Les opinions auxquelles nous tenons le plus sont celles dont nous pourrions le plus malaisément rendre compte, et les raisons par lesquelles nous les justifions sont rarement celles qui nous ont déterminés à les adopter.

(Henri Bergson²)

Le but de la socio-analyse a été énoncé dans mon introduction. Je le rappelle : c'est une démarche sociologique qui se propose, avec l'aide active de personnes intéressées, d'élucider les raisons pour lesquelles elles ont pris certaines décisions ou adopté certaines attitudes par lesquelles elles ont cherché à être sujets et acteurs de leur existence et à augmenter leur part de liberté par rapport aux contraintes sociales, culturelles et matérielles.

Je préciserai plus loin ce qu'il faut entendre par l'«aide active» de ces personnes, en présentant le dispositif méthodologique qui a été mis en œuvre pour l'obtenir. Avant cela, je voudrais tenter d'explicitier, de la manière la plus claire, brève et rigoureuse possible, les propositions théoriques de la socio-analyse. Je rappelle aussi que ce chapitre, dans sa forme actuelle, n'a pas été écrit avant de réaliser les entretiens qui m'ont permis de rédiger les essais présentés dans la seconde partie, mais bien pendant ce travail de terrain, à la lumière des apports des cas analysés, qui m'ont amené à réviser plusieurs fois les concepts. Il ne s'agit donc

1. Cité par S. Freud, dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, *op. cit.*, p. 144.

2. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 131.

pas d'une proposition théorique *in abstracto*, mais d'une fécondation réciproque entre théorisation et intervention empirique.

1. PROPOSITIONS THÉORIQUES

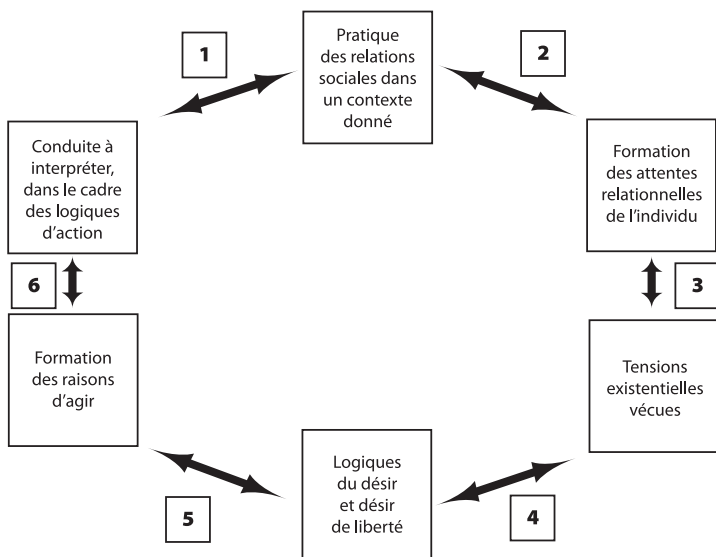
Pour permettre au lecteur de bien comprendre le «fil rouge» de la socio-analyse, je crois utile de commencer par en présenter une idée synthétique, formulée en six propositions, qui seront reprises une à une dans la suite de ce chapitre, et qui constituent aussi les six étapes de la méthode socio-analytique.

1. Au départ, il y a toujours une conduite ou une attitude individuelle à interpréter. Cette conduite ou cette attitude fait partie des logiques d'action, par lesquelles l'individu, pour conserver ou augmenter sa capacité d'être sujet et acteur de son existence, cherche à reproduire ou à modifier le contexte matériel et socio-culturel de ses relations sociales. C'est ce que font Guillaume en décidant de divorcer, Giovanna en se battant pour avoir le temps d'être artiste, Joaquin en refusant le destin familial et en risquant la marginalité, ou Lia en payant le prix de sa renaissance, après vingt ans d'alcoolisme. Il faudra donc toujours commencer par identifier cette conduite ou cette attitude et, pour cela, il faudra refaire l'histoire des relations de la personne avec ses «autres significatifs».
2. Sachant que toute conduite, même la plus banale, est le fruit d'une articulation complexe entre des conditionnements sociaux, culturels et matériels et un désir de liberté, il est logique de commencer par s'interroger sur ces contraintes : c'est contre elles, en effet, que la liberté s'exerce. Celles-ci s'imposent à l'individu dans la pratique de ses relations sociales, passées et actuelles, dans un contexte donné ; c'est cette pratique qui forme dans sa conscience ses attentes relationnelles : elle lui apprend à désirer certains biens – nous verrons lesquels –, qui doivent lui permettre d'être et de faire ce qu'il veut, ce qu'il doit, ce qu'il peut.
3. Ces attentes relationnelles sont en partie satisfaites par ces biens que le contexte matériel et socioculturel offre à l'individu ; cependant, s'ils lui sont bénéfiques, en ce qu'ils répondent à ses attentes, ils sont en même temps sources de problèmes, d'attentes

relationnelles insatisfaites, de frustrations, d'aliénation, d'épreuves. Les attentes satisfaites confortent l'identité de l'individu, tandis que celles qui ne le sont pas le gênent, parce qu'elles créent dans sa conscience des tensions existentielles.

4. Pour renforcer son identité, et pour s'accommoder ou échapper aux tensions existentielles qui la déchirent, l'individu cherche d'abord à agir sur lui-même : à être sujet. Il gère ses tensions : il s'efforce, sinon de les résoudre, du moins de les réduire et de les supporter ; il cherche à (re)construire sans cesse son identité personnelle ; pour effectuer ce travail, il mobilise des logiques du sujet, et c'est là qu'intervient déjà son désir de liberté.
5. C'est en étant sujet, dans des contraintes qui lui laissent cependant un marge de liberté, que l'individu construit ses raisons d'agir : celles qu'il reconnaît volontiers dans son discours (qui sont dites « spontanées » parce qu'elles sont légitimes, volontaires ou vitales) et celles qu'il avoue plus difficilement, ou même, qu'il préfère (se) cacher, ignorer, censurer, pour l'un ou l'autre motif (et qui sont dites « profondes » parce qu'elles sont illégitimes, involontaires ou pulsionnelles).
6. Enfin, ce sont ces raisons d'agir qui constituent les ressorts de ses logiques d'action sur son milieu social, culturel et matériel, donc de ses conduites et de ses attitudes – et notamment de celle que l'on cherche à interpréter ; ces logiques d'action sont le produit d'un mélange complexe de conditionnements sociaux, culturels et matériels et de son désir de liberté.

Pour essayer d'être plus clair encore – on ne saurait l'être assez –, j'ai traduit ces propositions dans le schéma ci-joint.



Telle est l'allure générale de la démarche socio-analytique que je vais tenter de préciser et de justifier dans la suite de ce chapitre. Mais avant de développer systématiquement cette conception théorique, il importe de donner une dernière précision importante. Le découpage ainsi opéré en six propositions n'a d'autre but que pédagogique : il s'agit de décomposer un processus complexe en propositions simples, afin de pouvoir mieux les justifier et les faire comprendre. Mais, dans sa praxis réelle, l'individu met en œuvre tous ces processus *en même temps*, plusieurs fois par jour et tout au long de sa vie. Pour lui, la « boîte noire » entre son conditionnement social et ses logiques d'action ne contient évidemment pas six mécanismes distincts, mais un seul moteur, dont toutes les composantes fonctionnent ensemble. Si je crois utile de préciser cela, c'est que j'ai observé chez certains de mes interlocuteurs une tendance à extraire ces propositions de leur contexte, et à les critiquer comme si elles ne faisaient pas partie d'un tout.

1.1 Proposition 1 : De la conduite à interpréter à la pratique des relations sociales

L'objet de la première étape de la démarche socio-analytique est d'examiner la question suivante : comment la conduite ou l'attitude à interpréter s'inscrit-elle dans la pratique des relations sociales de l'indi-

vidu dans son contexte ? La réponse à cette question est avant tout descriptive et fait peu appel à des concepts et à des hypothèses théoriques.

1.1.1 *La conduite ou l'attitude à interpréter*

Choisir la conduite ou l'attitude qu'il faudra analyser – la bonne porte d'entrée, la bonne clé, la bonne question – est une étape essentielle, tant pour la personne concernée que pour l'analyste. La première, le plus souvent, sent bien, par intuition, quels ont été les tournants décisifs de son existence, où les attitudes profondes qui ont orienté son itinéraire personnel ; mais cette perception reste souvent confuse, elle n'a pas les mots pour l'exprimer, elle a besoin d'y voir plus clair, de renouer les fils d'un récit intériorisé, qu'elle ne connaît que « par cœur ». Le chercheur ne sait pas non plus par où commencer : plusieurs pistes lui viennent à l'esprit pendant qu'il écoute ou lit les paroles de son interlocuteur. Aucun des deux ne sait où et quand s'est jouée la destinée de l'individu, à quel carrefour, par quel hasard il a préféré tel chemin plutôt que tel autre. Pour l'intéressé, il faut que la conduite choisie corresponde à une préoccupation profonde, mais il faut aussi qu'il soit disposé à vaincre sa résistance, pour accepter de la passer au crible de l'interprétation, en prenant le risque de voir la crédibilité de son récit identitaire détruite par la mise au jour des raisons qu'il cache, qu'il ignore, qu'il censure et de se trouver obligé d'en reconstruire un autre, sans être sûr d'y parvenir. « Quelles questions allez-vous me poser ? Dois-je tout dire ? », demande souvent la personne en commençant cette réflexion sur elle-même, qui ne laisse pas de l'inquiéter. « En tout cas, j'ai ma "boîte de Pandore", et je n'ai pas l'intention de l'ouvrir ! » Le chercheur, quant à lui, n'est pas insensible à cet argument, qui l'oblige à gérer deux risques opposés : si l'intéressé « arrête l'ascenseur », il aura perdu son temps ; s'il descend jusqu'au fond de la cave, il peut avoir du mal à en ressortir ! La curiosité scientifique et la déontologie ne font pas toujours bon ménage. C'est dire combien il faut être clair et prudent, savoir attendre que la conduite à interpréter s'impose d'elle-même, à force de raconter, d'écouter, d'interroger. Et pour cela, il faut prendre le temps d'entrer en confiance.

1.1.2 *L'itinéraire de la personne et les événements décisifs de sa vie*

C'est la matière première de l'analyse : une histoire de vie, mais beaucoup plus approfondie que celle que les méthodologues ont l'habi-

tude d'exiger. Ce qui nous intéresse ici, c'est n'est pas simplement le curriculum vitae de la personne – encore qu'il soit très important de le connaître en détails – mais de déceler dans le cours de son existence les virages, les moments où elle a fait des choix – qu'ils aient été vécus comme volontaires ou comme imposés par les circonstances. Il convient de bien approfondir les raisons par lesquelles elle explique et justifie les options qu'elle a prises ou a été obligée de prendre : insister sur ses espérances et ses entêtements comme sur ses renoncements, sur ses succès comme sur ses échecs. Et surtout, il faut favoriser l'expression des émotions liées à ces événements – ses fiertés et ses hontes, ses joies et ses regrets, ses colères et ses tendresses, ses rires et ses pleurs – parce que ce sont elles qui constitueront les révélateurs les plus pertinents des raisons profondes que nous cherchons à mettre au jour. Dans cet exercice, il est bon de s'intéresser tout particulièrement aux petites phrases dont la personne se souvient, qu'elle ne saurait oublier, parce qu'elles lui ont révélé des vérités – parfois, ses « quatre vérités » ! – qu'elles soient agréables à entendre ou non ; de remarquer aussi les mots qu'elle répète fréquemment, et qui sont les traces, les signes de ce qui la préoccupe, de ce qui « ne va pas » comme elle le voudrait dans sa vie.

1.1.3 *Les autres significatifs dans les relations sociales*

Tout ce travail préparatoire, jusqu'ici fort descriptif, se poursuit par l'inventaire des relations sociales les plus intensément vécues par la personne, avec les autres significatifs qui ont croisé son chemin, ceux sans lesquels son itinéraire eut été très différent.

Ceux-ci, cela va de soi, se trouvent d'abord dans les relations familiales : les parents, les frères, les sœurs, mais aussi le ou les conjoints ou amants, les enfants de l'intéressé. Pour le psychanalyste, l'examen de ces relations, le plus souvent, suffit : elles sont tellement centrales, pour interpréter les conduites pathologiques qui l'intéressent, qu'il peut y trouver pratiquement toute l'information dont il a besoin pour faire son travail. Le socio-analyste ne nie pas l'importance de ces relations principalement affectives ; par exemple, une enfance heureuse constitue pour l'individu un capital précieux, une base indestructible de son noyau identitaire, comme le confirment, positivement ou négativement, les cas que nous avons analysés. Cependant, il ne saurait s'en contenter. D'abord parce que, si l'intéressé ne trouve pas dans sa famille les rela-

tions affectives qui consolident son noyau identitaire, il les cherche ailleurs. Ensuite, parce que, quelle que soit la qualité de ses liens familiaux, il a forcément participé et il participe constamment à de nombreux autres champs relationnels, où il a rencontré d'autres personnages tout aussi significatifs, parfois plus, avec lesquels ses relations ne sont pas nécessairement affectives, mais peuvent être fondées aussi sur d'autres motivations.

Prenant appui sur le modèle de M. Weber, on peut considérer que les liens sociaux, qui unissent les membres d'un groupe, sont toujours formés d'un mélange, à dose variable, de quatre motivations, de quatre «fibres», plus ou moins solides et bien tressées : des valeurs, des intérêts, des traditions et/ou des affects. Certains groupes reposent principalement – mais jamais exclusivement – sur un lien dominant. Ainsi, un groupe peut «tenir» par la conviction avec laquelle ses membres adhèrent à des valeurs (un parti politique, une Église...); d'autres s'appuient sur le calcul des intérêts, au sens large du terme, de leurs membres (une association professionnelle, un groupe de pression); d'autres se fondent sur l'habitude de respecter des normes et des traditions (une bureaucratie); d'autres enfin reposent sur l'identification affective réciproque qui explique l'attachement des membres les uns aux autres (une famille, un groupe d'amis...). Et, bien entendu, la plupart des groupes sont fondés sur les quatre à la fois³.

En identifiant ainsi les autres significatifs de la personne intéressée, il conviendra d'examiner sur quelles motivations reposent les liens sociaux qu'elle entretient avec eux.

1.2 Proposition 2 : De la pratique des relations sociales aux attentes relationnelles

L'objet de la seconde étape de la démarche socio-analytique est d'examiner comment la pratique des relations sociales de l'individu avec ses autres significatifs a-t-elle forgé ses attentes relationnelles, satisfaites et insatisfaites.

1.2.1 Les relations sociales

Une relation sociale est un échange entre deux ou plusieurs acteurs (individuels ou collectifs), qui poursuivent (consciemment ou non) des

3. J'ai développé ce modèle motivationnel – que j'ai appelé le «modèle VITA»: valeurs, intérêts, traditions et affects – dans *Le changement social*, *op. cit.*, chap. IV.

finalités (communes ou particulières); qui, par leurs compétences et leurs ressources, apportent leur contribution pour les atteindre; qui bénéficient de rétributions inégales liées à leur position sociale et à leur contribution; et qui s'efforcent toujours d'exercer les uns sur les autres des formes d'emprise sociale pour mieux contrôler cet échange. Toute relation sociale est donc un lieu de coopération, mais aussi de compétition, de conflit, voire de contradiction entre les acteurs⁴.

Un individu quelconque, entrant en relation, la trouve toujours déjà structurée par des contraintes sociales et des sens culturels. Des contraintes sociales : les ressources et les compétences sont limitées ; les inégalités sont imposées par des formes instituées de domination sociale (la puissance, le pouvoir, l'autorité, l'influence, l'hégémonie). Des sens culturels : les finalités désirables sont définies, les rétributions, correspondant aux compétences et aux places occupées dans la relation, sont attribuées. Les contraintes ne sont supportables que parce qu'elles ont un sens aux yeux des acteurs en relation – elles ne leur paraissent ni absurdes ni arbitraires –, et ce sens leur est proposé et imposé par la culture ambiante, par les « principes de sens » qui forment le modèle culturel régnant. Celui-ci est le récit que tiennent les acteurs sur leur société, récit qui met en scène des principes remplissant la « fonction Dieu », dont parle si justement Gusdorf : ils définissent ce qui est beau, bon, vrai et juste, de dire, de faire, de penser et de sentir, dans tous les champs relationnels auxquels les humains prennent part ; ils leur permettent ainsi de conformer leurs conduites à la volonté, aux commandements de ces « Personnages majuscules », de ces « dieux » que le modèle culturel invoque. En pratiquant ces relations, les individus sont socialisés, et *se* socialisent : ils apprennent – par calcul, par habitude, par conviction et par identification – à occuper des positions sociales dans les relations, à y participer et à appartenir à des identités collectives.

Même si – comme c'est le cas dans nos sociétés de la « seconde modernité » – cette socialisation ne produit pas directement les logiques d'action, il faut se rappeler que ce conditionnement structurel existe toujours, qu'il est incontournable, qu'il agit sur les individus, même si c'est indirectement. S'il est vrai qu'entre ces structures sociales et culturelles et les conduites sociales, quelque chose – précisément ce que nous cherchons ici – s'interpose⁵, qui limite le déterminisme, il n'en est pas

4. Pour de plus amples développements, voir *Le changement social*, *op. cit.*, chap. IV.

5. Pour le dire avec les mots fort suggestifs de Danilo Martuccelli, la vie sociale est devenue hétérogène et, dès lors, les conduites ne sont plus la conséquence directe des structures ; le

moins vrai que ce conditionnement constitue toujours le fondement premier de la vie sociale, sans lequel il ne saurait y avoir ni acteur, ni sujet, ni liberté possibles. À ceux qui prétendent que réaffirmer cela, c'est «verser du vin nouveau dans des outres anciennes», il faut rétorquer, en s'appuyant sur les philosophes et les sociologues consultés dans le premier chapitre, qu'il ne peut y avoir de liberté sans déterminisme, que celle-ci ne peut se déployer que si elle s'exerce contre les contraintes techniques et matérielles, sociales et culturelles, indissociables des ressources dont les humains disposent. Si nous voulons comprendre l'individu d'aujourd'hui, qui cherche – plus que ses prédécesseurs, et surtout autrement – à être acteur, à être sujet, à être libre, nous devons reconnaître ce point de départ incontournable, et analyser les relations qu'il pratique, avec leurs contraintes sociales et leurs sens culturels.

1.2.2 *Les attentes relationnelles*

La pratique des relations sociales – du berceau au tombeau – réveille chez les humains des attentes : parce qu'elle les engage dans la poursuite de certaines finalités, au service desquelles ils mettent leurs compétences et leurs ressources, ils s'attendent à bénéficier, de la part des autres significatifs, de certaines rétributions, de certains biens, que nous allons préciser ici. Ces attentes peuvent être dites relationnelles parce que ces biens leur sont prodigués par la pratique des relations sociales. Bien entendu, ces biens varient selon les cultures.

Ce qui importe ici, c'est de bien comprendre que ces attentes :

- sont éveillées et entretenues par la pratique des relations sociales qui apprend aux individus à désirer ces biens en les leur offrant⁶ ;
- qu'elles ne peuvent être satisfaites que par cette pratique, seule source possible de ces biens ;
- mais aussi, que c'est encore cette même pratique qui les frustre de cette satisfaction, en ne répondant jamais suffisamment ni définitivement à leurs attentes.

social est devenu consistant, épais, malléable, élastique ; les conditionnements structurels s'y diffractent ; les acteurs se voient obligés de les conjuguer, de les décliner ; les logiques d'action sont devenues plus autonomes ; les conflits sociaux sont plus dispersés ; et les acteurs évoluent désormais dans un tissu complexe de réseaux et de flux et agissent dans un espace pluri-dimensionnel.

6. Dit métaphoriquement, c'est en leur donnant «à boire et à manger» que s'éveillent en eux «la soif et la faim».

Voyons d'abord de quelles attentes il s'agit; nous verrons ensuite comment la pratique des relations sociales les satisfait et les frustre. Quels sont ces biens que les individus – les Occidentaux d'aujourd'hui – trouvent dans les relations sociales, auxquels ils s'attachent, dont ils ont par conséquent besoin, et qui les contraignent dès lors à rester en relation pour continuer à se les procurer, sans jamais les y trouver à satiété?

Pour identifier les attentes relationnelles, nous devons, très logiquement, partir du concept de relation sociale, tel que nous l'avons défini ci-dessus. Chaque individu, en participant aux relations, apprend à désirer atteindre certaines *finalités*, dans chaque champ relationnel de la vie commune. Dans la mesure où celles-ci sont atteintes: 1. il se réalise comme individu, il se sent quelqu'un dans sa singularité (il est *ipse*), ce qui répond à une attente d'épanouissement personnel que la relation, tout à la fois, réveille en lui et satisfait plus ou moins bien; 2. mais, du même coup, il bénéficie d'une certaine reconnaissance sociale: il est aussi quelqu'un pour les autres; il occupe une place parmi eux, il fait partie d'eux (il est *idem*); 3. en outre, comme conséquence de cet épanouissement et de cette reconnaissance, il jouira d'une certaine paix intérieure, d'une assurance morale: il vit dans un monde prévisible, il a confiance en lui-même et aux autres, il sait qui il est, ce qu'il attend de lui-même et ce que les autres attendent de lui, il sait comment y répondre, en quoi et quoi il peut croire.

Mais chaque individu, pour participer aux relations sociales, doit acquérir des compétences et des ressources qui lui permettront d'apporter sa *contribution* aux finalités poursuivies; cette contribution renforcera encore son sentiment, plus ou moins satisfaisant, d'épanouissement personnel, de reconnaissance sociale et de assurance morale. Et, puisqu'il contribue aux finalités, chacun est aussi en droit de bénéficier de certaines rétributions – inégales certes, puisque liées à la place qu'il occupe et à la contribution qu'il apporte. Cette contribution et cette rétribution, outre qu'elles concourent à former les trois attentes déjà mentionnées, en formeront une quatrième: 4. l'attente de bien-être matériel, lié au statut social que l'acteur occupe dans le champ relationnel.

Enfin, puisque le contrôle des finalités, des contributions et des rétributions est l'enjeu de luttes entre les acteurs, les relations sociales sont, ou tendent à être, des relations de domination sociale: chacun cherche, en s'y engageant, à disposer des moyens, soit d'exercer une emprise sur

les autres, soit de s'en défendre ; d'où une autre attente encore : 5. l'attente d'emprise sociale.

Je ne tiens pas spécialement à cet inventaire des attentes relationnelles et je suis prêt à le modifier : cela ne changerait rien à la conception générale de la théorie. Je reconnais volontiers que ces attentes sont marquées par le modèle culturel des sociétés occidentales, fondées sur l'individu et, depuis trois ou quatre décennies, sur le sujet et sur l'acteur. Mais c'est pour essayer de comprendre les Occidentaux d'ici et d'aujourd'hui que je fais de la sociologie et donc il m'importe peu que cette théorie ne soit pas applicable aux Romains de l'Antiquité ou aux Chinois du Moyen Âge. Il est vrai, cependant⁷, que les Occidentaux d'aujourd'hui n'accordent pas tous la même importance à ces attentes, que chacun les hiérarchise à sa manière, et qu'ils peuvent même parfois avoir les attentes inverses. Mais, quoi qu'ils fassent, ils sont, de toute façon, obligés de se définir par rapport à la culture régnante, même quand ils la rejettent. Approfondissons maintenant chacune de ces cinq attentes relationnelles.

Attente de reconnaissance sociale

En mettant ses compétences et ses ressources au service des relations sociales, l'individu tend à rechercher la reconnaissance, l'acceptation, l'approbation de ses semblables, afin que ceux-ci l'intègrent à des groupes et le protègent. *Ego* veut appartenir à *idem* : il tend à être comme les autres, à se sentir «normal». Il est donc prêt à se soumettre aux attentes des membres de ses groupes d'appartenance. Pour jouir de leur approbation, il est poussé à faire comme eux, par imitation, suggestibilité et contagion.

Cette attente de reconnaissance est un appétit inextinguible : on peut lui en donner autant que l'on voudra, l'individu s'y habituera et en exigera davantage. Si le regard des autres ou des leaders lui renvoie une image négative de lui-même, il se sentira rongé de l'intérieur par un malaise corrosif, par une culpabilité tenace, qui le poussera à faire ce qu'il (croit qu'il) faut faire pour retrouver l'approbation ambiante, dont il ne peut se priver longtemps.

Dans la vie sociale, cette attente se traduit par un ensemble de tendances que la psychologie sociale a mises en évidence : bien entendu, la tendance au conformisme, mais aussi au chauvinisme, à la surestimation des qualités de l'in-group et, inversement, à la xénophobie, à la sous-

7. Comme me l'ont fait remarquer aussi bien Guillaume que Giovanna.

estimation des qualités des out-groups. Ces tendances sont essentielles pour comprendre la formation des identités collectives. Celles-ci, en effet, sont souvent faites d'un mélange instable de fierté et de honte envers les groupes d'appartenance, de mépris et d'envie envers les groupes de référence, négatifs ou positifs.

Attente d'épanouissement personnel

Freud considérait l'autoconservation comme une pulsion de vie de tout individu : chacun a, au moins, le projet de continuer à vivre, le plus longtemps et de la manière la plus agréable possible. Mais la culture de nos sociétés pousse l'individu bien au-delà de cette attente minimale : il a une visée sur lui-même, qui se traduit dans les préférences et les projets de vie qu'il cherche à réaliser ; *ego* veut non seulement être reconnu par *idem*, il veut aussi être *ipse*.

Je n'affirme pas, évidemment, que cette tendance à l'individuation soit généralisable : il est fort possible, comme le prétendent certains anthropologues, que les humains des sociétés primitives n'éprouvaient pas le besoin de devenir des individus, de s'épanouir personnellement, et qu'ils n'avaient pas d'autre projet que d'être reconnus par leur groupe. Cependant, dans les sociétés occidentales, depuis longtemps, mais surtout depuis quelques décennies, le désir d'individuation est devenu une exigence inscrite dans les attentes de chacun. S'autoréaliser, pour reprendre l'expression si juste et si forte de Jacques Brel, c'est « aller jusqu'au bout de ses rêves » !

Puisque la réalisation de chacun passe forcément par ses relations avec les autres – coopération, concurrence, conflit et/ou contradiction –, cette tendance à l'individuation entre parfois en tension avec le désir de reconnaissance sociale. En effet, poussée à sa limite, cette disposition incite l'individu à dévier, à ne pas être comme tout le monde, à se faire remarquer, se distinguer, se différencier, à faire cavalier seul, à ne pas suivre des sentiers battus, à contourner les lois, à remettre en question les valeurs, les traditions, les intérêts et les affects qui fondent la solidarité du groupe, à être critique vis-à-vis de ses chefs et des autres membres, à échapper à leur contrôle social et culturel, bref, à chercher à se libérer du conditionnement socioculturel.

Attente de bien-être matériel

Pour assurer son confort matériel, l'individu invente des *techniques*, des *outils* par lesquels il se protège contre l'hostilité de la nature et se sert

des ressources qu'elle met à sa disposition. Cette conception prométhéenne du monde est devenue centrale dans les sociétés modernes industrielles, mais il est évident que l'*homo faber* est beaucoup plus ancien, comme nous le rappelle Bergson. Ce qui a fait l'hominisation – le passage de la cueillette à la chasse – n'est concevable que par cette créativité constante dont l'être humain fait preuve. Les étapes successives de l'histoire de l'humanité, depuis au moins l'époque néolithique, sont toutes étroitement liées à des innovations technologiques et culturelles : la domestication des plantes (le maïs, la pomme de terre) et des animaux, la pratique de l'irrigation, l'invention de la céramique, de la roue, de la métallurgie (du fer, du cuivre, de l'or, de l'argent, du bronze), la fabrication d'armes les plus diverses, la construction de maisons en pierre, etc. Quand ils ne trouvent pas ou ne disposent pas des ressources techniques qui leur sont nécessaires pour assouvir cette tendance, les humains vivent dans des conditions de vulnérabilité qu'ils supportent difficilement (comme c'est encore le cas aujourd'hui pour plus de la moitié de l'humanité). Quand ils ont déjà ces ressources, ils continuent à en chercher de nouvelles, meilleures et plus performantes, et ce, quel que soit le niveau technologique atteint par les générations précédentes. Il en va ainsi, même lorsque les savoir-faire qu'ils inventent les conduisent à créer plus de problèmes qu'ils n'en résolvent : au point de mettre en cause les lois de la nature, ils continuent à innover.

Attente de rassurance morale

L'attente de rassurance morale est l'autre face de la même médaille : la culture est faite d'outils techniques, mais aussi de symboles. Doté de conscience, l'être humain est un animal qui fonctionne au sens (dans le double sens du terme : orientation et signification) : il a besoin pour vivre de comprendre le monde et il a du mal à supporter l'incompréhensible et l'absurde. Or, la complexité du monde surpasse largement la capacité rudimentaire de son cerveau : il ne peut concevoir l'infini du temps et de l'espace, et l'absurdité de la souffrance et de la mort dépasse son entendement. Dès lors, il ne peut trouver en lui-même la source du sens et il lui faut donc s'expliquer le monde en projetant cette source hors de sa conscience. C'est pourquoi, comme je l'ai maintes fois signalé ailleurs, tout au long de leur histoire, les humains se sont inventé des « dieux ». Que ceux-ci soient, selon les cultures et les époques, naturels (le Cosmos, le Totem, le Soleil, la Lune...), surnaturels (Dieu, Yahvé...), sociaux (la

Raison, le Progrès, la Nation...) ou personnels (l'Individu), ils apportent aux humains de la rassurance en donnant du sens au monde, ils apaisent leurs angoisses existentielles, et ils fondent la légitimité de leurs conduites. L'être humain ne peut se passer de croyances, et dès qu'un récit (un mythe, une cosmologie, un modèle culturel, une utopie, une idéologie, un système de valeurs) perd de sa crédibilité (comme c'est le cas aujourd'hui avec la mutation culturelle en cours), il se retrouve confronté à l'absurde et à l'arbitraire, donc à l'anomie, et il est prêt à croire en n'importe quel dieu, ancien ou nouveau, pourvu qu'il lui apporte une explication plausible, un récit crédible, dans lequel il puisse croire et qui le rassure.

Attente d'emprise sociale

Une relation sociale n'est un échange «égal» que quand la volonté d'emprise de l'un des acteurs est équilibrée par celle de l'autre. Mais, même alors, toute relation sociale tend vers l'inégalité de contrôle sur les finalités, sur les contributions (les compétences et les ressources) et sur les rétributions. Savoir exercer l'emprise sociale et s'en défendre est donc essentiel : la puissance, le pouvoir, l'autorité, l'influence et l'hégémonie sont les enjeux des relations sociales.

L'emprise sociale est exercée et acceptée de façon légitime quand elle garantit l'intérêt général, c'est-à-dire quand les contraintes qui en résultent s'expliquent par la nécessité de résoudre les «problèmes vitaux de la vie commune⁸», en ayant recours à des solutions culturellement considérées comme légitimes, là et alors ; elle est moins légitime quand elle vise à satisfaire des intérêts particuliers, et elle ne l'est plus du tout si ceux-ci sont contraires à l'idée que le collectif se fait de l'intérêt général. Si bien que les acteurs qui exercent l'emprise sociale peuvent être considérés comme dirigeants ou dominants, et les acteurs qui la subissent, comme contestataires ou défensifs, selon qu'ils poursuivent des finalités communes ou particulières. Et nous avons vu, avec Sartre, combien il est difficile qu'ils fassent passer l'intérêt général avant leurs intérêts particuliers. Notons cependant que ces deux intérêts ne sont pas forcément en opposition : les acteurs contribuent parfois au bien commun, même en recherchant leurs intérêts privés, mais... pas toujours ! Ils auront tendance cependant à justifier leur conduite en invoquant l'intérêt général et à s'efforcer de prouver qu'ils y contribuent, même si d'autres – aux-

8. J'ai développé longuement ce concept dans *Le changement social*, *op. cit.*, chap. II.

quels la même critique peut parfois être adressées – prétendent le contraire !

Dans la vie commune, cette attente d'emprise sociale peut donc se traduire chez les dominants par une tendance à la formation d'oligarchies ou à l'autoritarisme, pouvant aller jusqu'à la tyrannie ; et, chez les dominés, par des tendances contradictoires : tantôt à la soumission (à se placer sous l'autorité d'un chef idéalisé, à rester dans le troupeau, à accepter la pauvreté, l'exploitation, le mépris dans lequel ils sont tenus), tantôt, au contraire, à la rébellion (individuelle ou collective, pacifique ou violente).

Nous avons ainsi identifié cinq attentes relationnelles fondamentales, du moins, chez les Occidentaux d'aujourd'hui. Ce sont elles qui, en n'étant que partiellement et provisoirement satisfaites, vont engendrer des tensions existentielles dans l'identité de l'individu. Ces attentes ne peuvent être hiérarchisées : leur importance relative dépend de chaque individu et varie selon les circonstances de sa pratique des relations sociales.

1.2.3 *Les limites de la satisfaction des attentes relationnelles*

Examinons maintenant pourquoi la satisfaction de ces attentes relationnelles est toujours limitée (incomplète et provisoire), donc toujours sources d'une relative frustration. Pour l'individu dans la société – comme pour l'enfant dans la famille –, la vie commune est la seule manière de satisfaire ses attentes relationnelles. C'est pour participer, et en participant, aux relations sociales qu'il devra et pourra acquérir les compétences et les ressources nécessaires à ses contributions, dans les différentes positions sociales qu'il occupera. Cette participation aux relations lui vaudra une certaine rétribution (en qualité et quantité) : reconnaissance sociale, épanouissement personnel, bien-être matériel et rassurance morale, plus ou moins garantis, et emprise sur les autres. Dès lors, pourquoi diable se sentirait-il frustré ?

Il se sentira frustré parce qu'il ne vit pas dans le meilleur des mondes, où le conditionnement social serait si parfait qu'il n'aurait aucune tension à gérer entre ses attentes et les limites que les institutions et le monde matériel lui imposent, où il ne ressentirait jamais aucun malaise. Dans notre monde à nous, la frustration affecte, à des degrés divers, chacun d'entre nous. Cette frustration est toujours relative : elle vient du

décalage entre les attentes de l'acteur et sa perception subjective de sa réalité.

Mais d'où vient ce décalage ? Pourquoi toute relation sociale tend-elle à produire une plus ou moins grande tension entre les attentes et la perception de la réalité ? Parce que les relations sociales produisent de l'illusion : elles font espérer aux acteurs une satisfaction de leurs attentes relationnelles meilleure que celle dont ils estiment jouir dans la pratique. Et, si les relations sociales produisent de telles illusions, c'est, nous semble-t-il, pour trois raisons :

- *les discours idéologiques* : parce que les acteurs (dominants surtout, mais aussi défensifs) contrarient l'intérêt général en défendant leurs intérêts particuliers, ils produisent des discours qui mystifient la réalité, laissant espérer des finalités et des rétributions désirables que les rapports de forces ne permettront pas d'atteindre ou d'acquiescer ;
- *les discours utopiques* : parce que les acteurs (contestataires surtout, mais aussi dirigeants) opposent un modèle alternatif au modèle installé, ils mystifient, eux aussi, la réalité en laissant croire en une société où les ressources seraient illimitées, et où il n'y aurait ni inégalités ni domination sociales ;
- *les changements techniques, économiques, sociaux, politiques et culturels* : parce que les acteurs introduisent de nouvelles solutions aux problèmes vitaux de la vie commune et exigent des réformes constantes, ils détruisent la légitimité des solutions anciennes, avec leurs finalités et leurs rétributions.

Très abstraitement, on pourrait cependant concevoir des situations où de tels décalages ne se produiraient pas (ou plus rarement et moins fort) : des sociétés qui se reproduiraient sans changer (ou très lentement), où les acteurs dominants ne contrarieraient pas l'intérêt général (ou très peu) et où les acteurs dominés n'auraient pas besoin de rêver d'un monde idéal ! Une termitière ? Une fourmilière ? ... Une société « primitive » (selon l'image idéalisée et fautive que nous en avons) ? Hélas, dans notre monde à nous, qu'ils soient dominants ou dominés, les acteurs croient aux idéologies et aux utopies, et ils sont affectés par les changements.

Ainsi, la satisfaction des attentes relationnelles est toujours limitée par la logique de ces mêmes relations sociales qui les produisent : c'est une satisfaction qui laisse un goût de trop peu, une satisfaction frustrante.

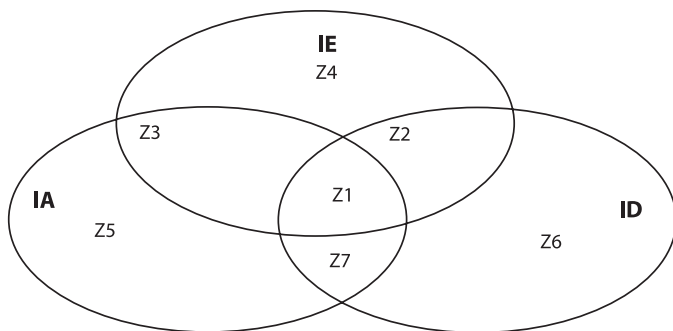
Et, puisque la pratique des relations sociales ne cesse de réalimenter ces attentes et l'espoir de les combler, leur satisfaction est toujours momentanée, toujours à refaire. Bien entendu, la frustration est plus grande dans certaines circonstances que dans d'autres, plus grande aussi pour certains acteurs que pour d'autres. C'est bien pourquoi on ne peut introduire l'idée d'une hiérarchie, ou d'un fil conducteur qui structurerait ces attentes. Chaque individu organise ses priorités comme il l'entend, selon les circonstances relationnelles dans lesquelles il est engagé, et modifie constamment cette hiérarchie selon l'évolution de sa satisfaction ou de son insatisfaction et selon les résultats de ses logiques du sujet.

1.3 Proposition 3 : Des attentes relationnelles aux tensions existentielles

La troisième étape de la démarche consistera à examiner comment la relative satisfaction des attentes relationnelles de l'individu construit et renforce son identité personnelle et comment son insatisfaction engendre dans celle-ci des tensions existentielles ?

1.3.1 L'identité individuelle

Pour exposer clairement en quoi consistent les tensions existentielles, il faut d'abord présenter une conception de l'identité personnelle. Le schéma ci-joint va nous y aider. Selon notre conception, l'identité de l'individu est constituée de trois sphères articulées : l'identité désirée, l'identité assignée et l'identité engagée.



Les sphères de l'identité

ID: l'identité désirée

Elle contient tout ce que l'individu, consciemment ou inconsciemment, «sent» en lui comme désirs d'être et de faire de son existence, ce qui le pousse vers ses préférences, ses goûts, ses inclinations. Ses attentes relationnelles sont insatiables, puisqu'elles sont sans cesse renouvelées par la pratique de ses relations; elles l'incitent à désirer sans limite une quantité et une qualité de rétributions, valorisées par la culture en vigueur, là et alors.

IA: l'identité assignée

Elle contient tout ce que l'individu, explicitement ou confusément, perçoit comme étant les attentes des autres significatifs envers lui, qu'il s'agisse des autres personnalisés – ses parents, son conjoint, ses enfants, ses amis, ses collègues... – et/ou institués et impersonnels – l'école, le marché du travail, l'État...; tout ce qu'il croit que son milieu social attend de lui et qu'il a intériorisé dans sa conscience morale. Elle lui indique donc les quantités et qualités des rétributions auxquelles la culture lui reconnaît le droit d'accéder, étant donné les positions sociales qu'il occupe et les contributions qu'il apporte.

IE: l'identité engagée

Elle est faite des engagements (conscients ou non) que l'individu – s'appuyant sur ce que, dans le passé, il a été et a fait, et sur ce que, dans le présent, il est et fait – prend envers lui-même, à propos de ce que, dans le futur, il veut être et faire; c'est l'image qu'il se fait de lui-même, dans la durée, quand il dit «je suis...»; c'est ce qu'il croit devoir être et faire pour rester cohérent avec lui-même, pour sauvegarder son intégrité identitaire, pour assumer ce qu'il est et fait; c'est sa manière personnelle de concilier ses attentes relationnelles souvent incompatibles entre elles, de les satisfaire plus ou moins toutes les cinq, malgré leurs contradictions et les limites qui lui sont imposées.

La structure de l'identité individuelle serait donc constitué par trois sphères: des désirs intériorisés (ID), des représentations des attentes des autres (IA) et des engagements envers soi-même (IE).

Les zones identitaires

Ces trois sphères identitaires se recouvrent toujours partiellement: l'individu réalise (IE) au moins une partie de ce qu'il désire être et faire (ID); ce faisant, il satisfait toujours plus ou moins ce que les autres espè-

rent de lui (IA) ; et, jamais, ce qu'il désire pour lui-même (ID) n'est entièrement incompatible avec ce que les autres attendent de lui (IA). Cependant, il est bien difficile que ces recouvrements soient complets : ce que l'individu attend de lui-même ne coïncide jamais qu'en partie avec ce qu'il croit que les autres attendent de lui et, dès lors, il lui faut toujours « bricoler » entre les deux – faire ce qu'il peut, avec ce qu'il est, avec ce qu'il a, entre ce qu'il veut et ce qu'il doit ! – et se construire une identité engagée qui, elle non plus, ne coïncidera jamais complètement avec les deux autres.

La conciliation parfaite des trois sphères serait peut-être ce qu'on appelle le bonheur. En tout cas, c'est ce que chacun de nous recherche inlassablement, tant qu'il lui reste un souffle de vie. On peut penser aussi que toute notre créativité est alimentée par cette tension qu'il nous faut gérer, par cette lutte incessante qu'il nous faut mener pour construire notre identité personnelle. Et si – oh, paradoxe ! – notre élan vers le repos devait aboutir, si les relations sociales ne produisaient plus d'illusions, plus de décalages entre nos espoirs de satisfaction et la réalité, plus de contradictions entre nos attentes, nous entrerions alors dans le « meilleur des mondes ». Mais, sans doute, s'agirait-il d'un monde plat, sans imagination, sans changement, où les liens sociaux seraient entièrement instrumentalisés et où la vie commune ne serait qu'une juxtaposition de solitudes.

Comme l'indique bien le schéma ci-dessus, la structure de l'identité individuelle comporterait donc sept zones articulées entre elles, qu'il importe de bien préciser – même si cette énumération peut parfois paraître fastidieuse !

Z1 : le *noyau central* de l'identité. C'est celui où coïncident les identités assignée, désirée et engagée ; le lieu de son identité où l'individu ressent qu'il jouit à la fois de la réalisation de ses désirs (ID) et de l'approbation des autres (IA) et qu'il peut, par conséquent, être satisfait de ce qu'il est et fait (ID). Lieu de repos, de paix, de satisfaction, d'intégration, que l'individu cherche à protéger, à renforcer tout au long de son existence, à agrandir autant que possible. Mais, aussi, zone anticyclonique, cernée par des perturbations, ou, pire encore, œil du cyclone !

Autour de ce noyau, les zones périphériques contiennent des traits qui mettent en péril l'identité, qui la menacent, qui l'assiègent, soit à cause de ce que l'individu est (ou fait), soit à cause ce qu'il n'est pas (ou ne fait pas).

Z2: la *zone de réalisation déviante*. C'est ce qu'il est (ou fait) pour obéir à ses désirs, contre les attentes des autres : il l'est (le fait) pour lui, contre les autres.

Z3: la *zone de soumission contrainte*. C'est ce que l'individu est (ou fait) pour répondre aux attentes des autres, mais contre ses désirs : il l'est (le fait) pour les autres, mais contre lui.

Z4: la *zone d'autodestruction personnelle*. C'est ce qu'il est (ou fait) à la fois contre ses désirs *et* contre les attentes des autres : il l'est (le fait) contre lui et contre les autres.

Ces quatre zones font partie de l'identité engagée : elles contiennent ce que l'individu est ou fait. Les trois suivantes, au contraire, contiennent ce *qu'il n'est pas ou ne fait pas*.

Z5: la *zone d'insoumission*. C'est ce qu'il renonce à être (ou faire), malgré les attentes des autres, parce que cela ne répond pas à ses désirs.

Z6: la *zone des désirs réprimés*. C'est ce que, consciemment ou non, il renonce à être (ou faire), malgré ses désirs, parce que cela lui est interdit par la culture ou refusé par les autres.

Z7: la *zone d'inhibition*. C'est ce qu'il renonce à être (ou faire), bien que cela répondrait à ses désirs, et bien que les autres ne le lui interdiraient pas ou même aimeraient qu'il soit (ou fasse).

1.3.2 *Le noyau identitaire*

L'individu construit son noyau identitaire (Z1) sur ses attentes satisfaites, sur ses réussites, mais aussi sur certains de ses échecs, ceux qui l'ont fait évoluer vers une plus grande satisfaction. Les hasards de sa pratique des relations sociales ont éveillé en lui le désir d'être ou faire ceci ou cela, certains autres significatifs l'y ont encouragé et l'ont aidé à s'en procurer les ressources, et il l'est devenu, il l'a fait effectivement ; ou bien, certains autres se sont opposés à son projet, lui ont mis des bâtons dans les roues, mais il les a convaincus, ou il a fini par s'imposer à eux, par s'en faire reconnaître et par réussir ; ou encore, il a échoué d'abord, mais il a tiré les leçons de son échec⁹, il a appris comment s'y prendre mieux et, plus tard, il a réussi. C'est ainsi que, parmi les innombrables

9. L'idée d'introduire ici les échecs, quand ils ont fait évoluer la personne, est venue d'un débat avec Giovanna, à partir de sa propre expérience. Elle donne l'exemple d'un échec amoureux, qui lui a appris à ne plus s'engager dans une relation qui ne comporte pas certaines garanties, ou à s'y engager en renonçant d'avance à certaines attentes qu'elle savait inutiles avec telle ou telle personne. Cette précision rejoint également un commentaire de Christian Lalive d'Épinay : l'échec contribue à construire le noyau identitaire quand l'individu sait en tirer les leçons.

potentialités d'être et de faire dont est porteur l'individu à la naissance, il sélectionne celles qu'il va développer et celles qu'il va laisser s'atrophier. Au fur et à mesure qu'il avancera dans la vie, il gardera le souvenir agréable de ses attentes satisfaites – de ces succès passés qui l'ont rendu fier de lui-même et ont forcé l'admiration des autres – et, dans l'éventail immense de ses expériences relationnelles, il privilégiera celles qui entreront en résonance¹⁰ avec ses projets réussis. L'individu peu fort bien développer plusieurs de ses potentialités pendant très longtemps et, soit continuer à les cultiver toutes à la fois, soit être amené par les circonstances à en choisir une, et donc à laisser tomber, provisoirement ou définitivement, les autres. C'est ainsi que se forme – et je pense que les analyses de cas le confirment pleinement –, le noyau identitaire. L'individu sera d'autant plus capable d'être sujet et acteur que ce noyau sera vaste et bien consolidé. C'est parce qu'il est socialement reconnu pour telle ou telle activité ou qualité, qu'il incorpore cette activité ou cette qualité à l'idée qu'il se fait de son épanouissement personnel et, inversement, c'est parce qu'il parvient à développer ainsi certaines de ses potentialité qu'il obtient de la reconnaissance sociale ; quand s'établit entre les deux un cercle vertueux, il y trouve aussi de la rassurance morale, de l'emprise sur le monde et, parfois même, du bien-être matériel. Quand ce n'est pas le cas, des tensions apparaissent.

1.3.3 *Les tensions existentielles*

Quand les sphères de l'identité s'écartent les unes des autres, comme le suggère visuellement le schéma ci-dessus, les zones périphériques (Z2 à Z7) de l'identité «grandissent» et elles tendent à «écraser», à comprimer et à réduire l'espace du noyau identitaire (Z1). Cette réduction du recouvrement entre les trois sphères engendre chez l'individu un malaise, une souffrance psychique, que nous appelons ici une tension existentielle. Celle-ci provient de ce que l'individu ne parvient pas (ou plus) à concilier suffisamment la satisfaction de toutes ses attentes relationnelles : il doit faire face à des choix difficiles ou impossibles, assumer des renoncements déchirants, des affrontements pénibles avec les autres, des menaces pesant sur l'intégrité de son identité personnelle.

Les tensions existentielles se présentent sous une forme générale : l'individu se trouve déchiré entre ce qu'il attend de lui et ce qu'il croit

10. Je trouve particulièrement pertinente cette précision, apportée par Giovanna (voir le chapitre V) qui a contribué à améliorer cette conception du noyau identitaire.

que les autres en attendent (tension entre ID et IA). Leurs formes spécifiques découlent des choix qu'il a faits, ou se propose de faire, pour affronter cette situation et construire ainsi son identité engagée (IE). Les tensions peuvent prendre leur source dans toutes les zones périphériques de l'identité, dans tout ce que l'individu est (fait), aussi bien que dans ce qu'il n'est pas (ne fait pas).

Les tensions peuvent provenir de Z2 (*zone de réalisation déviante*), si l'individu est ou pose des actes pour satisfaire ses désirs, mais contre les attentes des autres ; mais aussi de Z5 (*zone d'insoumission*), s'il n'est pas ou ne pose pas les actes qui répondraient aux attentes des autres ; la combinaison de ces deux sources produit une tension entre Z2 et Z5 : une *tension de marginalisation*, puisqu'en agissant ainsi, il risque en effet de se mettre au ban du (de ses) groupe(s).

Les tensions peuvent provenir aussi de Z3 (*zone de soumission contrainte*), si l'individu est ou pose des actes pour satisfaire les attentes des autres, mais contre ses désirs ; mais aussi de Z6 (*zone des désirs réprimés*), si l'individu n'est pas ou ne pose pas les actes qui répondraient pourtant à ses propres désirs mais que les autres l'empêchent de satisfaire ; de la combinaison de ces deux sources résulte une tension entre Z3 et Z6 : une *tension de conformisme*, car en se conduisant de cette façon, l'individu renonce à lui-même pour se soumettre aux contraintes sociales.

Les tensions peuvent provenir enfin de Z4 (*zone d'autodestruction*), si l'individu est ou pose des actes à la fois contre ses désirs *et* contre les attentes des autres : si, indécis devant un choix difficile entre son ID et son IA, paralysé par son incertitude, voire sa culpabilité ou sa honte, il pose des actes contre lui-même (échouer, somatiser, se droguer, boire, fumer, tenter de se suicider) ; mais elles pourront venir aussi de Z7 (*zone d'inhibition*), si l'individu n'est pas ou ne pose pas les actes qui répondraient pourtant à ses propres désirs et qui ne lui sont pas interdits (ou sont même souhaités) par les autres, quelles que soient les raisons de cette omission ; la combinaison de ces deux dernières sources engendre une tension entre Z4 et Z7 : une *tension d'anomie*¹¹, parce que l'individu qui agit ainsi ne sait plus quoi faire pour concilier ses appétits (ID) avec les contraintes et les attentes des autres (IA).

11. Comme je l'ai compris en travaillant avec Lia, la zone Z4, que j'avais, à tort, négligée jusqu'ici me paraît être, dans sa tension avec Z7, des plus intéressantes pour comprendre la logique du sujet. On peut penser que plus le sujet s'inhibe, plus il s'autodétruit, et inversement : les deux me paraissent source de culpabilité et d'expiation.

Le conformisme (tension Z3-Z6), la marginalité (tension Z2-Z5) et l'anomie (tension Z4-Z7) sont les trois formes principales de la souffrance identitaire. Beaucoup d'autres formes sont cependant probables : les objets de satisfaction que l'individu désire ne sont pas toujours compatibles entre eux, d'où des tensions *au sein* de l'identité désirée (entre les zones 1, 2, 6 et 7); les attentes des autres ne sont pas toujours compatibles non plus, d'où des tensions au sein de l'identité assignée (entre les zones 1, 3, 5 et 7); et, dans la durée, l'individu s'accommode, le plus souvent, de nombreuses incohérences qui traversent son identité engagée (tensions entre les zones 1, 2, 3 et 4).

1.3.4 *Rapport avec la conception freudienne*

On ne peut pas présenter une telle conception de l'identité sans faire référence à celle de Freud. Ne peut-on pas considérer, au moins à première vue, que l'identité désirée (ID) correspond au *ça*, l'identité assignée (IA) au *surmoi* et l'identité engagée (IE) au *moi*? En effet, l'IE est bien le résultat du traitement des tensions entre l'ID et l'IA, comme le moi est le produit du traitement des tensions entre le *ça* et le *surmoi*, dans un contexte culturel donné. Pour Freud, le moi est du *ça* transformé sous l'emprise du principe de réalité et le *surmoi* est une différenciation du moi :

Le moi est la partie du *ça* qui a été modifiée sous l'influence directe du monde extérieur. [...] Le moi représente ce qu'on peut nommer raison et bon sens, par opposition au *ça* qui a pour contenu les passions¹².

Nous avons exposé ailleurs [dans *Pour introduire le narcissisme*] les motifs qui nous ont amené à admettre l'existence d'un niveau dans le moi, d'une différenciation à l'intérieur du moi, qu'il convient de nommer idéal du moi ou *surmoi*¹³.

Les deux approches ne sont pourtant pas identiques, loin s'en faut. Dans la présente proposition, chacune des trois sphères identitaires est divisée en quatre zones aux contenus assez différents.

L'identité désirée contient des projets personnels réalisés, reconnus par les autres (Z1 : *noyau identitaire*) ou imposés aux autres contre leur volonté (Z2 : *réalisations déviantes*) : on peut parler ici de projets, parce qu'ils sont

12. Freud, *Le moi et le ça*, *op. cit.*, p. 263.

13. *Ibid.*, p. 267.

conscients, parce que l'individu a dû investir de l'énergie, de la créativité, de l'imagination pour arriver à ses fins. Mais l'ID contient aussi des attentes, des espérances, des désirs (conscients ou non) auxquels il a dû renoncer, pour diverses raisons (Z6: *désirs réprimés*) ; elle contient aussi des inhibitions: l'individu a dû faire des choix, donc renoncer à certains désirs (Z7: *inhibition*). Son ID est ainsi, pour l'individu, une source de tensions, dans la mesure où elle lui vaut des problèmes avec les autres (Z2), mais aussi avec lui-même, que ce soit parce qu'il craint d'affronter les autres en passant à des actes qu'ils réprouvent (Z6) ou, tout simplement, parce que tout choix est un renoncement, même si on n'est pas conscient de l'avoir fait (Z7). Une telle définition de l'ID ne coïncide donc pas exactement avec le ça freudien. Pour la psychanalyse, «le ça constitue le pôle pulsionnel de la personnalité ; ses contenus, expressions psychiques des pulsions, sont inconscients, pour une part héréditaires et innés, pour l'autre refoulés et acquis¹⁴».

L'identité assignée contient aussi quatre zones: des projets personnels réalisés avec l'approbation des autres, dont certains correspondent à ce que l'individu désirait (Z1), alors que d'autres impliquent un renoncement à lui-même, des obligations plus ou moins lourdes et contraignantes, qu'il est ou se croit obligé d'accomplir, qu'éventuellement même il s'impose lui-même en attribuant aux autres la responsabilité du sacrifice (Z3: *soumission contrainte*) ; par ailleurs, cette sphère contient aussi les attentes des autres, les obligations (les dettes), qui exercent sur lui des pressions plus ou moins astreignantes, et qu'il se refuse à satisfaire, ou que, plus simplement, il néglige (Z5: *insoumissions*) ; enfin, on y trouve aussi des attentes autocensurées, des renoncements qu'il peut regretter d'autant plus que les autres ne s'opposaient pas à ce qu'il les réalise, voire même, espéraient plus ou moins activement qu'il le fasse (Z7). Son identité assignée est donc source de tensions pour l'individu, tant avec les autres – auxquels il estime devoir faire des concessions (Z3) ou contre la volonté desquels il lui faut résister ou se battre (Z5) – qu'avec lui-même (Z7). Cette conception de l'identité assignée ne correspond pas non plus avec ce que Freud appelle le surmoi: «Classiquement, le surmoi est défini comme l'héritier du complexe d'Edipe ; il se constitue par intériorisation des exigences et des interdits parentaux¹⁵.» L'identité assignée contient les exigences, intériorisées dans la conscience morale, de toutes les normes sociales et les orientations culturelles.

14. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 56.

15. *Ibid.*, p. 470.

Enfin, *l'identité engagée*, non seulement résulte de tout ce que l'individu fait avec tout cela, mais est elle-même source autonome de tensions. Elle contient en effet son noyau identitaire (Z1), plus ou moins étendu, à l'aise ou à l'étroit, mais toujours cerné par des zones périphériques, sources de tensions qui peuvent se réveiller à chaque instant, selon les conjonctures et les expériences relationnelles dans lesquelles il est engagé. On y trouve donc aussi des projets qu'il réalise contre ce qu'il croit être les attentes des autres (Z2), contre ce qu'il sait ou sent plus ou moins confusément être ses désirs (Z3) et, aussi, contre les deux à la fois (Z4). Cette conception de l'IE ne correspond pas non plus au moi freudien, même si celui-ci est un concept d'une extrême complexité, qui a beaucoup évolué dans l'œuvre du fondateur de la psychanalyse. Instance de l'appareil psychique, il est «dans une relation de dépendance tant à l'endroit des revendications du ça que des impératifs du surmoi et des exigences de la réalité. Bien qu'il se pose en médiateur, chargé des intérêts de la totalité de la personne, son autonomie n'est que toute relative¹⁶.»

1.3.5 La tyrannie du «Grand ISA»!

Avec la mutation culturelle en cours dans les sociétés que j'ai appelées «CCC» (sociétés de communication, de compétition et de consommation)¹⁷, le nouveau modèle culturel régnant (celui de la modernité subjectiviste) légitime le droit des individus à réaliser leur identité désirée : il justifie leur droit à l'épanouissement personnel («deviens toi-même»); leur droit de jouir, de ne plus souffrir, de prendre du plaisir, de vivre avec passion («vis ta vie, ici et maintenant»), leur droit de ne plus s'autocensurer et même d'exprimer leur agressivité envers les autres («choisis ta vie», «décide pour toi-même») et leur droit à la sécurité de leur personne («prends garde à toi»). On comprend qu'avec un tel modèle culturel – avec le règne de ce nouveau «dieu» qu'avec un peu de dérision, j'appelle le «Grand ISA»: Individu, Sujet, Acteur –, les tensions existentielles des individus – des petits individus concrets, avec un *i* minuscule, comme vous et moi – s'en trouvent exacerbées. En effet, en même temps que certaines zones périphériques de l'identité désirée (Z2, Z6 et Z7) sont survalorisées par la culture, donc sensibilisées, les attentes des autres significatifs (personnalisés et institués) sont toujours

16. *Ibid.*, p. 280.

17. Voir *Le changement social*, *op. cit.*, chap. VI.

bien là, avec leurs contraintes, leurs exigences, leurs obligations..., et les ressources matérielles et techniques qu'ils peuvent offrir à l'individu sont limitées par les inégalités, le chômage et l'exclusion : or, sans les autres et leurs ressources, on ne peut ni s'épanouir personnellement ni être reconnu socialement. Il en résulte, pour beaucoup, une souffrance personnelle et collective. Un « malaise dans la culture », disait déjà Freud, à une tout autre époque !

1.4 Proposition 4 : Des tensions existentielles aux logiques du sujet

La quatrième étape de la démarche socio-analytique doit examiner une question essentielle : comment, pour résoudre ses tensions existentielles et renforcer ainsi son noyau identitaire, l'individu développe-t-il sa capacité d'être sujet ? C'est donc d'une théorie du sujet que nous avons maintenant besoin. Que fait – consciemment ou non, volontairement ou non, légitimement ou non – l'individu pour « traiter » ses tensions, pour les supporter ou pour les résoudre, et conserver ainsi une maîtrise relative de son existence ?

Il me semble qu'il dispose pour cela de deux grandes ressources, qui font de lui un sujet : construire un récit sur lui-même et se livrer à un travail identitaire. Comme nous le verrons plus loin, ces deux ressources vont lui permettre de construire ses raisons d'agir et ses logiques d'action. On l'aura compris, nous sommes ici en plein milieu de la boîte noire de la sociologie, dans la « consistance du social¹⁸ », à la recherche de ce « quelque chose » qui s'interpose entre les conditionnements structurels et les logiques d'action, et qui fait que ces dernières ne sont jamais le reflet direct des premiers.

1.4.1 *Le récit identitaire*

D'une manière générale, on peut dire que c'est d'abord par le biais d'un *récit* sur lui-même que l'individu cherche à traiter ses tensions : il dispose d'une capacité de se parler, de s'expliquer ce qui lui arrive, de se justifier à ses propres yeux et à ceux des autres, de forger un récit plausible et, à force de se le répéter, il parvient à y croire, jusqu'à l'intérioriser et le trouver évident. Mais il y a *deux manières* de construire ce récit.

18. Pour reprendre le titre d'un livre de Danilo Martuccelli : *La consistance du social*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005.

Pour les illustrer, je rappelle volontiers la fable du renard et des raisins, que chacun connaît. N'osant pas grimper à la treille pour atteindre les fruits, le renard souffre, non seulement parce qu'il a faim, mais aussi parce qu'il a honte de lui-même. Ayant préféré renoncer, il peut se tenir deux récits très différents : soit « ils ne sont pas mûrs et d'ailleurs, je n'ai pas vraiment faim » ; soit « je n'ose pas monter, j'ai peur de me rompre les os ». La différence entre les deux concerne la ruse du renard avec... lui même : dans le premier, il se ment et évite toute autocritique, car il sait bien que les raisins sont « mûrs et couverts d'une peau vermeille », et qu'il a très faim, mais il s'efforce cependant de se convaincre du contraire ; dans le second, il analyse la situation et assume sa prudence ou sa lâcheté telle qu'elle est. Dans l'un, il se raconte une histoire et s'efforce d'y croire, et il est tellement rusé qu'il parvient, parfois, à s'en convaincre – et à moins ressentir la faim ; dans l'autre, il voit les choses comme elles sont, y compris, et surtout lui-même, et tente de s'assumer tel qu'il est. Dans les deux cas, il s'explique ce qui lui arrive, mais par deux récits différents, que nous proposons d'appeler l'accommodation et la réflexivité.

Le récit d'accommodation

La capacité d'accommodation de l'homme à la vie qui lui est faite est constituée d'un ensemble complexe de ressources. Il s'agit d'abord de la capacité de l'être humain de se justifier, devant les autres, mais plus encore devant lui-même, de ses succès, et surtout, de ses échecs, dans la réalisation de ses engagements identitaires. On pourrait parler ici de capacité de rationalisation, au sens donné à ce concept par la psychologie sociale (Leon Festinger¹⁹). La rationalisation, en effet, est un travail sur sa propre conscience, par lequel l'individu cherche à accorder au mieux sa subjectivité (ses convictions, ses croyances, ses représentations, ses intérêts) avec ses conditions objectives d'existence (les contraintes de sa position sociale et sa conduite effective). Si ses conditions objectives s'accordent avec sa subjectivité, si ses conduites ne contredisent pas sa pensée, il tend à s'attacher plus fortement à ses convictions, à ses valeurs, à ses normes (Charles Kiesler²⁰) ; si, au contraire, elles l'infirmement, s'il est mis en question, s'il connaît des échecs, il tend à changer d'opinion, à réinterpréter ce qui lui est arrivé, à faire de nécessité vertu, à se déresponsabiliser, à se disculper. Cependant, la théorie de la rationalisation

19. Leon Festinger, *A Theory of cognitive Dissonance*, Evanston, Row Peterson, 1957.

20. Charles Kiesler, *The Psychology of Commitment*, New York, Academic Press, 1971.

postule que l'homme rechercherait forcément cette cohérence entre sa pensée et sa conduite, alors qu'en réalité il est tout aussi bien capable de s'expliquer ses incohérences et de vivre avec durant toute sa vie. Il nous semble donc que la rationalisation, même si elle est très utile, n'est qu'une des dimensions de la capacité de justification. Cette capacité est cependant d'une grande importance : elle lui permet, quand le démenti n'est pas trop violent, de continuer à croire en lui-même, de se faire confiance, de se sentir capable d'entreprendre et de réaliser ses projets, de lutter pour satisfaire ses attentes, de se remotiver sans cesse.

Une autre dimension de l'accommodation est sans doute la capacité d'oublier, de s'insensibiliser, de s'habituer, de faire son deuil, de s'aveugler, de tourner la page, de ne plus voir ce qui lui est arrivé, de laisser pourrir la situation, de reporter la décision à plus tard, de se dire que ce qui est arrivé est naturel, normal, que cela a toujours été ainsi, que c'est inévitable, et que d'ailleurs, «ça ne me touche pas» et puis, que «je ne suis pas le seul», de se comparer à d'autres «qui sont bien plus mal que moi après tout».

D'autres capacités encore peuvent être mises en œuvre : celle d'espérer, de se dire que c'est provisoire, que «ça ira mieux», que «ça va passer», de positiver la situation, de fonder tout son espoir sur une aide attendue (de Dieu ou de n'importe quel autre personnage ou institution) ; celle de rêver aussi, de vivre avec des solutions imaginaires, des satisfactions symboliques. On peut y ajouter, me semble-t-il, la capacité inverse, celle de désespérer, de pleurer à chaudes larmes sur soi-même, de s'accuser à tort et à travers, de se déclarer victime.

Ce travail d'accommodation peut être vu d'une manière péjorative : il revient à se raconter des histoires, se mentir à soi-même, se trouver des excuses, sauver la face. S'il est vrai que cette attitude ne fait guère appel à la réflexivité, ou même lui est contraire, elle nous paraît pourtant constituer la base de la capacité d'adaptation de l'individu aux autres et à lui-même, sans laquelle la contradiction entre ses attentes et les contraintes du social le briserait à coup sûr, nous briserait tous ! S'adapter, c'est simplement ce que font la plupart des gens, tous les jours, pour tenter de concilier ce qu'ils espèrent pour eux (ID), soit avec ce que les autres attendent d'eux (IA), soit ce qu'ils font en réalité (IE).

Je considère – peut-être à tort – qu'être sujet de son existence, c'est cela aussi, c'est même cela d'abord : il convient, en effet, de se méfier d'une conception trop volontariste et réflexive du sujet, qui tend à se

répandre aujourd'hui²¹. Comme l'écrit Michel Legrand, traiter les tensions, c'est arriver à «se sentir plus à l'aise avec elles, voire la possibilité d'en jouer stratégiquement. [...] On n'éradique pas l'inconscient, mais on peut changer son rapport avec lui, jouer autrement avec lui²².»

Le récit de réflexivité

L'accommodation est surtout une ressource qui permet à l'individu de vivre avec ses tensions identitaires sans trop en souffrir. Elle l'aide à faire le gros dos, à attendre, à supporter, à reporter à plus tard, mais pas à résoudre ses tensions. Pour les résoudre, il doit se livrer à un travail en profondeur sur ses relations avec les autres et sur ce qu'il attend de lui-même.

Ce travail sur soi est forcément plus réflexif : «Le sujet est capacité potentielle de distanciation, de réflexivité, de retour sur soi, et de volonté, de décision délibérée²³.» «La réflexivité, que l'on ne doit pas confondre avec l'activité de pensée calculatrice, implique la possibilité d'un retour sur soi, [...] de se prendre soi-même comme objet et donc [...] de se mettre en question²⁴.» Cette attitude comporte une capacité de se désengager, de se «déimpliquer», de s'objectiver.

Le travail réflexif implique donc un rapport autonome du sujet envers les relations instituées : il analyse, il interroge l'institution sur son bien-fondé, sur la légitimité de l'emprise sociale et culturelle qu'elle prétend exercer sur lui. Son attitude envers les injonctions normatives ne consiste ni à s'y conformer, ni à les rejeter, ni à les instrumentaliser, mais bien à les critiquer.

Enfin, la réflexivité implique un rapport autonome à soi-même, c'est-à-dire une capacité d'autocritique. L'acteur sait bien qu'il se raconte des histoires, qu'il recourt à des subterfuges pour supporter ses tensions, et il est toujours plus ou moins disposé, avec une lucidité relative, à se poser comme objet de sa propre analyse, tantôt avec émotion, dans une certaine souffrance, tantôt avec humour, parfois avec ironie, et même, de temps à autre, avec un certain cynisme²⁵.

21. Et que l'on trouve notamment, comme je l'ai déjà souligné, chez Alain Touraine. C'est pourquoi je ne partage pas l'équivalence qu'il propose entre sujet et liberté. L'individu peut être sujet sans, pour autant, être libre.

22. Michel Legrand, *L'approche biographique*, Éd. de l'ÉPI, 1993, p. 121.

23. *Ibid.*, p. 31.

24. *Ibid.*, p. 121.

25. Michel Foucault, notamment dans *L'herméneutique du sujet* (Paris, Gallimard, Seuil, 2001) a montré combien cette capacité d'agir sur soi, de se soucier de soi, remonte loin dans l'histoire

Ces deux ressources psychiques, l'accommodation et la réflexivité, permettent à l'être humain de profiter de ses succès pour (re)construire et renforcer son identité personnelle, et de supporter ses échecs sans la voir s'effondrer. Ces deux capacités sont bien opposées mais complémentaires : trop d'accommodation fabrique des « imbéciles heureux », trop de réflexivité des « blasés cyniques ».

1.4.2 *Les logiques du sujet*

Mais un récit ne suffit pas : quelle que soit l'histoire qu'il se raconte, le renard a toujours faim ! Il sait bien qu'il ne résoudra vraiment son problème que par son action. Il faut donc qu'il se y dispose, qu'il travaille plus en profondeur sa subjectivité, qu'il se livre à un travail identitaire, qu'il traite ses tensions existentielles en modifiant son état mental. Comment identifier les processus par lesquels l'individu prépare ainsi son psychisme à agir sur les autres, en agissant d'abord sur lui-même ?

Une phrase de Freud, et tout le texte qui la précède et la suit, nous offre une piste importante. Que fait l'individu avec les pulsions qui s'investissent sur des objets de ses désirs que la culture et la société lui interdisent de posséder ? « L'observation nous apprend que les destins des pulsions sont les suivants : le renversement dans le contraire ; le retournement sur la personne propre ; le refoulement ; la sublimation²⁶. »

Notons d'abord que le refoulement n'est pas le seul destin de la pulsion insatisfaite. Une pulsion peut être refoulée, quand les « objets » sur lesquels l'individu s'investit lui sont refusés par les autres, quelle qu'en soit la raison : parce qu'ils sont illégitimes (la culture ne l'autorise pas à tuer son père et posséder sa mère) ou parce qu'ils sont inaccessibles (sa mère ne l'aime pas, lui refuse sa tendresse). Mais l'individu, au lieu de réprimer son désir, peut aussi affronter l'interdit culturel ou la contrainte sociale et essayer de se procurer les objets refusés, par des moyens secrets (en étant le plus soumis possible aux caprices de sa mère pour mériter son amour) ou en prenant des risques (en la violant). L'affrontement, le passage à l'acte, est aussi un « destin de la pulsion », que Freud

de la civilisation occidentale : il la met au jour dans la philosophie de la Grèce antique (chez Socrate et Platon), puis dans celle de la période hellénistique et romaine, en particulier chez les épicuriens et plus encore chez les stoïciens (Épictète, Sénèque), puis dans la pensée monastique des premiers chrétiens. On retrouve partout, sous des modalités différentes, ce souci de l'individu de se défaire de la pire servitude qui soit, la servitude de soi-même.

26. S. Freud, *Métopsychoanalyse*, Paris, Gallimard, 1968.

n'indique pas dans la phrase citée, mais qui est bien présente dans la vie sociale et, bien entendu, dans l'approche de la psychanalyse²⁷.

Ce que Freud entend par sublimation est bien connu : « La pulsion est dite sublimée dans la mesure où elle est dérivée vers un nouveau but, non sexuel, et où elle vise des objets socialement valorisés²⁸. » L'idée de « renversement dans son contraire » est plus confuse. Freud désigne par là soit « le renversement d'une pulsion de l'activité à la passivité » – exemples : du sadisme au masochisme ou de l'exhibitionnisme au voyeurisme –, soit « le renversement du contenu » de la pulsion – exemple unique : le renversement de l'amour en haine²⁹. Par « retournement sur la personne propre », il se réfère à deux cas : « le masochisme est précisément un retournement du sadisme sur le moi propre et [...] l'exhibition inclut le fait de regarder son propre corps ». Ces deux derniers mécanismes se combinent fréquemment ; dans les deux cas, il y a substitution : soit un déplacement de l'énergie pulsionnelle (d'amour en haine, ou l'inverse) ; soit un remplacement de l'objet (de l'autre à soi, ou l'inverse). Ainsi, par exemple, l'amour de l'autre peut se renverser et se retourner en haine de soi !

Si mon interprétation est correcte, Freud distingue donc quatre voies, quatre « logiques » par lesquelles l'individu peut traiter une pulsion insatisfaite en modifiant son psychisme : la sublimation, le refoulement, la substitution (qui intervient dans le renversement et le retournement), sans oublier l'affrontement (le passage à l'acte). Il convient de remarquer ici que, si l'on excepte le passage à l'acte, toutes les autres formes de satisfaction des pulsions impliquent un déplacement de l'énergie pulsionnelle vers un objet qui n'est pas l'objet adéquat : en substituant, l'individu satisfait une autre pulsion que celle qu'il voudrait satisfaire ou s'investit sur un autre objet que celui qu'il désire ; en sublimant, il diffère la satisfaction de sa pulsion en remplaçant l'objet adéquat par un investissement sur une cause noble, dont il retirera (peut-être) plus tard une certaine satisfaction ; et en refoulant, il s'offre une satisfaction inconsciente en se procurant des objets déguisés et méconnaissables.

Que peut-on retirer de ce détour par Freud, pour le problème qui nous occupe ici ? Il m'a semblé acceptable de considérer qu'une pulsion

27. Freud, il est vrai, s'intéresse peu aux déviants : il s'occupe essentiellement de ceux qui, ayant intériorisé profondément les contraintes de leur milieu socioculturel, souffrent d'une conscience morale tellement tyrannique qu'ils en tombent « malades ».

28. Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire...*, *op. cit.*, p. 465.

29. Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 25.

contrariée constitue un excellent exemple d'attente insatisfaite. En effet, comme les attentes, la pulsion s'investit sur des objets du désir, culturellement et socialement connotés, que la vie sociale autorise quand ils sont légitimes et interdit quand ils ne le sont pas, et qui offrent donc à l'individu une satisfaction relative, jamais définitive et toujours incomplète. Il m'a donc paru pertinent de m'inspirer de la typologie de Freud pour distinguer quatre manières différentes, pour un individu, de traiter ses tensions existentielles en modifiant, en profondeur, sa subjectivité.

Cependant, l'analogie a des limites³⁰ : la pulsion n'est pas seulement psychique ; elle est aussi somatique, alors que les attentes relationnelles, dont il est question ici, ne le sont pas. Cette différence est importante ; en effet, parce qu'elle est somatique (comme la faim ou la soif), l'individu ne peut jamais, selon Freud, renoncer à une pulsion : c'est un appétit, qui agit de l'intérieur, comme une force insatiable, qui renouvelle constamment son appel à la satisfaction ; il ne peut donc que compenser la perte des objets désirés ou persévérer dans leur recherche. Il n'en va pas de même pour les attentes relationnelles : n'étant pas d'origine somatique, leurs exigences de satisfaction sont moins impératives et l'individu peut aussi abandonner la recherche des objets de satisfaction. Une seconde différence importante doit être signalée : s'il y a refoulement, c'est toujours parce que la pulsion s'investit sur des objets illégitimes ; or, une attente relationnelle peut se fixer sur des objets légitimes, mais inaccessibles, ou d'accès difficile, ce qui laisse à l'individu la possibilité d'y renoncer temporairement ou définitivement, de s'en détacher, mais aussi celle de chercher à les concilier, à les poursuivre tous à la fois.

1.4.3 *Les destins des attentes relationnelles*

Dès lors, nous pouvons avancer provisoirement l'idée que, pour faire face à ses tensions existentielles, l'individu disposerait au moins de quatre grandes voies de résolution – persévérer, compenser, abandonner ou se

30. Je souligne ici que cet apport conceptuel fort pertinent est le fruit d'une contribution critique de Giovanna, au cours de notre travail commun de recherche. Insatisfaite de mes interprétations, poussant plus loin l'analyse réflexive de son propre cas, elle a introduit trois logiques supplémentaires du sujet : celle de l'ajournement, celle de la conciliation et celle du renoncement. Comme je n'avais pas pensé à ces trois logiques lors de mes premiers essais, elles n'ont pas été appliquées aux cas de Guillaume et de Joaquin, mais seulement à ceux de Giovanna et de Lia. En outre, c'est de mon travail avec Lia qu'a surgi encore une autre forme de logique du sujet, celle du détachement. Qu'elles en soient ici sincèrement remerciées.

distancier – et que chacune d'elles peut se subdiviser en deux logiques du sujet.

Persévérer

L'individu qui persévère dans son attente continue à désirer les objets qui peuvent y répondre, mais il cherche à se les procurer par d'autres voies : soit en se préparant mentalement à passer à l'acte (et donc à affronter les autres significatifs, personnalisés ou institués) ; soit, s'ils sont d'accès difficiles, en refusant de choisir et en cherchant à les concilier. Dans les deux cas, l'individu obéit à son identité désirée, sortant des limites qui lui sont assignées par la culture ou par les contraintes de ses relations avec les autres. Cette persévérance peut donc revêtir deux formes :

- par l'*affrontement*, le sujet se prédispose – en adoptant certaines idées, dans « l'air du temps » ou certaines opinions sur les causes de sa frustration – à revendiquer la satisfaction de son attente par l'objet qui lui paraît adéquat, à chercher à l'imposer malgré les autres, à braver, à affronter l'interdit social et culturel. Il peut le faire par une voie pacifique, légitime, en cherchant à faire reconnaître son droit sur les objets qu'il convoite (par exemple, en luttant pour défendre ses droits) ou, au contraire, par la violence, toujours illégitime ;
- par la *conciliation*, le sujet se refuse à choisir, il accepte les incohérences entre ses attentes insatisfaites, les contradictions et les frustrations relatives qu'elles engendrent, mais il cherche à combiner, à faire coexister plusieurs attentes, même s'il sait qu'en se préparant à se battre ainsi sur plusieurs fronts il risque de ne trouver partout que des satisfactions mitigées.

Compenser

L'individu insatisfait agit ici comme sujet, tout en restant pleinement dans le cadre de la légitimité culturelle : il renonce à un objet ou à une attente pour en investir un ou une autre. Il peut faire cela par deux voies différentes :

- par la *substitution*, le sujet parvient à *assumer sa condition sociale*, c'est-à-dire à se contenter des compensations que la vie sociale lui apporte et faire son deuil de ce qui lui manque. La substitu-

tion implique une attitude pragmatique : il faut savoir s'arranger avec soi-même, se mentir, ruser, finasser, s'accommoder³¹ ;

- par la *sublimation*, le sujet s'investit dans une grande « Cause » (la science, la politique, l'art, l'altruisme...). Il obéit à un idéal du moi qu'il a construit par identification avec des personnages de référence – qui peuvent aller de ses propres parents, à des dizaines d'autres modèles identitaires que la culture lui prodigue à profusion. Il peut penser que cette voie lui rapportera un jour, par surcroît, d'autres satisfactions qu'il espère encore : de la reconnaissance, de la rassurance, de l'épanouissement, et même, qui sait, de l'emprise sur les autres.

Abandonner

Il peut abandonner provisoirement ou définitivement, réellement ou apparemment : ces modalités se combinent de différentes manières :

- par l'*ajournement*, le sujet abandonne provisoirement l'objet de son attente : il reporte, il diffère, il se dispose à attendre une occasion favorable, il investit, il prépare des conditions meilleures pour affronter plus tard, il inscrit son effort dans la durée, dans le moyen ou le long terme ; et bien sûr, il peut attendre longtemps et même déguiser un renoncement en ajournement ;
- par le *renoncement*, le sujet abandonne définitivement : dans ce cas, il se fait une raison, il vit avec son manque, il l'assume, il fait son deuil, il finit par s'y habituer et parvient à ne plus y penser, sauf quand certaines circonstances viennent le lui rappeler. Mais il n'en souffre plus : il n'est pas devenu ce qu'il aurait voulu, mais il lui fallait faire des choix, il a fait autre chose dans la vie et en est satisfait. Bien sûr, il aurait pu..., mais « on ne peut pas tout faire » !

31. Comment en vient-il à intérioriser les raisons qui l'amènent à renoncer à certains objets pour en préférer d'autres ? Comment en vient-il à n'avoir plus besoin de « se contenter », mais à se sentir, simplement, content et fier de sa condition ? La question reste complexe. En s'appuyant sur les travaux de certains psychologues sociaux, on peut penser qu'il se conforme à sa condition pour s'éviter les ennuis, les problèmes qui pourraient en résulter pour lui s'il ne s'y soumettait pas – la dissonance cognitive (Festinger), la désapprobation du groupe (Asch, Schachter), les coûts de l'affrontement (Milgram), la détérioration de l'image de soi (Tajfel, Rubin) – et qu'il trouve une récompense morale (Barrington, Moore) à souffrir pour respecter ses engagements (Kiesler) envers une condition sociale pour laquelle il vaut la peine de vivre... et de mourir !

Se distancier

Enfin, par des procédés conscients ou inconscients, le sujet peut tenter de se dégager, de s'abstraire, d'oublier :

- par le *détachement* de l'objet de son désir, il peut le relativiser, voire le mépriser, au nom d'une sagesse de vie (qu'il trouvera, par exemple dans le zen, le yoga, le taïchi, dans la méditation, la philosophie...) ou même, quoi qu'en dise Freud, dans certaines religions (la mystique chrétienne, le bouddhisme...);
- par le *refoulement*, le sujet repousse son attente dans son inconscient, il s'efforce de l'oublier, ou il l'oublie vraiment; elle fera retour sous d'autres formes, par des voies détournées, déplacées, déguisées, qui lui procureront peut-être quelque satisfaction. Ainsi, la maladie physique (somatisation) ou mentale (la névrose, par exemple) lui permet de se procurer des satisfactions imaginaires ou réelles: plus d'emprise sur les autres (le pouvoir des malades), certaines formes de reconnaissance (le respect dû à une victime), un plus grand confort (ne plus aller travailler, par exemple).

Nous retiendrons donc, provisoirement, qu'être sujet c'est, d'une part, savoir construire un récit crédible sur soi-même et, d'autre part, savoir combiner (consciemment ou non, volontairement ou non) ces huit logiques de traitement des tensions existentielles. Bien entendu, il existe des liens entre les récits que l'individu tient sur lui-même et les processus psychiques par lesquels il se prépare à adopter une ou plusieurs de ces logiques. On peut faire raisonnablement l'hypothèse que, plus le récit se fonde sur l'accommodation, plus l'individu se prépare mentalement abandonner ou à compenser; par contre, plus il se fonde sur la réflexivité, plus il se prédispose à persévérer ou à se distancier.

Il importe de rappeler encore une fois que ces logiques du sujet ne sont pas des actions sur les autres, mais bien sur soi. Ce sont des opérations mentales, par lesquelles l'individu crée en lui des dispositions psychiques qui le préparent mentalement à agir: il se convainc, il croit, il met en doute, il minimise, il valorise, il oublie, il rationalise, il supporte, il attend, il rejette ou il adhère à des idées, des opinions, des attitudes, bref, il «se donne des raisons» qui vont faire de lui un acteur.

1.4.4 La place de la liberté dans les logiques du sujet

Être sujet n'équivaut pas à être libre. Cependant, même si les logiques du sujet n'obéissent pas exclusivement à l'exigence de liberté de l'individu, c'est néanmoins dans ce travail du sujet que s'exprime d'abord son désir de se libérer des contraintes socioculturelles et matérielles ; et c'est ce travail sur soi qui va le mener à poser des actes libres. Comment ce désir de liberté se manifeste-t-il dans les logiques du sujet ?

Rappelons d'abord la définition de l'acte libre, à laquelle nous a conduit le chapitre premier : un acte est libre si : 1. l'individu sait pourquoi il veut ce qu'il veut (*conscience*) ; 2. s'il a vraiment décidé de faire ce qu'il fait (*volonté*) ; 3. s'il s'attaque effectivement à une forme d'aliénation qu'il subit (*paxis*) ; 4. s'il le fait parmi (avec ou contre) les autres (*socialité*). Ce qui nous intéresse, à ce stade de la démarche, ce sont les deux premiers termes de cette définition.

Par ses logiques du sujet, l'individu opère des choix. Sachant que le critère de la légitimité n'intervient pas dans l'appréciation de la liberté, le sujet peut être considéré comme libre, pourvu qu'il soit conscient des logiques qu'il adopte et que ses choix soient volontaires.

Idéalement, l'individu peut être libre, quelle que soit sa logique du sujet : s'il est très réflexif, très lucide, il peut savoir pourquoi il persévère, compense, abandonne ou se distancie, et parvenir, par un effort volontaire, à modifier son psychisme en fonction de ses préférences. Mais, le plus souvent, il n'en va pas ainsi : la volonté manque (« je sais, mais c'est plus fort que moi ») et/ou la conscience est insuffisante (et quand elle fait défaut, le choix ne saurait être volontaire).

Toutes les logiques du sujet ne sont donc pas équivalentes du point de vue de l'acte libre. Pour affronter ou pour concilier, il faut certes une grande volonté, mais pas forcément beaucoup de conscience : l'individu sait-il pourquoi il ne peut se passer de satisfaire son attente par les objets de son désir ? Pour ajourner, il en faut beaucoup aussi, mais l'individu sait-il pourquoi il reporte l'affrontement à plus tard ? Pour sublimer ou se détacher, il faut certes faire preuve d'une certaine volonté pour mettre en œuvre son choix, mais sait-il pourquoi il investit sa créativité sur telle cause légitime ou pourquoi il adhère à telle croyance ? Pour renoncer, il faut souvent du courage, mais sait-il pourquoi il fait ce sacrifice ? Pour substituer, il ne faut plus disposer que de la volonté de se résigner, mais sait-il ce qui le porte à préférer telle compensation à telle autre ? Enfin, pour refouler, la volonté n'est pas nécessaire et l'inconscience est même

préférable ! Ainsi, chaque logique du sujet combine à sa manière des degrés divers de conscience et de volonté, donc aussi de liberté.

1.5 Proposition 5 : Des logiques du sujet aux raisons d'agir

Nous aboutissons ainsi à la cinquième étape de la démarche, dont l'objet est de répondre à la question : comment, en développant sa capacité d'être sujet, l'individu forme-t-il ses raisons d'agir ? Nous savons déjà qu'en pratiquant les relations sociales, il a intériorisé des attentes relationnelles qui ne sont jamais que provisoirement et partiellement satisfaites par cette pratique ; nous savons aussi qu'il en résulte des tensions existentielles dans son identité et qu'il les gère en combinant un récit identitaire et des logiques du sujet. Mais être sujet n'est pas encore être acteur : agir sur soi et agir sur les autres sont deux choses très différentes et, pour être acteur, il faut se donner des raisons d'agir. Comment ?

1.5.1 *Trois processus psychiques*

Les motivations de l'action sont contenues, à l'état latent, dans les attentes relationnelles. L'individu a intériorisé les sens culturels disponibles dans son milieu : les idéologies, les utopies, et les valeurs, les intérêts, les affects et les traditions qu'elles charrient ; il sait ou il sent ce qu'il espère, et aussi les ressources limitées dont il dispose, et il s'est psychologiquement préparé à agir par les logiques du sujet. Cependant, pour transformer ces motivations latentes en raisons actives, il faut encore qu'il les « travaille » : qu'il se donne des raisons légitimes, volontaires et vitales (raisons spontanées) et qu'il dissimule aux yeux des autres et, si possible, à sa propre conscience, ces autres raisons, difficiles à avouer, qui sont illégitimes, involontaires ou pulsionnelles (raisons profondes).

C'est ici qu'interviennent les trois traditions théoriques que la socio-analyse voudrait articuler. En effet, pour séparer ainsi ses raisons spontanées de ses raisons profondes, et dissimuler les secondes derrière les premières, l'individu met en œuvre trois processus psychiques qui relèvent précisément de ces trois traditions.

Le processus d'idéologisation

Selon la théorie de l'idéologie, l'être humain tend à (se) cacher les raisons illégitimes de sa conduite derrière des raisons légitimes : en effet,

quand sa conduite est déviante par rapport aux normes en vigueur, quand il désire satisfaire ses attentes en se procurant des « objets » que son milieu réproouve, il tend à se donner de « bonnes raisons » pour ne pas être obligé d'avouer les « mauvaises ». Et ce, d'autant plus que notre culture valorise fortement la cohérence entre le discours et la conduite : la main gauche ne doit pas – ne devrait pas – ignorer ce que fait la droite. Il convient, dès lors, de ne pas laisser voir (et, si possible, ne pas voir soi-même) que nos conduites obéissent aussi des raisons illégitimes. C'est donc par un processus d'idéologisation que l'individu sépare ses raisons légitimes de ses raisons illégitimes, met volontiers les premières en avant, et préfère taire les secondes. Ce faisant, l'individu mystifie les autres (et lui-même) : il cache des raisons inavouables (ou moins avouables) derrière celles qu'il peut reconnaître. Ayant trouvé une « bonne » raison pour (s')expliquer, il n'est pas obligé d'en donner d'autres, il peut les taire, il peut même essayer de les oublier lui-même et de se convaincre de ses bonnes intentions, de sa bonne foi. Il peut faire cela consciemment (voire cyniquement) ou plutôt inconsciemment.

Le processus de maîtrise

Selon la théorie de l'habitus, l'être humain tend à ignorer les raisons involontaires de sa conduite parce qu'il les a intériorisées et qu'elles agissent donc à son insu. Mais le modèle culturel de la modernité rationaliste survalorise la maîtrise de soi et de la nature, et celui de la modernité subjectiviste survalorise les capacités de l'individu d'être maître de sa destinée personnelle. Cette culture moderne, qui veut que le monde soit le produit de l'agir humain, a besoin d'individus conscients et libres – ou tout au moins qui croient l'être – et nous incite donc à élucider nos raisons, à les connaître, à nous donner des raisons volontaires pour expliciter les motions involontaires qui gouvernent nos conduites. Nous défendons ici l'idée que, même lorsque les objets qu'il convoite sont légitimes et moraux, ce déterminisme culturel et social qu'il sent peser sur lui va à l'encontre de son désir de se percevoir comme sujet de son existence et est préjudiciable à l'estime qu'il se porte. Aussi, il éprouve le besoin de nommer, de mettre des mots sur ce sentiment confus qu'il a d'être impulsé malgré lui, et cherche à formuler une raison volontaire pour (se) donner le sentiment de contrôler sa conduite. C'est donc par un processus de maîtrise que l'individu sépare ses raisons volontaires de ses raisons involontaires. Il peut faire cela plus ou moins inconsciemment.

Le processus de censure

Cependant, l'illégitime et l'involontaire dont il est question ici sont exclusivement culturels, et l'être humain ne se réduit pas à son existence sociale : il est aussi un être biologique. Nous avons distingué, ci-dessus, les attentes relationnelles et les pulsions, mais en signalant que ces dernières peuvent être considérées, du point de vue de la socio-analyse, comme un cas particulier des premières. En effet, l'énergie pulsionnelle, à la fois somatique et psychique, dont traite Freud et la psychanalyse, intervient évidemment dans la construction des raisons d'agir : les pulsions de vie et de mort s'investissent sur des objets socioculturels de satisfaction, qui sont plus ou moins légitimes, et contribuent ainsi à la formation des attentes relationnelles. Nous ne pouvons donc pas rendre compte des attentes relationnelles, et des raisons d'agir qui en découlent, sans faire intervenir cette troisième approche : les pulsions sont autre chose que de l'habitus ou de l'idéologie ; elles renvoient à un élan vital biologique.

C'est précisément de cela que traite la théorie de l'inconscient, telle que le conçoit Freud. Selon cette théorie, l'être humain tend à censurer les raisons pulsionnelles de sa conduite et préfère invoquer, pour (s')expliquer l'énergie qu'il sent sourdre en lui et qui le pousse vers certains objets interdits des raisons que nous appellerons vitales. Très provisoirement, il semble que l'on puisse considérer que la censure n'est que la combinaison des deux processus précédents : une idéologisation (pour cacher le désir d'un objet illégitime) qui s'accompagne d'une maîtrise (pour cacher le caractère involontaire de la motivation). L'acteur, rusant avec lui-même (pour conserver son estime de soi) autant qu'avec les autres (pour conserver leur approbation sociale), énonce des raisons vitales, pour en cacher d'autres qui l'incitent malgré lui à rechercher des objets que son milieu social et culturel lui interdit de se procurer. Censurer, c'est à la fois idéologiser et maîtriser : ce n'est pas seulement faire disparaître quelque chose (ici les raisons pulsionnelles), c'est aussi faire apparaître autre chose (ici les raisons vitales) pour pouvoir (se) donner le sentiment de poursuivre des fins légitimes et volontaires. L'usage du mot « vital », en relation avec le mot « pulsionnel », peut surprendre. Il m'est venu directement des analyses de cas. Quand ils font référence à cette énergie pulsionnelle, qu'elle soit orientée vers la vie (tournée vers l'auto-conservation ou vers la libido) ou vers la mort (tournée vers l'agressivité envers les autres, sadisme, ou envers eux-mêmes, masochisme), les quatre

personnes analysées ont fait référence à une raison qu'elles ont elles-mêmes appelée «vitale» : Guillaume a jugé vital d'épanouir sa sexualité, Joaquin de refuser son destin familial, Giovanna de disposer du temps d'écrire («sinon j'étouffe, je meurs», dit-elle) et Lia s'inquiète de manquer de l'élan vital qu'il lui faudrait pour mener sa renaissance jusqu'à son terme.

1.5.2 *Les raisons d'agir*

À ce stade de notre recherche, nous pouvons distinguer ainsi six types de raisons d'agir : trois d'entre elles sont des raisons spontanées, que l'individu énonce facilement parce qu'elles sont légitimes, volontaires et/ou vitales ; les trois autres sont des raisons profondes, qu'il énonce difficilement ou pas du tout – même quand il en est conscient – parce qu'elles sont illégitimes, involontaires et/ou pulsionnelles. Précisons que les raisons spontanées ne sont pas de simples prétextes, de pures illusions : elles participent pleinement de la «matrice motivationnelle» de l'individu ; il croit fermement en ces raisons qu'il reconnaît, qu'il avoue, et il oriente effectivement sa conduite en s'en inspirant autant que de ses raisons profondes. Dès lors, on peut penser que, dans l'interprétation de n'importe quelle conduite ou attitude importante dans la vie d'une personne, ces six raisons interviennent, qu'aucune n'est plus ou moins importante qu'une autre, et qu'elles forment un ensemble articulé par l'action du sujet sur lui-même.

Comme je vais tenter de le démontrer par des analyses concrètes, les raisons spontanées peuvent, avec la collaboration active de la personne analysée, nous mener à ses raisons profondes, parce qu'elles en portent la trace dans son récit identitaire et dans ses logiques du sujet : derrière chaque raison que l'individu invoque spontanément se cache une autre raison dont il est, selon les cas, conscient, préconscient ou inconscient, qu'il révèle plus ou moins difficilement, mais que l'analyste peut mettre au jour avec son aide. Pour aboutir à ce résultat, le chercheur doit concentrer son attention sur le «démontage» des processus psychiques exposés ci-dessus, en partant des logiques du sujet de la personne analysée. En effet :

- s'il *persévère* (par affrontement ou conciliation), l'individu tend à se donner des raisons légitimes pour lesquelles il tient à se procurer les rétributions que les autres lui refusent. Il explicitera ces rai-

sons, que le chercheur pourra discuter avec lui, lui proposant des hypothèses afin de mettre au jour ce qu'elles cachent (processus d'idéologisation);

- s'il *compense* (par sublimation ou substitution) ou s'il *abandonne* (par ajournement ou renoncement), l'individu adhère à des causes, ou valorise des succédanés, ou se contente provisoirement ou définitivement de ce qu'il a. Là encore, il se donnera des raisons volontaires, que le chercheur pourra lui renvoyer pour tenter de révéler ce qu'il ignore ou dit ignorer (processus de maîtrise);
- enfin, s'il se *distancie* (par détachement ou refoulement), l'individu continue à sentir, au fond de lui, l'énergie qui le porte à rechercher des objets interdits, et, pour tenir le coup, il s'efforce, stoïquement, de maîtriser son corps (il prend du prozac, il fait du yoga ou du taïchi!). Là aussi il explicitera des raisons vitales qui peuvent faire l'objet d'une discussion visant à élucider les raisons pulsionnelles qu'elles dissimulent (processus de censure).

Ce sont donc les logiques du sujet qui activent les processus psychiques par lesquels l'individu sépare ses raisons spontanées de ses raisons profondes; dès lors, ce sont ces mêmes logiques qui peuvent nous mener des premières aux secondes. Ces trois processus psychiques, par lesquels les logiques du sujet construisent les raisons d'agir, sont déjà, en soi, fort complexes, mais ils le sont plus encore quand ils se combinent. Prenons un exemple.

Des centaines de jeunes citoyens des États-Unis, précaires ou chômeurs dans les petites villes ou villages du Texas profond, se sont engagés, comme volontaires, dans l'armée américaine, et accomplissent aujourd'hui des missions en Irak. Ils s'y sont décidés pour des nombreuses raisons, mais, notamment, pour sortir de leur bled ennuyeux et sans avenir, voir du pays et gagner beaucoup d'argent en peu de temps, etc. (ce sont leurs raisons illégitimes ou, du moins, pas très légitimes). Quand on les interroge sur leurs motivations, ils ne soufflent mot de ces motifs suspects et disent vouloir aider le peuple irakien à instaurer un régime démocratique, défendre la civilisation occidentale contre la menace terroriste, servir leur patrie, etc. (ce sont leurs raisons légitimes). Ils peuvent donc se servir des raisons légitimes pour cacher les raisons illégitimes (processus d'idéologisation). En effet, puisqu'en réalisant les premières (rétablir la démocratie, etc.), ils obtiendront aussi les secondes (gagner un bon salaire, etc.), leur main droite peut ignorer ce que fait

leur main gauche, puisque ce que leurs deux mains font ensemble n'est pas contradictoire : en portant haut les valeurs états-uniennes dans le monde, ils ont trouvé un emploi bien payé !

Ce discours serait de l'idéologie à l'état pur si ces jeunes gens mystifiaient cyniquement leurs auditeurs. Mais ils ne sont pas (tous) cyniques : on peut penser qu'ils croient vraiment ce qu'ils disent, qu'ils sont profondément fiers d'être citoyens des États-Unis, qu'ils veulent vraiment défendre leur pays et le monde occidental contre les terroristes, qu'ils sont convaincus que la démocratie est un grand cadeau qu'ils peuvent faire au peuple irakien ; certains parviennent même encore à se convaincre qu'il y avait bien en Irak des « armes de destruction massive »..., ce qu'ils ont d'ailleurs tout intérêt à croire ! Par leur socialisation, ils ont incorporé (raisons involontaires) à la fois les valeurs nobles de leur culture (le goût de la liberté, la foi dans la créativité, l'initiative individuelle, la compétition, la réussite, etc.), mais aussi celles qui le sont beaucoup moins (le goût de l'argent, de la domination impérialiste sur le monde, la croyance en la supériorité de leur pays, etc.). Les plus nobles de ces raisons peuvent leur servir à maîtriser, à élucider, à expliciter (raisons volontaires) les plus haïssables (processus de maîtrise).

Vouloir gagner de l'argent, voir du pays, vivre un peu d'aventure, est certes moins légitime que de protéger sa patrie menacée par le terrorisme ou prétendre apporter la démocratie au monde entier ; mais ce n'est cependant pas très illégitime. Par contre, torturer ou tuer des Irakiens tous les jours et, ce qui est pire encore, y trouver sinon du plaisir, du moins une certaine satisfaction, c'est plus difficile à justifier. Il leur faut donc nier ces raisons : leur goût pour les armes et la violence, leur besoin d'avoir toujours un ennemi à abattre, leur penchant pour la torture, leur machisme et leur racisme primaires, toute cette face obscure de l'identité de beaucoup d'« honnêtes » citoyens des États-Unis (raisons pulsionnelles). On peut penser que plus cette négation sera nécessaire, plus ils auront besoin de réaffirmer la nécessité de protéger leur pays et l'Occident tout entier contre la « barbarie » (raisons vitales).

1.6 Proposition 6 : Des raisons d'agir aux logiques d'action

Nous arrivons ainsi à la sixième étape de la démarche, terme de ce cheminement par les détours complexes des logiques humaines. Les questions qui se posent maintenant sont : comment la conduite ou l'atti-

tude que nous venons d'interpréter inspire-t-elle les logiques d'action de l'individu sur les autres, et quelle est la part de liberté dans cette action?

1.6.1 *Les logiques de solidarité et d'échange*

J'ai proposé ailleurs³² quelques concepts pour analyser les logiques d'action. Je rappelle que j'entends par «acteur» une capacité de l'individu d'agir sur les autres, donc sur les contraintes sociales et culturelles qu'ils lui imposent dans les relations sociales, que ce soit pour les reproduire ou pour les changer. L'action sociale est toujours une capacité de traiter, de gérer le conditionnement social. L'individu peut faire cela en agissant seul ou avec d'autres.

Les logiques d'échange sont celles que met en œuvre un individu ou un groupe envers d'autres individus ou groupes qui sont engagés dans des logiques d'action différentes des siennes : ils n'ont pas les mêmes finalités, ni les mêmes compétences, ne disposent pas des mêmes ressources, ni des mêmes rétributions, et ils ont une capacité différente d'emprise sur les enjeux des relations sociales. Envers ces acteurs différents, les échanges peuvent être coopératifs, concurrentiels, conflictuels ou contradictoires, selon qu'ils sont consensuels ou «dissensionnels» et qu'ils sont inclusifs ou exclusifs.

Les logiques de solidarité sont celles que mettent en œuvre des individus qui sont engagés dans les mêmes logiques d'action, ceux qui croient bon de s'unir pour être plus forts, plus efficaces, dans leur tentative pour agir sur leur milieu. Les liens qui les unissent peuvent être fonctionnels, contractuels, sériels ou fusionnels, selon que ces liens sont instrumentaux ou expressifs et que le leadership du groupe est hiérarchique ou autonome.

Ce qui nous intéresse ici, c'est de qualifier, du point de vue de ces logiques d'action, la conduite ou l'attitude qu'il nous faut interpréter, afin de voir de quelle manière elle inspire l'action de l'individu sur son milieu, comment il s'en sert pour modifier son contexte social ou matériel en étant acteur.

32. Dans *Le changement social* (*op. cit.*, chap. VI). Et surtout, dans *El Cambio social* (Madrid, Siglo XXI, 2008, *capítulo* VI), qui en présente une version révisée, légèrement différente. Je me contente donc de les rappeler ici.

1.6.2 *La part de liberté dans la conduite*

Ce qui nous intéresse maintenant, ce sont les quatre termes de la définition de la liberté, élaborée au chapitre I, et qui a été rappelée ci-dessus. Les deux premiers nous intéressent encore parce que, si la liberté n'est pas intervenue dans les logiques du sujet, par lesquelles l'individu a construit ses raisons d'agir, on ne peut évidemment pas considérer que sa conduite ou son attitude puisse être ou avoir été libre. Un acte inconscient ou involontaire ne peut jamais être considéré comme libre, même si l'individu fait ce qu'il peut, avec ou contre les autres, pour obtenir la satisfaction de ses attentes insatisfaites.

À supposer que la conscience et la volonté soient intervenues, au moins en partie, dans la conception d'une conduite ou d'une attitude, on peut alors parler d'acte libre, à condition que l'individu s'attaque effectivement à une forme de domination et d'aliénation qu'il sent peser sur lui, qu'elle provienne des autres, de son milieu ou de son propre psychisme. Qu'il parvienne à ses fins ou non importe peu du point de vue qui nous occupe : les conséquences de l'acte libre n'entrent pas dans l'évaluation de la liberté. Ce qui compte, c'est que, par sa praxis, il ait effectivement cherché à intervenir sur les contraintes sociales, culturelles et techniques, pour tenter de les transformer, de les faire reculer : qu'il ait fait ce qu'il pouvait, compte tenu des limites qui sont les siennes et de celles que les autres et les objets matériels lui imposent.

Enfin, l'acte libre suppose toujours une action aux prises avec le milieu, puisque c'est de là que lui viennent, par la pratique des relations sociales dans un contexte matériel donné, les déterminismes qui limitent la satisfaction des attentes relationnelles. Cette recherche d'une plus grande satisfaction de ces attentes constitue l'enjeu de l'action. L'acte libre implique donc toujours une action contre certains autres (logique d'échange) et avec l'aide des certains autres (logique de solidarité).

2. PROPOSITION MÉTHODOLOGIQUE : UNE GRILLE D'ANALYSE

Mon but est d'exposer ici comment j'ai cru bon de procéder pour analyser les conduites des personnes dont il sera question dans la seconde partie de cet ouvrage, les difficultés que j'ai rencontrées et les solutions mises en œuvre. Je suis bien conscient que l'expérience dont je dispose est encore très limitée, puisqu'elle ne porte que sur quatre cas. Il faut donc s'attendre à ce que la suite de cette recherche introduise encore de

nombreuses modifications, tant dans la proposition théorique que dans la méthodologie.

2.1 De la représentativité

Les quatre analyses ont en commun d'avoir porté sur des personnes qui ont voulu, dans le cours de leur existence – soit à une époque donnée, soit au long de leur vie – se (re)prendre en main, (re)devenir sujets de leur destinée, augmenter leur liberté d'action dans leur contexte relationnel. Pour ce faire, Guillaume a jugé nécessaire de se séparer de sa femme, Giovanna de se battre pour avoir le temps d'écrire, Joaquin de refuser le destin que sa famille lui réservait et Lia d'arrêter de boire et de refaire sa vie. Chaque cas est évidemment tout à fait spécifique, irréductible à aucun autre. Ils ne sont comparables que sur un point : ils ont voulu être sujets et acteurs de leur existence, ils ont voulu se libérer. C'est en cela qu'ils sont représentatifs, par rapport à l'objet même de cette recherche : découvrir le contenu de la « boîte noire » entre les contraintes structurelles et les logiques d'action, en analysant comment les individus se construisent comme sujets et comme acteurs, comment ils font leur vie avec la vie qui leur est faite. Cependant, que peut-on conclure d'une recherche portant sur si peu de cas ?

Je vois bien que la méthode préconisée ici comporte des limites, mais je reste convaincu que, par rapport aux objectifs poursuivis, elle est tout à fait adéquate. En effet, la représentativité, telle qu'on la conçoit en sciences sociales, convient mieux à une analyse des causes (pourquoi ?) ou des conditions (quand ?) d'un phénomène, qu'à une analyse des processus (comment ?) qui le produisent. Or, la socio-analyse recherche avant tout des processus.

Certes, la comparaison avec la psychanalyse est délicate et exige la plus grande modestie. Pourtant, Freud s'est trouvé, me semble-t-il, au moins à un moment donné de son itinéraire intellectuel dans une situation semblable. Quand il s'efforçait de mettre au jour les processus de la névrose, les cas sur lesquels il s'appuyait étaient non seulement peu nombreux, mais n'étaient en rien représentatifs d'une catégorie quelconque d'individus³³. Freud ne se préoccupe pas de représentativité ; d'ailleurs, même s'il l'avait voulu, il n'aurait pas pu, puisque ces cas se

33. Voir *Cinq Psychanalyses* : l'hystérie (Dora), 1905 ; la phobie (le petit Hans) et la névrose obsessionnelle (l'homme aux rats), 1909 ; la paranoïa (le président Schreber), 1911 ; la névrose infantile (l'homme aux loups) (Paris, PUF, 1975).

sont présentées à lui, un à un et par hasard. Cela ne l'a pas empêché, pendant des années de travail, d'ébaucher, de construire, d'affiner une proposition théorique – toujours provisoire –, au fur et à mesure qu'il découvrirait l'importance de certains processus³⁴. Je suis convaincu, comme lui, que quelques individus, pris au hasard, peuvent nous en apprendre autant que des dizaines ou des centaines, à condition de descendre profondément, d'atteindre les niveaux enfouis de leur conscience et de leur inconscient, pour y découvrir les processus par lesquels ils construisent leur identité, leurs raisons d'agir et leurs logiques d'action sur eux-mêmes et sur les autres. Comme le disait aussi Bergson : « Point n'est besoin d'associer plusieurs faits de conscience pour reconstituer la personne : elle est tout entière dans un seul d'entre eux, pourvu qu'on sache le choisir³⁵. »

2.2 Du mode d'emploi

Par souci de rigueur, afin de montrer clairement comment j'ai procédé, j'ai élaboré une grille d'analyse. La démarche comporte six étapes qui, bien entendu, se chevauchent dans les interviews, plus un retour indispensable sur la théorie à la fin de chaque rapport de recherche. Je l'ai appliquée de manière très flexible, afin de laisser aux intéressés la plus grande liberté de s'exprimer, mais j'ai veillé cependant à bien les informer des étapes successives. Je leur ai proposé de lire une synthèse de la théorie et je les ai explicitement invités à la critiquer, ce qui a été très profitable. Je me suis efforcé aussi de les impliquer le plus possible dans la démarche, notamment en les invitant à rédiger des textes, voire à écrire eux-mêmes certaines parties des rapports de recherche.

Dans la rédaction de ces rapports, dont les versions successives ont été lues et discutées par les intéressés, j'ai reproduit rigoureusement la grille d'analyse présentée ci-dessous, afin de permettre la comparaison. Cette grille m'a beaucoup aidé à mettre de l'ordre dans une information

34. Ces processus de la névrose, que Freud découvre progressivement sont : la résolution insatisfaisante du « complexe d'Édipe » et la formation conséquente d'une ambivalence des sentiments (amour/haine) envers le père et/ou la mère ; la formation d'un surmoi plus ou moins « tyrannique », qui entretient un sentiment de culpabilité à cause de cette ambivalence et qui exige des punitions pour racheter la « faute » de haïr ou de désirer ses parents ; le conflit psychique entre les désirs pulsionnels et les prohibitions, dans lequel l'individu se débat et l'angoisse qui en résulte ; le réveil de certains événements traumatisants de l'enfance, qui viennent encore exacerber le conflit et l'angoisse ; la régression vers des stades antérieurs du développement de la sexualité ; etc.

35. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 124-125.

foisonnante et m'a permis de ne jamais perdre de vue l'objectif poursuivi. Elle permettra aussi à ceux qui voudraient s'aventurer dans cette démarche de savoir comment procéder. Une présentation plus littéraire des rapports de recherche aurait été plus facile, et m'aurait séduit davantage; elle aurait eu aussi la vertu d'être moins lassante à lire et aurait permis d'éviter certaines répétitions, mais elle aurait eu pour effet de cacher le fil conducteur de la démarche et, surtout, de rendre difficile son utilisation par d'autres; c'est pourquoi j'y ai renoncé.

GRILLE D'ANALYSE

1. De la conduite à interpréter à la pratique des relations sociales (première étape)

- 1.1 La conduite ou l'attitude à interpréter
- 1.2 L'itinéraire de la personne et les événements décisifs
- 1.3 Les autres significatifs dans ses relations sociales

2. De la pratique des relations sociales aux attentes relationnelles (deuxième étape)

- 2.1 Attente de reconnaissance sociale
- 2.2 Attente d'épanouissement personnel
- 2.3 Attente de bien-être matériel
- 2.4 Attente de rassurance morale
- 2.5 Attente d'emprise sociale
- 2.6 Les sources de satisfaction et d'insatisfaction

3. Des attentes relationnelles aux tensions existentielles (troisième étape)

- 3.1 Les sphères de l'identité et leurs tensions internes
 - 3.1.1 *Identité désirée*;
 - 3.1.2 *Identité assignée*;
 - 3.1.3 *Identité engagée*

3.2 Les tensions entre les sphères de l'identité

3.3 Les tensions entre les zones de l'identité

3.3.1 *Le noyau identitaire (Z1)*;

3.3.2 *Les pressions s'exerçant sur le noyau identitaire*;

3.3.3 *Les formes de tensions existentielles*

4. Des tensions existentielles aux logiques du sujet

(quatrième étape)

4.1 La construction d'un récit identitaire

4.1.1 *L'accommodation*;

4.1.2 *La réflexivité*

4.2 La construction des logiques du sujet

4.2.1 *Logique d'affrontement*;

4.2.2 *Logique de sublimation*;

4.2.3 *Logique de substitution*;

4.2.4 *Logique de refoulement*;

4.2.5 *Logique d'ajournement*;

4.2.6 *Logique de renoncement*;

4.2.7 *Logique de conciliation*;

4.2.8 *Logique de détachement*

4.3 La part de liberté dans les logiques du sujet

5. Des logiques du sujet aux raisons d'agir

(cinquième étape)

5.1 Les raisons d'agir

5.1.1 *Raisons légitimes vs illégitimes*;

5.1.2 *Raisons volontaires vs involontaires*;

5.1.3 *Raisons vitales vs pulsionnelles*;

5.1.4 *Synthèse: la matrice motivationnelle*

5.2 Processus psychiques et raisons d'agir

5.2.1 *Processus d'idéologisation*;

5.2.2 *Processus de maîtrise*;

5.2.3 *Processus de censure*

6. Des raisons d'agir aux logiques d'action (sixième étape)

6.1 Logiques de solidarité et d'échange

6.2 La part de liberté dans la conduite

7. Retour sur la théorie et la méthode

Page laissée blanche intentionnellement

SECONDE PARTIE

Études de socio-analyse

Je sens en moi que je devrais, pour les années qui viennent, me retirer davantage des événements du monde et consacrer l'essentiel de mon temps à l'étude des relations interpersonnelles, à chercher le sujet personnel dans l'expérience vécue la plus individuelle. [...] Chercher toujours plus à savoir comment tel ou telle vit sa vie.

(Alain Touraine, *La recherche de soi*, p. 134)

Page laissée blanche intentionnellement

Chapitre III

GUILLAUME OU LA QUÊTE DU MASCULIN

Les hommes préfèrent les Danaïdes !

(Guillaume)

Guillaume était un ami de longue date¹, et il l'est resté... malgré la socio-analyse ! Il est maintenant retraité, âgé de soixante-dix ans, habitant avec sa seconde épouse, dans sa maison natale, à Hurteboise, dans l'Ardenne belge, près de Liège. Ayant montré de l'intérêt pour la recherche que j'entreprenais, il m'a lui-même proposé d'être, comme il l'a dit, mon premier cobaye. Nous nous sommes rencontrés une douzaine de fois dans le cadre de cette démarche. Je lui ai remis les différentes parties du présent rapport, au fur et à mesure que je l'élaborais. Il s'est montré très critique par rapport à certaines de mes interprétations et notre relation fut parfois quelque peu conflictuelle ; il a été jusqu'à interrompre nos discussions pendant quelques mois, avant de me proposer de reprendre le processus et de le terminer. Entre-temps, il avait achevé la rédaction de son autobiographie² qu'il m'avait remise en lecture.

Je ne saurais dire ici tout ce que je lui dois. Étant la première personne avec laquelle j'ai appliqué la méthode, plusieurs des propositions théoriques, présentées dans le chapitre II, proviennent, non seulement

-
1. Je l'ai connu il y a plus de vingt-cinq ans, quand, m'occupant moi-même de la question du développement à l'Université de Louvain, il m'avait invité à faire une conférence sur ce thème à l'intention des membres de l'ONG d'aide au développement qu'il avait créée, dans le collège où il était professeur d'histoire et de géographie. Outre notre intérêt pour cette question, nous nous sommes découverts d'autres points communs : notamment, il était, lui aussi, ingénieur commercial et avait repris d'autres études par la suite (une licence puis un doctorat en histoire), il était divorcé, nous avions presque le même âge... et nous aimions les mêmes bières !
 2. Il s'agit d'un manuscrit autobiographique au titre évocateur, *Guillaume l'encagé* (roncéoté, 240 p.) Il est composé de vingt-quatre textes, dont la moitié sont présentés sous forme de courtes pièces de théâtre.

de mes recherches antérieures, mais également du travail, long, patient, réflexif, honnête, réalisé avec lui.

1. DE LA CONDUITE À INTERPRÉTER À LA PRATIQUE DES RELATIONS SOCIALES

1.1 La conduite ou l'attitude à interpréter

En 1974, alors qu'il venait d'avoir trente-sept ans, après quatorze ans d'un mariage loyal, Guillaume s'est séparé de sa femme. C'est un fait. C'est ce fait qu'il nous faut essayer de comprendre : pour *quelles raisons* a-t-il pris cette décision ? Toute la personne de Guillaume est impliquée dans cette conduite décisive. Le manuscrit de Guillaume concerne toute sa vie, qui naturellement ne se réduit pas à la rupture de son couple ; néanmoins, nous avons choisi ensemble de travailler sur ce thème parce qu'il nous a semblé évident que ce fut le tournant le plus capital, au beau milieu de son existence et parce qu'il avait grand besoin, plus de trente ans après, d'y voir, enfin, un peu plus clair.

1.2 L'itinéraire de la personne et les événements décisifs

Guillaume est né en 1938, dans un petit village rural de l'Ardenne belge, à Hurteboise : « juste avant cette putain de guerre », comme il aime à le répéter ; sa mère était femme au foyer, mais aussi, repasseuse, couturière, cuisinière, femme de ménage dans une ferme ; son père travaillait à la Société nationale des chemins de fer belges (SNCB), comme conducteur de trains ; il était aussi un très petit cultivateur – sur un demi-hectare de terre. Les parents de Guillaume ne s'entendaient pas du tout ; ils se disputaient constamment et son père était plutôt violent envers sa mère : c'était, selon son expression, « la guerre dedans ». Quand la Seconde Guerre mondiale éclata, une autre violence fit brutalement irruption dans la vie de Guillaume : ce fut, en plus, « la guerre dehors ». Les « boches » semaient la terreur, dans son village encore plus qu'ailleurs, parce qu'il avait le malheur d'être situé juste à côté d'un lieu stratégique : un terrain d'aviation militaire ; à partir de 1943, celui-ci fut bombardé systématiquement, surtout la nuit, par les escadrilles de la Royal Air Force. Guillaume avait cinq ans et en fut terrorisé : « la peur vissée, pour toujours, au fond de mes entrailles ».

Être né là, parmi une population plutôt isolée, composée de petits agriculteurs et d'ouvriers, et juste avant la guerre qui leur amena les «boches», mais aussi les résistants, les collabos... et les doryphores, de cette mère-là, déçue de son mariage, plutôt amère, inquiète, malade, superstitieuse, maternelle mais très possessive, et de ce père-là, sportif, passionné, un peu naïf, un peu poète, mais terriblement brutal, tout cela, bien sûr, fut et reste décisif dans la vie de Guillaume. Ce fut sa base, son point de départ. Il a fallu faire avec et ce n'était pas fameux : un univers matériel, social et culturel très limité, fermé, structuré et surtout très contrôlé.

Après l'école communale du village, à douze ans, le «gamin Guillaume» aurait pu faire un bon ouvrier, aux champs ou à l'usine, il aurait pu apprendre – comme on disait alors – un bon métier : électricien, mécanicien, plombier, menuisier... ; ou, à la limite, il aurait pu devenir un petit employé : facteur, agent d'assurance, fonctionnaire... Mais, parce que sa mère – à l'inverse de celles de ses copains de jeux – avait de l'ambition pour son fils, elle ne voulait pas qu'il devienne un ouvrier comme son père – «toujours dehors, hiver comme été, par tous les temps» – et le voyait bien instituteur, au village... ou curé de la paroisse ! Guillaume était doué pour les études, même si, à l'école primaire, il fut toujours le second de sa classe, derrière Albert, dont la mère avait autant d'ambition pour son fils que la sienne. Il avait donc une revanche à prendre !

À douze ans, le voici à l'école secondaire, à l'Institut Saint-Jean-Baptiste, dans un petit collège, très catholique et très provincial, dans une petite ville, près de Liège. Au départ, il ne devait y faire que «ses moyennes», c'est-à-dire les trois premières années des humanités (qui en comptaient six), avant de passer à l'école normale, pendant quatre ans, pour devenir instituteur. Tel était, pour son fils, le grand projet de sa mère. Mais les choses ne se passèrent pas ainsi. Pourquoi ? Parce qu'il fut (enfin !) le meilleur de sa classe, dès le premier trimestre de la première année. Les abbés du collège insistèrent donc pour le garder pendant six ans, arguant qu'il pourrait toujours, après cela, aller à l'école normale et devenir instituteur en deux ans. Sa mère accepta l'idée et le projet fut ainsi redéfini. Guillaume n'a pas été consulté.

Le collège le changea radicalement. Grâce aux abbés de bonnes familles qui furent ses distingués professeurs, grâce aussi aux élèves d'autres milieux sociaux, il accéda à la culture des riches : musique (importance de la chorale à laquelle il participa pendant six ans), littérature,

poésie, théâtre, cinéma, peinture... Et Guillaume se découvrit, pour tout cela, des goûts et des talents qu'il ne soupçonnait pas. Sans oser l'avouer – ni aux autres, ni à lui-même – il mesura le monde petit d'Hurteboise, de sa famille..., de son père ! Et il se sentit coupable de quelque chose comme d'une trahison. D'autant plus coupable que cet autre monde, qu'il ne faisait qu'effleurer, ne l'admettait pas vraiment en son sein, c'est-à-dire parmi ceux qui savaient reconnaître, sans l'ombre d'une hésitation, la musique de Mozart ou de Chopin, apprécier le théâtre de Corneille ou de Racine, la poésie de Valéry ou de Rimbaud, comprendre les tableaux de Picasso ou de Braque... S'il n'était pas vraiment admis dans ce beau monde, c'était parce que la filière d'étude dans laquelle il excellait n'était pas la bonne, n'était pas la voie royale vers la grande culture : il ne faisait pas les humanités gréco-latines ; lui, Guillaume, était inscrit dans la filière dite « moderne économique » : il était le meilleur, c'est vrai, mais parmi ceux que les autres élèves – et même leurs professeurs – appelaient les bétotiens, les fils de culs-terreux !

Mais il y avait pire ! Les abbés « se reproduisaient » en recrutant, avec un zèle aveugle, de futurs prêtres, des séminaristes. Sans craindre les troubles qu'ils semaient ainsi chez certaines âmes naïves, abusant sans vergogne de leur crédulité, ils pressaient sans cesse leurs élèves de s'interroger avec soin sur leur éventuelle vocation : Dieu ne les appelait-il pas au sacerdoce ? Le hasard – mais, était-ce bien lui ? – mit alors entre les mains de Guillaume un livre – il ne se souvient ni de l'auteur ni du titre – qui acheva de l'ébranler, de le convaincre : c'était évident, Dieu le voulait, lui, pour son Église, avec ou sans latin ! Il en fut déstabilisé : il refusait obstinément ce destin, mais se croyait obligé d'obéir à la volonté de Dieu, de se sacrifier et, du coup..., de renoncer à fonder une famille !

C'est à dix-sept ans, au plus fort de cette crise personnelle, en pleine névrose obsessionnelle, alors qu'il était submergé par des accès d'angoisse qui lui « tombaient dessus chaque matin, comme une chape de plomb », que, défiant Dieu et sa sainte Église, il tomba amoureux fou de Marianne, qui, six ans plus tard, allait devenir sa femme.

À la fin de ses études secondaires, une fois de plus, sa vie ne suivit pas le cours prévu : il n'alla pas à l'école normale. Au vu de ses excellents résultats – il resta premier de sa classe pendant six ans –, au dernier trimestre de la dernière année, son titulaire – monsieur Bernier, professeur d'économie – se déplaça jusqu'au village pour rencontrer la mère de Guillaume. Il lui dit : « quand on a un fils aussi studieux, Madame, on

peut l'envoyer à l'université!» L'université? Projet jusque-là impensé, car impensable. Enfin, «si c'est vous qui le dites!», répondit sa mère. On ne trouvait alors, dans tout le village, qu'un seul universitaire, Maurice; et il était ingénieur commercial, comme monsieur Bernier! Le choix fut vite fait: Guillaume deviendrait ingénieur commercial. Comme Maurice! Mais il n'a toujours pas été consulté!

Il comprit vite cependant — une fois passée l'euphorie de la première année: «je suis étudiant!» — que ce n'était pas ça: il n'aimait que la physique, l'économie pure et l'histoire; tous les autres cours l'ennuyaient à mourir. Hélas, quand on a des parents ouvriers qui se saignent aux quatre veines, quand on n'a qu'une petite bourse d'étude, on n'a pas le choix: on doit réussir, il faut aller jusqu'au bout. Guillaume aurait aimé changer d'orientation, mais c'était trop tard! Il acheva donc, stoïquement... mais très correctement. Pour faire passer la pilule, il fit de la peinture, de la musique, il alla beaucoup au cinéma, avec Jean, le poète égaré, l'amoureux transi, le prince charmant dans le corps d'un crapaud, son meilleur ami. Et surtout, il y avait Marianne, l'adorable petite sauvagonne, avec sa queue de cheval en bataille!

Après l'université, comme le voulait alors la coutume, il fit — par obligation et le plus vite possible — son service militaire: il s'y ennuya beaucoup, mais, avec le recul, il reconnaît y avoir appris «plein de choses utiles... sur moi-même»! À peine démobilisé, il épousa Marianne. Ils s'aimaient depuis six ans déjà, mais, tous deux de familles ouvrières, ils avaient dû attendre. Le couple eut un enfant, puis deux, puis trois. Guillaume leur construisit, en grande partie de ses mains, une maison, un nid, à la campagne, dans les faubourgs de Liège.

Trois semaines après son mariage, il prit son premier emploi, qu'il perdit quatre mois plus tard; mais tout de suite, il en trouva un autre: le marché du travail était alors bien plus ouvert qu'aujourd'hui. Il devint, à vingt-quatre ans, l'administrateur financier, adjoint du directeur, d'un grand collège catholique de la région liégeoise (plus de mille élèves). Après cinq ou six ans, ce travail de gestion financière lui parut si pénible, si absurde, qu'il en fit une dépression: «comment continuer à gérer du fric, pendant que deux enfants sur trois ont faim dans le monde?» Nous étions en 1966 et des idées nouvelles circulaient déjà dans l'air du temps. Son ami, Jean, avec qui il avait fait toutes ses études secondaires et supérieures, lui écrivait du Pérou, où il était coopérant, et lui racontait le sous-développement, vu de près. Ces lettres interpelaient Guillaume et

il s'informa : il lut *La géographie de la faim* du brésilien Josué de Castro. Il apprit ainsi – car, à vingt-neuf ans, Guillaume ne savait pas ! – que des enfants vivaient dans des dépotoirs, triant, vendant, se nourrissant de déchets. Il venait de découvrir la misère du monde et ne pouvait plus vivre comme avant. Il faut dire que, depuis son enfance, et surtout pendant son adolescence, Guillaume fut un chrétien zélé, d'un zèle maladif, et ce jusqu'à environ trente ans. Il se devait donc d'être conséquent avec sa foi. Grâce à l'exceptionnelle compréhension – et l'intelligence – de son directeur, il put créer, en liaison avec son école, une organisation non gouvernementale d'aide aux pays du tiers-monde ; puis, tout en continuant à gagner sa vie, il entreprit d'autres études supérieures (une licence en histoire, suivie d'un doctorat) et devint, toujours dans son lycée, professeur d'histoire et de géographie.

Peu à peu cependant, il perdit la foi, vers... 1968 ! En découvrant le monde – d'abord le monde arabe, puis l'Amérique latine –, il rencontra forcément la colonisation, l'impérialisme, l'histoire, puis la politique. Et il devint marxiste, avec autant de zèle qu'il avait été chrétien. Pour couronner le tout, l'utopie libertaire des soixante-huitards vint ébranler ce qui lui restait de son éducation chrétienne, rurale, conservatrice. Le directeur de son collège – un prêtre catholique – tolérait mal l'évolution inattendue de cet homme en qui il avait mis sa confiance ; mais il toléra !

Il toléra même la suite : quand, après une longue crise conjugale, Guillaume lui annonça qu'il s'était séparé de sa femme.

Nous nous intéresserons peu, ici, à la seconde moitié de la vie de Guillaume. Il se remit aussitôt en ménage avec une autre femme et ils eurent un enfant. Il continua à travailler dans son école jusqu'à l'âge de la retraite. Puis, avec sa seconde épouse, il revint s'installer à Hurteboise, dans le village, dans la maison où il était né, près de soixante-dix ans plus tôt. Comme beaucoup de retraités belges, sa femme et lui passent les hivers dans le sud de l'Espagne !

Bref, Guillaume a été – et est encore –, comme il le dit lui-même, « un homme du commun : ni grand, ni petit ; ni gros, ni maigre ; ni beau, ni laid ; ni bête, ni génial ; ni bon, ni méchant ; ni fou, ni sain d'esprit... Un homme très ordinaire, un "ni... ni" », prétend-il... ; mais je le suspecte d'un peu de fausse modestie !

1.3 Les autres significatifs dans ses relations sociales

Où sont les virages ? Et qui l'attendait au tournant ? Enfant, Guillaume s'est engagé sur un premier chemin dessiné par sa mère : son avenir sera bien au village, mais, puisqu'elle a pour lui de l'ambition, il y sera instituteur. Ce n'est pas un chemin paisible : il y les « boches » et leurs bottes, la RAF et ses bombardiers, ses parents et leurs querelles... Et la peur, de tout ce qui l'entoure, mais plus encore de son père ! Malgré tout, c'était un bon chemin, parmi les bonnes gens de son village : Guillaume y adhéra, passivement, sans trop comprendre, mais il adhéra.

Le collègue, lentement mais sûrement, vint bouleverser ce « projet » : les abbés raffinés, mais chasseurs de vocations ; la chorale, où Guillaume découvrit ce qu'il ferait de sa vie s'il avait les moyens d'en faire ce qu'il voulait : devenir chanteur ; un livre troublant, où il crut voir l'appel de Dieu, réveillant une angoisse qui ne le lâchera plus pendant dix ans ; son ami Jean, rêvant de découvrir le monde ; le professeur Bernier, qui voyait plus loin que lui, plus loin que sa mère. Changement de programme..., mais dans la continuité ! Il n'est qu'un fils de cul-terreux, c'est vrai, mais il sera mieux qu'instituteur : lui, il ira à l'université, il sera étudiant, il deviendra ingénieur (commercial, sans doute, mais ingénieur tout de même). Et le voilà reparti sur un autre projet : employé aux finances d'un grand collège, dans une grande ville, mariage avec Marianne, trois enfants, maison en banlieue rurale, jardin, voiture, télévision... Un autre monde, un peu moins « petit, petit » que le précédent, mais, pas encore assez grand pour lui !

Dix ans après, rien de tout cela ne tient plus la route ! Autre virage ! Les lettres de son ami Jean, les livres sur le sous-développement, l'engagement dans la solidarité avec la Palestine, avec la Bolivie, puis le Chili, avec le tiers-monde en général, la perte de la foi chrétienne, la découverte du marxisme et des gauchistes, les idées libertaires des soixante-huitards, une licence, puis un doctorat en histoire, une nouvelle activité professionnelle grâce à un directeur compréhensif : tout est sens dessus dessous. Et, au bout, le plus impensable, le plus dur : la rupture du couple !

Tels sont les « autres » qui furent significatifs dans la vie de Guillaume, du moins jusqu'au moment qui nous intéresse, celui de sa séparation.

2. DE LA PRATIQUE DES RELATIONS SOCIALES AUX ATTENTES RELATIONNELLES

2.1 Attente de reconnaissance sociale

Chez Guillaume, l'attente de reconnaissance sociale est un appétit immense et insatiable : il en dépend, dit-il, « comme de l'air que je respire » ! Il veut qu'on l'aime, qu'on l'approuve, qu'on l'applaudisse. La moindre critique, d'où qu'elle vienne – surtout si elle lui vient d'un autre significatif, mais même quand il est insignifiant : un inconnu au volant d'une voiture ou dans une file à la poste – lui « prend la tête » pendant des heures, parfois des jours. Pour être approuvé, il est disposé à (presque) tout : « me laisser faire, mentir, fuir, nier l'évidence, reporter à demain, attendre que ça passe, laisser pourrir le problème, en faire un sujet tabou... » Et surtout, il veut éviter les conflits. Il en a horreur, il ne sait pas les gérer : dès qu'il sent la morsure de la critique, il s'énervé et « ça tourne mal ». Cette peur malade des conflits a eu des effets très pervers, principalement sur sa vie conjugale.

Quand, dans un couple, le mari traite les conflits en hurlant et en frappant les murs avec ses poings et ses pieds, sa femme n'a que trois solutions. Ou bien elle se tait – et les problèmes deviennent alors des tabous, que l'on couvre sous le bruit de la télévision et qui pourrissent lentement. Ou bien elle se renfrogne, elle boude, elle fait, comme on dit, « la gueule » – et le mari se sent rejeté et coupable, et ne sait plus comment se racheter. Ou bien encore, elle tombe « malade » – et lui est bien obligé de mettre une sourdine et de se calmer. Dans mon ménage, je supportais jusqu'à ce que ça craque, puis je hurlais, et ma femme... mélangeait les trois solutions. Ce fut un jeu très malsain, dangereux, dévastateur, qui a rongé peu à peu l'envie de continuer à vivre ensemble. Et, « quand la tempête est venue, le navire a chaviré ».

Et, bien entendu, en mettant la barre aussi haut, malgré ses succès dans les études et dans sa vie professionnelle, il n'est jamais parvenu à satisfaire cette attente de reconnaissance : « ma mère ne m'a jamais fait confiance » ; « ma femme me critiquait tout le temps » ; « mon patron n'a pas apprécié mon virage à gauche »...

2.2 Attente d'épanouissement personnel

Guillaume a longtemps reporté à plus tard son désir d'épanouissement personnel, son principal souci étant la reconnaissance. Ainsi, alors que les études supérieures – choisies pour lui – ne lui plaisaient pas beaucoup, il n'a jamais protesté et les a terminées. « Quand on est d'origine populaire, on ne fait pas la fine bouche : on n'imagine même pas qu'on puisse avoir le choix. » Qu'aurait-il fait s'il avait eu le choix ? Il serait devenu artiste – chanteur de préférence, ou bien acteur de théâtre, ou alors, peintre. Depuis l'adolescence, il savait, il sentait que c'était cela qu'il voulait. Mais il ne s'est jamais risqué à le dire à ses parents, convaincu qu'un tel projet était trop contradictoire avec leurs espérances ! C'est à peine s'il osait se l'avouer à lui-même. Il n'est donc jamais devenu artiste, et le regrette jusqu'aujourd'hui. Mais un homme n'est pas fait pour un seul et unique destin et Guillaume avait encore d'autres goûts : pour les sciences, pour la politique... Il ne les a découverts et n'a osé les affirmer que bien plus tard, quand il eut environ trente ans – déjà marié et père de deux enfants, obligé de gagner sa vie – et sa reconversion professionnelle fut longue et difficile, car il lui fallait tout concilier : la famille, le travail alimentaire, les études, l'engagement militant... Bref, sans regretter pour autant ce qu'il est devenu, il est pris d'une grande nostalgie chaque fois qu'il pense à ce qu'il aurait pu faire de sa vie si... Si quoi ? S'il avait eu le culot d'affronter ses parents, s'il ne s'était pas marié trop tôt, s'il avait osé s'imposer, faire des choix et obliger les autres à les respecter. Mais Guillaume n'a osé que quelques années plus tard !

2.3 Attente de bien-être matériel

Reste d'une vieille conviction chrétienne (« voyez les oiseaux du ciel, ils ne sèment ni ne moissonnent », disait Jésus-Christ), Guillaume a toujours méprisé le confort : l'argent, le luxe de l'habitat, du vêtement, de la nourriture, des loisirs. Trop de confort lui causait un malaise : « longtemps, j'ai parlé à gauche en vivant à droite ». Habitué dès l'enfance à un relatif dénuement – pas vraiment la pauvreté, juste une austérité, une condition modeste mais digne –, il souffrait peu des frustrations matérielles. Excepté, cependant, au collège : un peu de jalousie confuse et inavouée vis-à-vis de certains condisciples mieux habillés que lui : coquetterie d'adolescent ! Plus tard, l'aisance matérielle – celle, surtout, de sa grande et belle maison, que sa femme veillait à équiper soigneuse-

ment – le culpabilisait : comment se dire solidaire des enfants du tiers-monde et habiter une telle demeure ? Il éprouvait donc le besoin de s'en justifier, rappelant qu'elle n'avait pas coûté cher, puisqu'il l'avait, en grande partie, construite de ses mains. Bref, ce n'est pas ici qu'il faut chercher les attentes insatisfaites de Guillaume.

2.4 Attente de rassurance morale

Autant que la reconnaissance sociale, le réconfort moral lui est indispensable, car il est pétri de peurs diverses : des accidents, des maladies, de la mort, des mauvais esprits, des fantômes et des sorcières, de l'hostilité des forces naturelles, de l'agressivité des hommes, de sa propre folie. Toujours sur ses gardes, n'ayant confiance en rien ni en personne – et surtout pas en lui –, il éprouve un impérieux besoin de croire, pour se rassurer, se réconforter, se convaincre qu'il peut, au moins, essayer de dormir tranquille. Aussi, après avoir été un chrétien zélé, rigide, ascétique, il adopta les idées libertaires des soixante-huitards, puis devint marxiste, tout aussi conséquent, voire même dogmatique.

Cette peur, «vissée dans mes entrailles», concerne surtout trois terribles menaces qu'il sent constamment peser sur lui : la mort, les esprits des morts et la folie. Au moindre symptôme, il court consulter un médecin, qui lui confirme donc, régulièrement, qu'il est en bonne santé. Et puis, «dormir tout seul, dans le noir, en sentant des présences dans mon dos» ! Et, plus encore, «devenir subitement fou, perdre la raison, et faire du mal à ceux que j'aime» ! Jamais ses croyances ne sont parvenues à le rassurer.

2.5 Attente d'emprise sociale

Comme son attente d'épanouissement personnel, Guillaume a ajourné également son attente d'emprise sur les autres. Longtemps, il a supporté sans broncher le poids de leurs contraintes : en échange de sa soumission, il bénéficiait de leur reconnaissance et d'un peu de réconfort moral. Il a fini par secouer ce joug, toujours vers la trentaine. Cependant, il a rarement recherché le pouvoir ; au contraire, le plus souvent, il l'a fui – et il a honte quand il se souvient qu'à l'armée, il s'est parfois battu pour en avoir ! Ce rejet du pouvoir ne fut pas qu'un discours, comme en témoignent ses actes : il a exercé l'autorité d'une manière consensuelle (envers les employés travaillant sous sa direction,

envers ses élèves...) et il a refusé, au moins deux fois, de suivre des chemins qui l'auraient mené à des postes importants. Il a préféré s'investir dans la recherche de la liberté (échapper au pouvoir des autres) et dans la course au prestige.

2.6 Les sources de satisfaction et d'insatisfaction

Au moment des faits qu'il nous faut interpréter ici, l'attente la plus insatisfaite de Guillaume était surtout l'épanouissement personnel. Mais s'il en manquait, il en est conscient aujourd'hui, c'était à cause de son incapacité d'exercer son emprise sur les autres. Hélas, ce qu'il aurait dû faire pour satisfaire ces deux attentes-là n'aurait pu, pensait-il, que le plonger dans un désarroi moral plus grand encore, et le priver de la reconnaissance sociale relative dont il bénéficiait.

Les sources d'insatisfaction proviennent, presque toujours, d'un décalage entre les espérances et la réalité : aussi longtemps qu'il ne se met pas à espérer en sortir, l'homme s'adapte et supporte sa réalité, quelle qu'elle soit. Elle lui devient intolérable lorsque, d'un côté, les relations sociales ouvrent des horizons nouveaux qui libèrent des espoirs de satisfaction, alors que, de l'autre, la réalité continue à imposer des contraintes et des limites, vécues dès lors comme insupportables. Ce décalage s'est produit trois fois dans la vie de Guillaume : pendant son enfance (surtout de trois à huit ans), pendant toute son adolescence prolongée (de douze à vingt-deux ans) et à l'âge adulte (de trente et un à trente-sept).

Pendant son enfance, son malaise provenait évidemment de ses relations avec ses parents (« la guerre dedans »), mais aussi avec le contexte hostile dans lequel il vivait (« la guerre dehors », du moins jusqu'à l'âge de sept ans). Aucune de ses attentes relationnelles n'était rencontrée : son père était souvent absent et quand il rentrait à la maison, il y faisait régner un climat si tendu que son fils en était terrorisé ; sa mère avait tellement de soucis et de travail qu'elle n'avait guère le temps de lui donner la tendresse dont il avait besoin ; à l'école, il craignait la sévérité excessive de ses maîtres ; seuls les gens de son village (en particulier une voisine) étaient une source d'apaisement – ce qui explique sans doute pourquoi, encore aujourd'hui, Guillaume est ému jusqu'aux larmes quand il se souvient d'eux. Le malaise provenait donc, alors, du décalage entre ses attentes de protection et de tendresse et sa réalité quotidienne.

Pendant son adolescence, son insatisfaction s'est compliquée avec le choc de l'entrée à l'école secondaire : elle lui ouvrit la perspective d'accéder à un monde social, plus riche, plus cultivé, plus raffiné, un monde dont les enfants faisaient du grec et du latin ; mais lui, malgré ses beaux résultats, restait un « béotien ». Adulte, il sera secoué par la vague des idées libertaires de mai 68 ; il rencontrera, à l'université, des gens qui vivaient autrement et l'invitaient à découvrir le monde ; mais lui, marié, père de famille, catholique pratiquant et employé de bureau, se devait d'honorer ses engagements.

Rappelle-toi combien cette période fut exaltante : la guerre d'Algérie, les mouvements de décolonisation, la révolution cubaine, la guerre du Vietnam, les luttes ouvrières, le mouvement des droits civiques des Noirs aux États-Unis, le mouvement féministe, les hippies, la révolte des étudiants et des jeunes... Tous les messages culturels de l'époque [...] véhiculaient une atmosphère de contestation, dénonçaient l'absurdité, la vacuité de sens de l'univers matérialiste dans lequel nous vivions. J'étais très réceptif : tout cela me rentrait dans la tête comme si j'étais une antenne à l'écoute du monde. Je fus, notamment, très impressionné par la lecture du livre de Jerry Rubin, au titre évocateur : *Do it*.

Au cours de chacune de trois périodes signalées, Guillaume a ressenti des « bouffées d'insatisfaction » de ses attentes, qui ont engendré de profonds malaises dans son identité. Son angoisse s'exprimait par de longues crises de névrose obsessionnelle : adolescent, il était convaincu que Dieu l'appelait au sacerdoce et qu'il devait renoncer à fonder une famille ; adulte, il était obsédé par l'idée de perdre subitement la raison et d'assassiner sa famille. À ces moments-là, il a ressenti sa réalité vécue comme une cage insupportable dans laquelle il étouffait et dont il voulait rompre les barreaux. Dans un texte qu'il écrivit en 1974, l'année de sa séparation, et qui porte un titre suggestif – « À propos de la subversion révolutionnaire » –, il exprime une critique radicale à l'égard de la famille, de l'école, du droit, de la politique, de l'Église... Rien ne trouve grâce à ses yeux et il en conclut que : « La révolution n'est pas seulement l'affaire des peuples, des masses et des classes : elle est aussi, et d'abord, une affaire personnelle. » Tout au long de ce texte, Guillaume se plaignait de sentir sa personnalité étouffée par les relations sociales dans lesquelles il était engagé. Il est intéressant de noter que sa première crise névrotique se termine quand il quitte sa mère, et la seconde, quand il quitte sa femme. Comme le lui a dit, bien plus tard, un psychanalyste : « c'est votre rapport aux femmes qu'il faut changer, cher Monsieur ! »

Même si je ne retiens ici que l'essentiel, on voit bien comment, au début de l'âge adulte, Guillaume a changé la hiérarchie et la structuration de ses attentes relationnelles : vers la trentaine, il a osé rechercher son épanouissement personnel et affronter les autres (sa femme, son employeur, ses parents...). Ce changement fut déterminant pour expliquer les quatre grands bouleversements qu'il introduisit dans sa vie entre trente et trente-sept ans : il changea de profession, il changea de diplôme, il changea de foi et il changea... de femme !

3. DES ATTENTES RELATIONNELLES AUX TENSIONS EXISTENTIELLES

3.1 Les sphères de l'identité et leurs tensions internes

Les courtes pièces de théâtre, écrites par Guillaume, mettent en scène, principalement, trois personnages – Guillaume le Bon, Guillaume le Rebelle et Guillaume le Fou – qui n'ont fait que se disputer dans sa conscience tout au long de son existence (même après sa séparation). Ces trois personnes, comme il le déclare à Dieu lui-même à l'heure de son Jugement Dernier³, sont constitutives de sa nature : il est, prétend-il, « trois personnes en une seule nature » ! C'est trop beau ! Ce que je trouve beau n'est pas que Guillaume « se prenne pour Dieu », mais que ces personnages, nommés ainsi par lui-même avant notre rencontre, correspondent... aux trois sphères constitutives de l'identité personnelle, telle que la conçoit le cadre théorique présenté plus haut.

3.1.1 *L'identité désirée (ID)*

Guillaume le Rebelle sent sourdre au fond de sa conscience des désirs nombreux, qui s'y sont incrustés depuis l'enfance et l'adolescence ; cependant leur ordre d'importance a varié : au fil des ans, certains se sont mis à parler plus fort, d'autres ont baissé la voix ; mais ils se sont accumulés : on n'oublie rien ! Enfant, il voulait être sportif, puis chanteur ; jeune adolescent, il rêvait d'être acteur de cinéma ou de théâtre ; jeune homme, il a aimé le jeu de la séduction des filles, puis il a idéalisé l'amour parfait, voulant devenir le meilleur des maris et des pères ; il voulait aussi devenir peintre, guitariste, architecte, inventeur ; il s'est

3. Dans le tableau intitulé « Guillaume devant Dieu » figurant dans le texte autobiographique qu'il m'a remis.

passionné pour les études, pour l'histoire, et surtout pour le savoir abstrait, ce qui ne l'a pas empêché de s'impliquer dans le travail manuel (les travaux des champs, de la construction, le bricolage); puis il a découvert le monde et a voulu s'y impliquer, avec générosité, par ses opinions de gauche, par son action, mais aussi voyager, partir à l'aventure, faire le tour du monde...

Notons que l'identité désirée de Guillaume contient au moins une importante tension interne entre son goût pour le «nid» (la famille, la maison) et son appétit d'«aventure» (inventer, séduire, voyager, conquérir le monde, devenir célèbre). Il aurait voulu les deux, mais leur conciliation s'est évidemment révélée difficile.

Mais, direz-vous, il n'y a rien dans tout cela qui fasse de Guillaume un révolté: alors, pourquoi parler d'une identité rebelle? Parce qu'il y a le Fou!

3.1.2 *L'identité assignée (IA)*

Guillaume le Fou, c'est sa conscience morale, très tyrannique, qui lui interdit ce qu'il désire le plus, au moment où il le désire le plus! Toujours, il pense que «ça ne va pas marcher» et il est convaincu que quand il croit que «ça ne marchera pas», de fait, «ça ne marche pas»! Mieux vaut renoncer, ou alors, essayer, mais sans illusion. Il ressent cette conscience morale comme une force «plus forte que moi», qu'il a profondément intériorisée, dont il a, dès lors, oublié l'origine, effacé la mémoire, et qu'il attribue à des instances indépendantes de sa volonté: Dieu ou sa propre folie. On l'imagine aisément, le Fou est tellement tyrannique que Guillaume l'appelle ainsi parce qu'il est à l'origine de sa névrose – nous avons dit les formes qu'elle a prises –, qui ne l'a jamais lâché, depuis la puberté jusqu'aujourd'hui, même si les périodes de crise semblent appartenir au passé. Aux yeux de ce «fou», les rêves d'aventure de Guillaume étaient bien des formes de rébellion contre les attentes des autres.

Notons encore que les assignations des autres significatifs, qu'elles soient réelles ou imaginaires, ne sont pas toujours compatibles entre elles: ce qu'espèrent de lui sa mère, les abbés du collège, donc Dieu lui-même (la mobilité sociale et culturelle, le sacerdoce) ne correspond pas à ce qu'attendent son père et les gens de son village (sa fidélité au milieu, à sa culture, à ses traditions); plus tard, sa femme attendra de lui qu'il

s'installe dans le nid, alors que son meilleur ami ne comprendra pas qu'il renonce ainsi à ses rêves de voyage et d'aventure.

Bref, comme Guillaume l'explique à Dieu, au moment de son Jugement, le Fou n'a pas cessé de construire une cage, munie de solides barreaux, pour y enfermer le Bon ; le Rebelle n'a pas cessé de ronger les barreaux pour inviter le Bon à en sortir ; et celui-ci a passé sa vie à écouter tantôt l'un, tantôt l'autre et à arbitrer leurs conflits. D'où le titre de son autobiographie : *Guillaume l'encagé*.

3.1.3 *L'identité engagée (IE)*

Guillaume le Bon est « celui qui fait tout bien : le bon fils, le bon élève, le bon chrétien, le bon employé, le bon mari, le bon père, le bon... tout ! » (p. 89) On comprend rapidement que cette bonté, bien que réelle, soit pourtant très ambiguë. Elle est le résultat d'un travail constant sur lui-même, pour s'accommoder de la dispute permanente entre le Fou et le Rebelle. Guillaume n'est pas « bon par bonté » mais par conformisme, pour éviter les critiques qu'il ne supporte pas et les conflits qu'il ne sait comment gérer, pour se sentir approuvé, aimé, applaudi, pour vivre en paix avec lui-même sans ressentir trop de culpabilité, pour protéger son estime de soi. Le Bon est, manifestement, l'identité engagée de Guillaume, celle qu'il a construite tous les jours, péniblement, celle qu'il a « bricolée » en faisant « ce que je peux, avec ce que j'ai, entre ce que je veux et ce que je dois ».

3.2 Les tensions entre les sphères de l'identité

La forme générale de la tension identitaire est ici bien nette : elle oppose le Rebelle (ID) et le Fou (IA), qui n'arrivent jamais à s'entendre, et obligent le Bon (IE) à trouver des solutions à leurs incessantes querelles. Chaque fois que les circonstances – nous avons vu lesquelles au point 2.6 – l'inviteront à rêver, à projeter, à se réaliser, il sentira la tension entre son « désir de... » (ID) et son « non droit à... » (IA). Et chaque fois qu'il prétendra mettre en œuvre son projet, il aura le sentiment de commettre une faute, il en concevra de la culpabilité et éprouvera le besoin de se racheter par l'un ou l'autre sacrifice. C'est la structure judéo-chrétienne parfaite, intériorisée avec toute son efficacité... et avec tous ses effets pervers !

Guillaume pense que le Rebelle, c'est sûrement la trace de son père, auquel il aurait voulu pouvoir s'identifier autrement qu'en secret et avec culpabilité, qu'il aurait voulu pouvoir aimer ouvertement; mais c'est aussi celle de tous les autres personnages de référence qui lui ont servi à construire ses désirs: son meilleur ami, certains des professeurs de son collège, des sportifs et des artistes idoles, des scientifiques... Le Fou serait plutôt la trace de sa mère, victime souffrante, qu'il devait donc protéger, mais possessive et castratrice, à laquelle il lui fallait obéir; mais c'est aussi celle de Dieu et des abbés recruteurs de séminaristes, ensuite, celle de sa première épouse..., celle de tous les représentants de l'ordre, du conformisme. Et le Bon, ce serait ce qu'il a réussi à faire avec tout cela — malgré cette tension entre le Rebelle et le Fou ou, plutôt, à cause d'elle: c'est le «troisième tiers» de Guillaume, celui qu'il a construit lui-même, qui n'appartient qu'à lui, et par lequel il a fini par surmonter le conditionnement familial, scolaire et social en général. Nous allons maintenant examiner plus finement comment ces tensions se répercutent, concrètement, dans l'identité de Guillaume.

3.3 Les tensions entre les zones de l'identité

3.3.1 *Le noyau identitaire (Z1)*

Malgré ses nombreuses insatisfactions, Guillaume pouvait compter, fort heureusement, sur un noyau identitaire restreint, mais solide, plus solide qu'il n'y paraît. Ce lieu de sa conscience où ses trois sphères identitaires coïncident, reposait d'abord sur ses succès scolaires, puis professionnels: il se savait intelligent et doué pour les études, et ce, de l'école primaire à l'université. Une autre dimension importante de ce noyau est que Guillaume était convaincu d'être beau: bel enfant, beau garçon, bel homme, il a toujours eu du succès auprès des femmes. Il va de soi qu'il importe peu que ce soit vrai ou pas, ce qui compte c'est que Guillaume ait pu se raccrocher au moins à cela. Pour que jamais ces deux convictions ne soient démenties par les faits, pour se les confirmer et se les reconfirmer sans cesse, il a dû faire des efforts considérables: «j'ai travaillé comme une bête pour rester premier de classe: c'était une question de vie ou de mort»; «je n'avais que 26 ans et je gérais les finances de toute l'école»; «j'ai toujours plu aux femmes et ce ne sont pas les occasions qui m'ont manqué: j'ai aimé jouer au séducteur». Qu'il soit

devenu un intellectuel (en refaisant d'autres études et en les poursuivant jusqu'au doctorat) et un mari inconstant n'a donc rien d'étonnant : il s'est appuyé sur ses points forts, sur les seules certitudes dont il disposait pour conforter son noyau identitaire. On en revient toujours à ce qu'on a réussi, c'est-à-dire au point où les trois identités coïncident.

3.3.2 *Les pressions s'exerçant sur le noyau identitaire*

Chacun s'habitue à son identité telle qu'elle est, sauf lorsque des stimulations extérieures viennent activer les zones périphériques et que le noyau identitaire s'en trouve comprimé. Il y aurait six sources de tensions existentielles : les trois premières proviennent de ce que Guillaume n'était pas ou ne faisait pas ; les trois autres, de ce qu'il était et faisait.

Les insoumissions (Z5) : dès sa naissance, Guillaume n'était pas ce que sa mère aurait voulu qu'il fut : une fille ! Bien sûr, ce n'est pas, à proprement parler, une insoumission, mais c'est un fait important, parce que « elle m'a élevé comme si j'en étais une ». Il ne devint pas non plus, et c'est tout aussi important, prêtre, ce qu'elle aurait voulu pour une raison qui exprime bien l'amour possessif qu'elle avait pour lui ; elle avait coutume de répéter : « il se fera curé, hein, mon gamin, comme ça, il restera toujours avec sa maman ! » Malgré sa bonne volonté, le « bon » Guillaume prétend n'avoir jamais réussi à contenter sa mère, même plus tard : il ne devint ni prêtre, ni instituteur, « ici, près de moi, au village » ; il se mit à courir les filles et, bien entendu, ne choisit pas celle qui convenait à sa mère, qui s'en est montrée très jalouse ; il s'en alla vivre dans la famille de sa femme, ne visitait pas ses parents assez souvent et les laissait peu profiter des enfants. Sa première femme, comme si elle avait pris le relais de sa mère, n'était pas non plus fort satisfaite de l'évolution de son mari : il ne s'occupait jamais assez d'elle (il étudiait le soir et lisait beaucoup ; il ne lui parlait pas assez : « tu n'as jamais rien à raconter, toi ! ») ; il devint un intellectuel de gauche, adoptant des idées libertaires dont, avec raison d'ailleurs, elle se méfiait ; il fréquentait des amis qui éveillaient en lui des tentations qu'elle sentait menaçantes pour l'avenir de son couple et de ses enfants : « tu te laisses bourrer la tête avec des idées qui ne tiennent pas la route ».

Les désirs réprimés (Z6) : une grande partie de l'identité désirée de Guillaume se situe ici. Ayant choisi le nid, il avait du même coup renoncé

à l'aventure. Et le nid était devenu une cage, la même dans laquelle il s'était emprisonné dès l'enfance : être le Bon, obéir au Fou, ne pas écouter, surtout pas, le Rebelle ! Je l'ai dit, il voulait inventer, séduire, voyager, conquérir le monde, et il s'était enfermé dans un monde qu'il jugeait maintenant « petit, petit ! » Deux de ces désirs occupaient particulièrement son esprit, au cours de ses longues rêveries : la séduction et la gloire. Il vécut en imagination de nombreux amours platoniques, jamais déclarés, jamais consommés, tandis qu'il ne trouvait pas le sommeil aux côtés de sa femme : des « états amoureux », identiques à ceux que décrit Freud, en parlant... du narcissisme ! Et il voulait devenir célèbre. Enfant, ses modèles de célébrités étaient des chanteurs (surtout Yves Montand) et des coureurs cyclistes (surtout Fausto Coppi et Louison Bobet), ou des boxeurs (Marcel Cerdan ou Ray Sugar Robinson), les mêmes qui faisaient vibrer son père, amateur de chansons (notamment d'opéra et d'opérettes) et grand passionné du Tour de France. Adolescent, ce seront d'autres chanteurs (Georges Brassens, Léo Ferré, Jacques Brel, Barbara) et des acteurs du cinéma (Gérard Philippe, James Dean, Marlon Brando) et plus encore des gens de théâtre : à quinze ans, il rodait autour du Palais de beaux-arts de Bruxelles en rêvant de devenir acteur. Chaque fois qu'avec son école il assistait à une représentation théâtrale, il y pensait pendant des semaines : c'était cela qu'il voulait pour lui, il le sentait, il le savait. Adulte, ce furent plutôt des scientifiques, de grands historiens (Fernand Braudel, Jacques Le Goff) et de grands sociologues (Louis Althusser, Alain Touraine, Pierre Bourdieu) ou des personnages politiques (Che Guevara, Fidel Castro). Toujours, il a eu des modèles identitaires, dont il enviait la célébrité, derrière laquelle il courait, sans jamais pouvoir l'atteindre.

Les inhibitions (Z7) : parmi les désirs de Guillaume, il en est qu'il a lui-même réprimés, sans vérifier au préalable si les autres s'y seraient vraiment opposés : il n'a même pas essayé de les convaincre, tout en leur attribuant cependant sa frustration. Il ne s'est jamais risqué à avouer à ses parents qu'il voulait faire du théâtre ou de la chanson ; jamais non plus il ne leur a expliqué qu'il ne voulait pas terminer ses études d'ingénieur commercial, qu'il aurait voulu changer pour faire l'économie pure ou de l'histoire : « quand on est d'origine populaire, on ne fait pas la fine bouche ». Plus tard, il n'a pas proposé à sa femme d'aller vivre ailleurs, dans un pays du tiers-monde, comme son ami Jean : « jamais elle ne serait sortie de son nid ». Il ne voulait pas de conflits.

Après avoir rappelé tout ce que Guillaume n'a pas été ou n'a pas fait pour répondre aux attentes des autres (Z5), à ses propres désirs (Z6) ou aux deux à la fois (Z7), voyons maintenant *ce qu'il a été et ce qu'il a fait* pour cela, contre les autres (Z2), contre lui-même (Z3) ou contre les deux ensemble (Z4).

Les déviances (Z2): jusqu'à sa séparation, on serait bien en peine de trouver chez Guillaume la moindre trace de conduites déviantes: il était vraiment «le Bon». C'est pourquoi d'ailleurs, sa décision de se séparer fit l'effet d'un coup de tonnerre inattendu dans le ciel, quelque peu nuageux, sans doute, mais pas orageux, de sa femme, et aussi, de toute sa famille et de sa belle-famille. Personne ne s'y attendait. D'un seul coup – ou presque: après une crise conjugale qui dura six mois pendant lesquels il s'est révélé totalement incapable de gérer le conflit –, sans sommation, il prit la fuite. Car ce fut bien une fuite: il est parti «sur la pointe des pieds, en attendant qu'un camion passe sur la route pour que le bruit couvre celui de la porte que je refermais». Il tenta d'expliquer sa décision par des échanges de lettres – il préfère écrire plutôt que d'affronter le face-à-face, par peur des conflits.

Les soumissions contraintes (Z3): jusqu'à sa séparation, Guillaume a toujours eu la conviction profonde de n'avoir pas le droit de décider de sa propre vie. Sans doute faut-il rappeler ici qu'enfant, il s'est senti littéralement écrasé par la violence physique du monde où il est tombé par hasard: la guerre dedans et dehors. Une violence crue, incommensurable, gigantesque, incontrôlable, qui l'a submergé de terreur, d'effroi, traumatisé à vie, contre laquelle il ne pouvait rien. Il ne pouvait qu'intérioriser profondément la peur, la haine et l'agressivité envers ce monde d'hommes, je veux dire de mâles, brutaux et sanguinaires, représentés par les «boches», mais aussi par son père! En outre, sa mère, on l'a vu, avait sur son avenir des visées précises et possessives. Et, comme elle était constamment malheureuse (femme battue, malade), elle avait bien besoin de sa protection: pas question, pour Guillaume, de décevoir ses attentes.

Le même scénario se reproduit à l'école catholique, où règne un éthos judéo-chrétien pur et dur: admettre que l'on est coupable de péché, montrer son repentir en faisant des sacrifices, suivre le droit chemin en obéissant à Dieu, à ses parents, à ses maîtres, telle était «la voie, la vérité, la vie». Guillaume se souvient encore d'une retraite dans un monastère où un père dominicain, grand orateur et manipulateur de

jeunes, lui a servi une conférence dont le but était de démontrer «qu'à dix-sept ans, je n'avais pas le droit de commencer une phrase par "moi j'estime que" : je n'avais rien à estimer, j'avais juste à obéir».

En outre, Guillaume va reproduire avec sa première femme la même relation que celle qu'il avait connue avec sa mère : elle était physiquement fragile, facilement malade («j'ai une de ces migraines», disait-elle) et, comme beaucoup de femmes, prétend Guillaume, elle savait «tirer toute sa force de sa faiblesse». Jouant, avec adresse (même si c'était sans doute inconscient), sur la culpabilité de son mari et sur sa peur des conflits, elle savait le manipuler pour obtenir de lui tout ce qu'elle voulait. Et elle voulait beaucoup de choses : qu'il reste à la maison, qu'il lui fasse la conversation, qu'il accomplisse toutes sortes de tâches manuelles, qu'il s'occupe des enfants... Guillaume n'avait jamais fini.

Les conduites d'autodestruction (Z4) : je pense que c'est ici qu'il faut ranger la névrose, conduite autodestructive par excellence. Parce qu'il avait projeté sur Dieu le désir de sa mère de le garder près d'elle, Guillaume se croyait obligé de suivre une voie, le sacerdoce, que toute sa force vitale refusait pourtant : «non, pas ça, ça me dégoûte», avait-il répondu un jour à un abbé qui le priait de «bien réfléchir» à la question. Pendant dix ans⁴ (jusqu'à son service militaire⁵, juste avant son mariage), Guillaume fut sujet à une angoisse permanente, d'intensité variable. Pour la calmer, il priait la Vierge Marie – la bonne Mère –, la suppliant d'intercéder en sa faveur auprès de son Fils, et s'imposait de lourds sacrifices : réciter plusieurs chapelets⁶ par jour, assister à la messe et pratiquer les sacrements avec un zèle obsessif, surveiller avec soin sa conduite pour devenir toujours un peu meilleur, faire chaque jour une bonne action, inciter ses camarades à mieux se conduire, etc. Aussitôt calmée, l'angoisse reprenait de plus belle, et exigeait de nouveaux sacrifices, sans fin... ! Il en alla de même, moins de dix ans plus tard, lors de sa seconde période névrotique. Ses symptômes ayant changé (il avait peur d'un accès subit de folie, obsession d'assassinat), il s'imposait des corvées : chaque soir il cachait les

4. Dans l'autobiographie de Guillaume, trois courtes pièces sont consacrées à cette question : «L'appel des cloches», «Je vous salue Marie» et «La nuit des longs couteaux».
5. On peut penser que le service militaire eut sur lui cet effet bénéfique parce que, dans la culture de l'époque, il était le moment précis du passage irréversible entre le monde parental et le monde adulte : c'est là, en effet, que pour la première fois de sa vie, et définitivement, Guillaume a commencé à vivre, physiquement, ailleurs que sous le toit de ses parents, qui était, en réalité, le toit de sa mère !
6. Pour les «mécréants», précisons que le chapelet, véritable instrument de torture psychologique, comporte un *Credo*, quatre *Actes des apôtres*, cinq *Pater Noster* et (non moins de) cinquante *Ave Maria*.

objets contondants dans des endroits inaccessibles, il laissait les portes ouvertes pour que sa femme et ses enfants puissent s'enfuir, il évitait toute image de violence à la télévision.

3.3.3 *Les formes de tensions existentielles*

La tension identitaire générale de Guillaume se traduit concrètement par trois formes spécifiques de tension existentielle, qui traversent son noyau identitaire et y engendrent des malaises, surtout pendant les périodes de crise.

Tension de conformisme (Z3-Z6): Guillaume en faisait trop pour plaire aux autres (Z3: *zone de soumission contrainte*) et pas assez pour satisfaire ses désirs (Z6: *zone des désirs réprimés*). Trop préoccupé de reconnaissance sociale et de réconfort moral, il négligea longtemps son attente d'épanouissement personnel par peur de secouer l'emprise que les autres exerçaient sur lui.

Tension d'anomie (Z4-Z7): toutes les conduites punitives, que sa névrose lui imposait, étaient autodestructrices (Z4: *zone d'autodestruction*): elles ne répondaient ni à son identité assignée (personne ne l'obligeait ou n'attendait de lui qu'il s'imposât de tels sacrifices), ni à son identité désirée (son angoisse était un obstacle à la satisfaction de ses attentes). Plus il s'autodétruisait, plus Guillaume renonçait ou reportait à plus tard la réalisation de plusieurs projets qu'il n'osait même pas énoncer (Z7: *zone d'inhibition*).

Tension de marginalisation (Z2-Z5): jusqu'à sa séparation, il fut protégé contre cette tension. Mais dès l'instant où il prit cette décision, elle l'assaillit avec une violence à laquelle il ne s'attendait pas: un sentiment écrasant de culpabilité, qui dura plusieurs années, produit de l'audace qu'il avait eue de passer à l'acte, de satisfaire son désir (Z2: *zone des conduites déviantes*) contre la volonté de sa femme, bien sûr, mais aussi de beaucoup d'autres significatifs pour lui (Z5: *zone des actes d'insoumission*).

4. DES TENSIONS EXISTENTIELLES AUX LOGIQUES DU SUJET

4.1 *La construction d'un récit identitaire*

Quel récit Guillaume construit-il pour essayer de s'expliquer à lui-même son malaise, surtout pendant les périodes de crise, quand le Rebelle le tente ?

4.1.1 *L'accommodation*

Guillaume adolescent, assailli par la tyrannie quotidienne de Dieu, se dit et se répète qu'Il est amour, qu'Il est bon, qu'Il a créé les hommes libres de choisir leur vie, qu'Il ne se permettrait pas d'intervenir ainsi pour leur dicter leur conduite. Il se dit que la Sainte Vierge, la mère de Jésus-Christ, qui est si bonne, obtiendra de Lui qu'Il le laisse enfin tranquille avec cette histoire de vocation. Il imagine le couple merveilleux qu'il va former, même s'il ne sait pas encore avec qui ; plus tard, il idéaliserait Marianne et le foyer heureux qu'ils vont former avec leurs enfants. Parfois, il parvenait à croire à ce récit, au moins pour quelques minutes et se remettait à ses études ; puis, lentement, il sentait revenir le doute, s'arrêtait de travailler et se répétait la même histoire, inlassablement. Et quand l'angoisse le submergeait, il se rendait à l'église, s'agenouillait devant la statue de Notre-Dame de Lourdes, et récitait des chapelets de chapelets ! Il a même essayé la flagellation, dit-il, mais « ça faisait trop mal » !

Guillaume adulte, terrorisé à l'idée des horreurs que sa propre folie pourrait lui faire commettre, se disait et se répétait qu'on ne devient pas fou ainsi, subitement, que si cela devait lui arriver, il y aurait des signes avant-coureurs, que jamais, même dans ses pires colères ou quand il était complètement ivre, il ne lui était arrivé d'être violent, qu'il avait toujours su contrôler son agressivité. Lorsque, n'y tenant plus, il courut voir un psychiatre, il ne cessa de se répéter ce que celui-ci lui avait dit : que des milliers de gens souffraient de « troubles obsessionnels compulsifs » – il avait au moins mis un nom sur le mal qui le rongait ! – bien plus graves que les siens, qu'il n'y avait pas lieu de s'inquiéter, que les névrosés passaient très rarement à l'acte, qu'il avait des patients bien plus gravement atteints à soigner et qu'il n'avait pas le temps de s'occuper de lui. Guillaume en fut très rassuré... pour un temps ! Hélas, il avait dit « très rarement » : il n'avait pas dit « jamais » ! Il put donc se remettre à douter, et à se répéter l'histoire, plusieurs fois par jour.

4.1.2 *La réflexivité*

Dans le premier récit, pas la moindre trace de réflexivité : rien que de l'accommodation ! Guillaume, empiêtré dans sa névrose, est incapable de voir que le Dieu despotique, qui le persécute, n'est autre que la projection de la volonté de sa mère qui veut le garder pour elle. Il a

déplacé sur Dieu la cause de son angoisse pour ne pas voir que c'est sa mère elle-même, possessive et castratrice, qui est à son origine. S'il le voyait, en effet, il la haïrait pour cela, et cette haine ferait de lui un monstre. Et personne ne peut vivre en se percevant comme un monstre.

Dans le second récit non plus, pas trace de réflexivité. Guillaume ne comprend pas d'où vient le mal, n'analyse pas, ne critique pas le monde, ne s'autocritique pas. Il se souvient bien d'avoir vécu un tel calvaire quand il était très jeune, mais ne voit pas le rapport entre les symptômes d'hier et ceux, plus monstrueux encore, d'aujourd'hui. Il ne voit pas que, dans les deux cas, «quelque chose» en lui met en cause son droit d'être ce qu'il veut être et, plus particulièrement, d'être un individu du genre masculin, qui veut jouir pleinement de sa sexualité, être amant, mari et père. Il ne s'interroge pas sur la nature et le sens de ce «quelque chose», qui se réinvestit dans des formes différentes : Dieu ou sa propre «folie⁷».

4.2 La construction des logiques du sujet

4.2.1 *La logique d'affrontement*

Paralysé à l'idée du conflit, Guillaume n'affronte pas les autres pour satisfaire ses attentes, sauf s'il y est contraint. Il préfère rester «Guillaume le Bon», c'est plus sûr : il y gagne de la reconnaissance sociale et du réconfort moral. Cherchant à éviter tout accrochage avec sa mère, et plus encore avec son père, il ne fut jamais un adolescent «difficile» ; tout se passait en secret, dans sa coquille ; il était, disait sa mère, «Guillou le caché». Ainsi, il n'essaya même pas de changer de filière d'études au collège ; il ne déclara pas qu'il voulait devenir artiste («je n'ai même pas osé le dire») et il renonça au chant, au théâtre et au cinéma ; il se laissa ensuite «mettre» à l'université dans une filière dont il découvrit bien vite qu'elle ne lui convenait pas. Les chemins de l'épanouissement personnel qu'il prendra seront exclusivement ceux qui ne lui vaudront pas de conflits importants, qui ne lui feront courir aucun risque d'affrontement : les études, la mobilité ascensionnelle et, plus tard, ses activités professionnelles, ses croyances.

7. Ce n'est que trente ans plus tard – trop tard ! – qu'il lira Freud et notamment *L'avenir d'une illusion*, et découvrira le lien entre la névrose et la religion.

Ne peut-on pas dire pourtant qu'en s'engageant, dès l'âge de dix-sept ans, avec Marianne, il affrontait Dieu (qui le voulait pour lui) et sa mère (qui le voulait pour elle)? Pas vraiment, puisqu'il s'engagera sans sexualité: «j'effleurais, sans déflorer», dit-il avec son humour caustique. Il attendit le soir de son mariage, comme le voulait la religion; et comme le voulait aussi la prudence, avant la pilule! Pourtant, cette longue attente ne lui parut pas difficile: il avait étouffé le désir; seul avec Marianne, pendant des heures, au fond des bois, il n'y touchait pas, il n'essayait même pas! D'ailleurs, en lui donnant le monopole, il avait réduit les risques: elle était bien plus prude que les autres filles. Jusqu'aujourd'hui, il regrette infiniment d'avoir été aussi chaste, de n'avoir pas su, comme on dit, «profiter de sa jeunesse». Et il se souvient encore, avec amertume, de quelques belles occasions manquées: de ce rendez-vous, par exemple, un dimanche après-midi, avec la plus blonde et la plus audacieuse de toutes, où il a... «oublié» de se rendre – acte manqué, bien réussi! Bref, pendant cette période de la vie du jeune Guillaume, le Rebelle eut beau l'inviter à rompre sa cage, à se laisser aller à ses goûts, à ses envies, à ses désirs, à ses passions, il n'arriva à rien, sauf à affronter le Fou; mais il perdit la bataille contre ce tyran, grand maître du lieu.

Fidèle à cette attitude prise dans sa jeunesse, il n'affronta pas davantage à l'âge adulte. Il avait installé sa femme à la place de sa mère – et elle l'avait prise! – mais le mode de relation était resté le même.

J'accumulais les griefs sans les gérer; j'avais pris dès le début la mauvaise habitude d'en faire trop et j'estimais que les tâches étaient mal réparties entre nous; j'aurais voulu une femme moins dépendante de moi, moins lourde à porter, moins boudeuse, moins plaintive, qui sorte de son foyer, qui prenne un emploi, qui soit moins petite-bourgeoise, enfin... qui soit comme je voulais qu'elle soit, et je n'ai pas réussi à obtenir cela d'elle.

Ses coups de gueule, de plus en plus fréquents, n'étaient pas de l'affrontement: ils n'étaient, d'ailleurs, en rien efficaces pour traiter ses tensions. Au contraire, ils s'inscrivaient dans la logique d'un cercle vicieux: griefs supportés en silence le plus longtemps possible; explosions brutales de colère; bouderies plus ou moins longues; culpabilité pour les excès commis; expiation en donnant raison à sa femme; constitution ou renforcement d'un tabou; un grief de plus, accumulé parmi les autres; et ainsi de suite... Jusqu'à l'irréparable, quand tout s'effondre d'un seul coup.

Mais sa condition de mari, celle-là même qu'il avait si longtemps espérée et attendue, devint de plus en plus pesante. Le Bon se sentait « trop bon », manipulé par le pouvoir sournois de sa femme. Le Rebelle commença alors à lui rappeler son besoin d'épanouissement individuel et à l'inviter à secouer ce joug ; la tension de conformisme refit surface et s'accrût à mesure que le temps passait. Cependant, Guillaume n'affrontait toujours pas. L'occasion – et non la cause – ce fut la marée libertaire des soixante-huitards. Elle est venue légitimer un désir inavoué – et inavouable – de rupture, en gestation silencieuse depuis quelques années déjà.

4.2.2 *La logique de sublimation*

« Étudie, étudie, étudie... », lui disait sa mère. Et c'est bien ce que Guillaume a fait. Son attachement aux études fut si fort qu'il obtint deux diplômes universitaires, et qu'il fit même un doctorat, pour le plaisir (puisque celui-ci n'était pas nécessaire pour sa carrière de professeur d'histoire et de géographie dans l'enseignement secondaire). Son goût pour la science n'a pas cessé de se confirmer tout au long de sa vie : il fit des recherches personnelles et publia même quelques articles.

Guillaume adolescent, et surtout jeune homme, eut une conduite plutôt ascétique : étudier, prier (même s'il s'accordait malgré tout quelques compensations, comme nous le verrons). Art, science et politique : il a tout essayé. D'abord, il se remit à faire de la peinture, pensant même, après quelques participations à des expositions, en faire son métier. Puis il découvrit la faim dans le monde et s'investit dans le combat contre le sous-développement, ce qui l'incita à participer à la lutte contre l'impérialisme et le mena au marxisme et à la politique. Tout cela l'éloignait plus encore de Marianne. « Chaque tentative m'ouvrait davantage sur le monde ; je rencontrais des gens intéressants ; je recevais des idées nouvelles... Et au lieu de m'aider à supporter ou à résoudre mes problèmes de couple, tout cela usait peu à peu ma patience et ma volonté de préserver une relation déjà si fragilisée par la vie de tous les jours. »

Sentant bien qu'ils s'éloignaient l'un de l'autre, ils s'invitaient réciproquement à s'intéresser à leurs goûts respectifs : Guillaume faisait semblant de s'intéresser aux fleurs et Marianne à l'histoire. Mais ce n'était là que tentatives désespérées et efforts dérisoires, pour essayer de rattraper un processus qui, malgré eux, suivait sa route, car il obéissait à

des raisons qui ne pouvaient être dites, puisqu'elles étaient illégitimes, involontaires ou pulsionnelles.

4.2.3 *La logique de substitution*

S'il est vrai que Guillaume a négligé la satisfaction de ses attentes d'épanouissement personnel et d'emprise sociale, il s'est offert tout de même quelques compensations. Ainsi, s'il se soumettait bien, dans l'ensemble, aux attentes de ses autres significatifs, il savait aussi fuir leur emprise. Très introverti, il ne se confiait à personne. Il s'inventait des «fuites», réelles (ses cachettes) et surtout imaginaires (son silence, ses rêveries), par lesquelles il s'échappait. Quand il n'étudiait pas et ne disait pas son chapelet à l'oratoire du collège, Guillaume faisait du sport : là aussi, il était le meilleur. Nuance cependant : il n'aimait pas les équipes et n'était bon que pour la gymnastique ou les sports individuels ; sur son vélo, il était le roi. Se promener à bicyclette dans les champs et les villages voisins pendant des après-midi entiers fut longtemps sa manière de fuir le monde de ses parents et celui de ses études. Et puis il avait ses «oasis» : le cinéma (quelle paix intérieure que de pouvoir s'échapper ainsi dans la vie des autres !) et... la masturbation (qu'il prenait, cela va de soi, pour un péché mortel, et qu'il confessait régulièrement).

Devenu adulte, Guillaume s'efforça sincèrement d'entrer de plain-pied dans ses rôles et d'y découvrir le bonheur qu'il avait cru y trouver. Et, au début, il le fut. Il fut un bon gestionnaire administratif, payé comme il convenait, plein de bonnes initiatives et reconnu pour ses compétences. Il s'investit pendant plusieurs années dans la construction d'une maison confortable pour sa famille, se découvrant ainsi une habileté manuelle qu'il ne soupçonnait pas – et qui le rapprocha de son père. Par-dessus tout, il s'efforça d'être un bon père au quotidien, aimant et s'occupant beaucoup de ses enfants. Mais, avec tout cela, il en oubliait son rôle de mari et négligeait sa femme. Leur relation conserva cependant les signes extérieurs de ce qu'elle avait été – les petites habitudes de tendresse, les mots doux – mais c'était, de plus en plus, une apparence, un rituel : le cœur y était de moins en moins.

4.2.4 *La logique de refoulement*

S'il a peu affronté, beaucoup sublimé et substitué ses attentes relationnelles, Guillaume les a aussi beaucoup refoulées dans son incons-

cient, afin de réduire, sans cependant les résoudre, les tensions existentielles qui rongeaient son identité. Au moment de sa séparation, il sentait bien que sa conduite obéissait à « une force vitale » qui agissait en lui, à son insu : « j'étais poussé dehors, c'était plus fort que moi, je n'aurais pas pu continuer ». Comment comprendre ?

Revenons d'abord à son enfance. C'est ici qu'Édipe fait son entrée. Guillaume a dû haïr cette mère qui le castrait dès sa venue au monde, qui niait son sexe puisqu'elle l'aurait voulu fille, et sa virilité, puisqu'elle l'aurait voulu prêtre. Guillaume a dû haïr ce père brutal auquel il lui était impossible de s'identifier, qu'il était impensable de prendre pour modèle de masculinité. Mais, dirait Freud, un enfant ne peut pas haïr ses parents sans refouler ce sentiment honteux, sans en ressentir de la culpabilité, et sans faire quelques sacrifices pour expier cette faute. En même temps qu'il refoulait cette haine, pour s'en racheter, il affirmait donc son amour : pour cette mère fragile, malheureuse, malade, qu'il lui fallait protéger ; mais aussi pour ce père travailleur, qui le faisait rêver de sport, de chansons, de voyages, qui ne savait lui donner de la tendresse que quand sa femme était absente, mais qui prenait aussi, et c'est très important, le temps de jouer avec lui, de le défier au football ou à la course. « Je n'ai eu vraiment un père que pendant une semaine, quand ma mère était en pèlerinage à Lourdes. Il avait pris congé pour s'occuper de moi : nous avons fait des tas de choses ensemble. Il a su mettre sa main sur mon épaule juste au moment où j'en avais besoin. » Voici donc Guillaume en pleine ambiguïté des sentiments, condition première de la névrose, selon Freud ; sans oublier le traumatisme de la guerre, qui en est une autre.

Mais le refoulé fait retour, notamment sous forme de névrose. À l'adolescence, il croyait n'avoir pas le droit de fonder une famille, d'être un homme comme les autres, de séduire, de se laisser porter par le désir sexuel : il fallait qu'il se castré ! C'était cela l'exigence du surmoi tyrannique, la sanction du Fou, le prix à payer pour sa faute, sa punition. Mais toute sa nature résistait contre cette castration : il fallait qu'il refuse ce destin, qu'il fasse et refasse sans cesse la preuve qu'il ne s'était pas castré. Il tomba donc amoureux – dans cet « état amoureux » dont parle Freud, marqué par l'idéalisation narcissique, par l'idolâtrie de l'autre – mais d'un amour qui ne pouvait que rester platonique. Plus tard, marié, il tomba encore plusieurs fois dans ces mêmes états, toujours aussi platoniques, vécus seulement dans son imagination. Jusqu'à ce qu'il décidât

de passer à l'acte, que toute marche arrière devint impossible, et que son couple, déjà fragilisé, se brisât définitivement.

Guillaume commisit encore une autre faute grave, importante pour comprendre la suite de son parcours. Son ouverture sur le monde de la culture pendant ses études secondaires lui fit ressentir de la honte pour son milieu d'origine, pour son père surtout et pour les gens de son village : autre sentiment inavouable qu'il convient de nier, de refouler au fond de son inconscient. Quand il entendit un jour son père murmurer, discrètement, «il a honte de nous», il sentit bien qu'il avait raison, et il enfouit cette phase «dans un coin douloureux de ma mémoire». Dans ce coin caché, il a rangé une autre phrase, dite par Yvonne, une fermière du village qu'il aimait beaucoup : «il ne dit plus bonjour aux gens, notre Guillaume, depuis qu'il est à l'université». Trahir et haïr, c'est un peu la même chose : faute, culpabilité, sacrifice. Et quel fut le prix à payer ? Regretter d'abord : s'émouvoir, parfois jusqu'aux larmes, quand, encore aujourd'hui, il évoque son père et les gens de son village, quand il s'efforce tant bien que mal de ne pas oublier le dialecte wallon, quand, religieusement, chaque année, à la Toussaint, il fleurit les tombes de ses grands-parents et de ses parents. Et puis, il lui fallu aussi prouver qu'il était bien solidaire des petites gens, de la classe ouvrière, en renonçant au bien-être matériel : «on ne peut pas, quand on est cohérent, penser à gauche et vivre à droite».

Après quelques années de mariage, il était donc devenu un intellectuel de gauche, qui rêvait en secret de séduire d'autres femmes, pour se prouver à lui-même qu'il ne s'était pas encore castré ! Mais il ignorait cette raison «plus forte que moi, qui me poussait dehors». Mai 68 provoqua sa seconde grande crise névrotique, pire encore que la première. Le Rebelle livra alors une bataille décisive contre le Fou : elle dura encore six ans.

Voilà, me semble-t-il, comment «fonctionnait» le sujet Guillaume, quand, en 1960, il épousa Marianne, prit un emploi, fit des enfants, construisit une maison et s'efforça, tant bien que mal, d'entrer dans l'âge adulte. Voilà comment il «fonctionnait» toujours quand, quatorze ans plus tard, il brisa son couple.

4.3 La part de liberté dans les logiques du sujet

Nous nous interrogeons ici sur les deux premières dimensions de l'acte libre : la conscience et la volonté. Guillaume ne savait pas pour-

quoi il n'osait pas affronter ses autres significatifs et avait si peur des conflits ; pourquoi il tombait si vite amoureux, mais vivait ses passions sur le mode platonique et imaginaire ; pourquoi il sublimait en faisant tant d'études et en attachant autant d'importance à ses performances scolaires ; pourquoi il avait tellement envie de devenir artiste ; pourquoi il était si zélé dans sa foi, passant d'une croyance à l'autre ; pourquoi il est devenu solidaire du tiers-monde ; pourquoi il est resté si nostalgique de son village d'origine... Et surtout, il ne savait pas pourquoi il était rongé par des névroses, ni quelle était cette force, plus forte que lui, qui le «poussait dehors», et le mena à sa séparation. À toutes ses questions, il n'a trouvé des réponses que trente ans plus tard, en écrivant son autobiographie et, ensuite, en participant à cette recherche socio-analytique. Et, forcément, s'il faisait tout cela inconsciemment, il le faisait aussi involontairement. Il ne connaissait de tout cela que la partie émergée de l'iceberg, les raisons que nous appelons spontanées : il s'expliquait le malaise de son couple par des raisons qu'il trouvait légitimes et sur lesquelles il pouvait intervenir par sa volonté ; mais ce malaise obéissait aussi à d'autres raisons.

Pourtant, quand on considère l'itinéraire de Guillaume, on ne peut qu'être frappé par le formidable processus de « reprise en mains » de sa destinée qu'il a accompli. Après une longue période, qui va jusqu'à environ trente ans, où il se préoccupe avant tout de satisfaire les attentes des autres, il reprend peu à peu l'initiative. Il avait bien senti que les autres n'étaient pas disposés à le laisser choisir lui-même sa voie : ni sa mère, ni les abbés du collège, ni sa femme, ni Dieu lui-même, personne ne lui avait permis d'être sujet de son existence ; tous avaient profité de sa bonne volonté, de sa peur des conflits, de son appétit démesuré de reconnaissance sociale et de réconfort moral, et dès lors, dit-il, « je n'étais pas consulté », « je n'avais pas le droit de... ».

Les voies du sujet sont insondables. Nous connaissons déjà les trois étapes du processus : il changea de diplôme et de métier pour en pratiquer immédiatement un autre ; il changea de foi pour en adopter immédiatement une autre ; il changea de femme pour en épouser immédiatement une autre ; et il s'en alla habiter ailleurs (dix kilomètres plus loin !) ... pour ne pas trop s'éloigner de ses enfants !

Ne peut-on pas imaginer, se demande-t-il, que, dix ans au moins avant la crise de mon couple, j'avais déjà le désir inconscient de quitter ma femme. C'est fort possible et même assez probable. Si on fait cette

supposition, on peut comprendre que j'aurais cherché, sans le vouloir, à détruire les fondements d'une conscience morale (chrétienne) qui m'interdisait de changer de femme, pour les remplacer par ceux d'une autre (libertaire) qui m'y autorisait. Car c'est exactement ce que j'ai fait, même si je ne l'ai pas fait exprès.

Bref, s'il n'a pas agi librement, il a pourtant été remarquablement *sujet* de son existence personnelle : on ne peut donc pas, comme je l'ai signalé déjà dans le premier chapitre, réduire le sujet à la liberté. Hélas, si les voies du sujet sont insondables, elles peuvent être aussi terriblement cruelles et il est bien exact de dire que la liberté est une lutte : on n'augmente la sienne qu'en réduisant celle des autres. « En ruant ainsi dans les brancards, j'ai tout de même laissé une femme sur le carreau ; et pas n'importe qui : elle n'avait pas mérité ça ! Et j'ai aussi profondément perturbé la vie de mes trois enfants, avec des conséquences qui, jusqu'aujourd'hui, continuent de hanter mes nuits ! »

5. DES LOGIQUES DU SUJET AUX RAISONS D'AGIR

Nous voici au pied du mur. Il nous faut maintenant essayer de démêler l'écheveau compliqué des raisons d'une décision qui a changé le cours de la vie d'un homme (et d'au moins quatre autres personnes).

5.1 Les raisons d'agir

5.1.1 *Raisons légitimes vs illégitimes*

Raison légitime : « Nous n'avions plus rien en commun, excepté nos enfants, pour lesquels je croyais choisir ainsi le moindre mal », dira d'abord Guillaume. Depuis des années, en effet, sa femme et lui évoluaient en des sens opposés : elle en petite-bourgeoise, lui en intellectuel de gauche. C'est simple, clair, crédible. Et banal ! Lui s'était ouvert sur le monde par ses nouvelles études et par son engagement idéologique et politique ; elle en était restée à leur projet initial : construire un nid douillet pour y vivre et y élever leurs enfants. Ils n'avaient plus rien à se dire et le silence était pesant ! En outre, elle détestait, méprisait même, ce qu'il était devenu : un « intello gauchiste » ! Lui estimait que, pour ses enfants – comme il l'eût souhaité pour lui-même dans sa jeunesse –, il valait mieux avoir des parents séparés qu'un père et une mère qui se disputaient et restaient ensemble uniquement pour eux.

Ces arguments, non seulement ne la convainquaient pas, elle, mais... pas davantage lui-même ! Il sentait bien qu'il y avait autre chose. Chaque fois que, pris dans l'angoisse d'une décision impossible, il était amené à douter du bien-fondé de ses raisons, à se demander s'il ne serait pas préférable de rester, d'essayer encore, de repartir sur de nouvelles bases, il sentait, « jusqu'au fond de mes tripes », que jamais il ne pourrait s'y résigner, qu'il devait s'en aller. Les raisons légitimes n'étaient pas fausses, mais il y en avait d'autres.

Parmi celles-ci se trouvaient les raisons illégitimes, celles que le Rebelle lui rappelait avec insistance, depuis son enfance, mais surtout dans les conjonctures de changements biologiques (sa puberté, son entrée dans l'âge adulte), de changements sociaux (son arrivée dans le monde de l'école secondaire, puis supérieure ; son mariage, son activité professionnelle) et de changements culturels (l'avènement des idées libertaires).

Raison illégitime : Il voulait une femme qui soit plus intellectuelle, plus moderne, moins petite-bourgeoise, plus disposée à courir le monde, plus engagée politiquement, qui ne l'enferme pas dans son « monde petit, petit ». Et, même s'il trouve cela scandaleux, il finit par admettre qu'il voulait aussi une femme plus jolie : « les hommes préfèrent les Danaïdes⁸ ». Dans un débat, que Guillaume met en scène, le Rebelle dit au Bon :

Si je n'avais pas été là, ta mère t'aurait possédé jusqu'au trognon et tu serais devenu curé de paroisse, ou bien pédé..., ou les deux, comme c'est souvent le cas ! [...] Tu me dois d'avoir, malgré tout, réussi à prendre un peu de plaisir dans la vie : de l'amour, bien sûr, mais aussi d'avoir osé changer de vie, chaque fois que tu étouffais dans la routine d'un monde trop petit. C'est grâce à moi que tu n'es pas resté sur les rails que d'autres avaient choisis pour toi sans te demander ton avis ; grâce à moi que tu as suivi ton propre chemin, que tu as inventé ta vie et que tu ne t'es jamais ennuyé une minute. Sans moi, tu serais devenu, au mieux, un vieux fonctionnaire aigri et retraité, finissant sa vie dans un petit appartement, avec vue sur la mer, à Benidorm. Mais tu n'aurais jamais rien inventé, rien ! Je t'ai appris la passion, Le Bon, et la passion, c'est bien plus important que la prudence !

Guillaume se laissa donc aller à faire ce qu'il faisait spontanément : séduire une ou plusieurs femmes, plus jeunes, plus belles, plus intellec-

8. Allusion, non pas à la légende de Danaos, mais au nom donné par Auguste Rodin au plus beau corps de femme qu'il ait jamais sculpté (selon l'avis de Guillaume, qui est aussi le mien !).

tuelles, plus politisées, étrangères si possible ! Il voulut vivre pleinement sa vie sexuelle – qu'il n'avait pas osé vivre vingt ans plus tôt, pendant ses fiançailles. Il voulut conquérir le monde, voyager, écrire, publier... et, peut-être, connaître enfin la gloire ! Inventer sa vie, en effet.

Pour cela, il lui fallait «foutre le camp d'ici», de ce «monde petit, petit» et entièrement prévisible, dans lequel il s'était engagé suite à des choix qu'il avait faits, «quand j'étais trop immature pour en évaluer les effets». Il ne voulait plus de cette destinée, où il était entré dès l'âge de dix-sept ans, «de ces rails qui se dressaient, tout droit devant moi, jusqu'à la retraite : petite famille, petite maison, petit boulot, petites vacances, petits projets, petit... tout petit ! Guillaume avait rêvé d'autre chose ! D'inconnu (et plus encore d'inconnues !), d'aventure, de créativité, d'imprévu, de voyages...

Les idées libertaires sont tombées juste au bon moment pour justifier tout cela. Si l'épanouissement individuel n'était guère légitime en 1950-1960 (pendant sa première crise), il était clairement en train de le devenir en 1965-1975, notamment à cause du mouvement de mai 68, qui a tellement frappé l'imagination de Guillaume. Et il n'a pas cessé de s'affirmer depuis comme une valeur forte, diffusée par tous les moyens de communication, présente dans toutes les institutions et les organisations.

Cependant, direz-vous, les idées libertaires des soixante-huitards n'ont pas été prises au sérieux par tout le monde – ni par tous les protagonistes eux-mêmes, d'ailleurs ! Guillaume, lui, y adhéra jusque dans leurs ultimes conséquences : il en avait besoin, elles tombaient à point nommé, elles légitimaient son intention de reprendre sa «liberté». Pendant quelques années, il a laissé se consolider en lui ces nouvelles convictions, se constituant, du même coup, un groupe d'amis dont il partageait les idées. Puis, quand il s'est senti assez fort pour affronter les conséquences prévisibles du choix qu'il voulait faire, il a commencé, lentement, à couper les ponts, à ouvrir d'autres portes, à changer, au moins en partie, son destin. Ce faisant, il a rendu impossible la continuation de la vie commune et abouti enfin à ce qu'il voulait, sans oser se l'avouer (ou même en prétendant le contraire) : la séparation d'avec la gardienne du «monde petit».

Malgré son immense capacité d'idéologiser et de rationaliser sa conduite, Guillaume a mis des années à essayer de réparer (ou de limiter) les dégâts causés par sa décision, et à se débarrasser de la honte et de

la culpabilité qui en ont résulté pour lui. Il est vrai qu'on surmonte plus facilement ces obstacles quand on peut compter sur la crédibilité des nouvelles idées auxquelles on adhère et sur le soutien affectif d'un nouveau groupe d'appartenance.

5.1.2 *Raisons volontaires vs involontaires*

Raison volontaire: «Ce n'était pas ce que j'avais rêvé!» Il aurait voulu un couple fondé sur l'amour, et il se rendait compte que, plus le temps passait, plus il restait avec sa femme par obligation : parce qu'il s'y était engagé, parce qu'il craignait de lui faire de la peine en la quittant, parce qu'il avait peur du désaveu social et des conséquences sur ses enfants. Guillaume, en effet, avait intériorisé une conception à la fois romantique et chrétienne du mariage. Au cours de son adolescence, marquée par ses angoisses névrotiques, il avait idéalisé l'amour et le couple : celui des romans qu'il avait lus – par exemple, le *Grand Meaulnes* – et des chansons françaises qu'il aimait. Il avait projeté haut cette famille qu'il voulait fonder, d'autant plus haut qu'il ne l'avait lui-même jamais connue : il voulait réussir là où ses parents avaient échoué. Il avait aussi besoin de cette idéalisation pour donner plus de force à sa lutte contre le sacrifice que Dieu, croyait-il, exigeait de lui.

Raison involontaire. Sa femme le dominait sournoisement, en jouant sur son sentiment de culpabilité. Dans la vie de tous les jours, il étouffait sous son empire : il ne se sentait plus libre d'aller et venir, de vivre sa vie comme il l'entendait ; il se sentait manipulé par sa manière sournoise (bouderies interminables, maladies imaginaires) de lui imposer sa volonté et les innombrables tâches domestiques qui en découlaient. En se plaçant elle-même sous sa dépendance, elle avait trouvé le moyen le plus sûr de le dominer et d'en obtenir tout ce qu'elle voulait. Et il était devenu, comme il me l'a dit, «le bon pigeon, un peu couillon» et «ça faisait mal à mon identité»... et à l'orgueil du mâle qu'il aurait voulu être!

Mais, direz-vous, c'est là le sort commun d'innombrables maris ! Les autres sont réalistes, ils s'y attendent, ils savent que c'est ainsi et ils n'en font pas toute une histoire. Pourquoi Guillaume n'a-t-il pas fait comme eux ? Pendant des années, il a supporté. Pourquoi n'a-t-il pas continué ? Pourquoi a-t-il craqué ? Comment et pourquoi l'éthos judéo-chrétien, à première vue si profond, si ancré dans sa conscience – et dont l'efficacité indiscutable est démontrée depuis des siècles – peut-il s'effondrer

ainsi, en l'espace de quelques années. D'où vient, chez Guillaume, la fragilité de cet habitus ?

Il nous faut parler ici des « plis de l'âme », entendez, de la manière dont s'est construite la conscience morale de Guillaume, dans l'univers social et culturel qui fut celui de son enfance et de son adolescence. Son éthos judéo-chrétien a été mal fabriqué ! Sa « cage », dit-il, est faite d'un ensemble de principes moraux, qu'il a construit sous l'empire de la peur et de l'agressivité envers le monde dans lequel il est tombé, de la culpabilité, de l'angoisse et des névroses qui en découlent. Dès lors, les barreaux de cette cage sont à la fois extrêmement rigides et pourtant très friables. Guillaume le Bon n'était pas bon par bonté, mais par peur des conflits, par culpabilité et par esprit de sacrifice. Sa conscience morale, ainsi construite, était mal enracinée en lui, mal intériorisée : il ne lui obéissait pas par conviction, mais par calcul.

Je pense aujourd'hui que ma conviction était d'autant plus affirmée qu'elle était plus fragile. C'est cela qu'il faut comprendre : quand on se sent ainsi dans une cage mal construite, on éprouve le besoin de se dire, et de se répéter, qu'elle est très solide, et on applique alors, avec une force excessive, les principes moraux sur lesquels on voudrait qu'elle repose. Et, en effet, moi qui fut un chrétien si zélé, si intransigeant même, ma conviction n'était pourtant qu'une apparence : j'ai changé d'avis en quelques années et je suis passé d'une morale à son contraire. Je pense même que, dans le passage, j'ai connu un temps où je n'en avais plus du tout.

Cette fragilité des barreaux de sa cage n'explique pas seulement son inconstance à l'égard de ses principes moraux, mais aussi celle de ses sentiments. Quand Guillaume tombait amoureux, ses sentiments, pourtant tout à fait sincères, étaient si précaires qu'ils pouvaient disparaître en quelques jours : celle pour laquelle, perdant tout bon sens, il était prêt à tout sacrifier aujourd'hui, n'était déjà plus demain qu'un souvenir..., et rarement un bon !

Ainsi, Guillaume n'a pas seulement quitté sa femme à cause des tentations pernicieuses du Rebelle, mais aussi à cause de la déficience des injonctions du Fou. Sa névrose a fragilisé ses principes moraux et ses sentiments. Il est significatif, à cet égard que, dans l'autobiographie de Guillaume, quand le Fou essaie de justifier son influence sur le Bon, il ne parle ni de morale ni de sentiments, mais de prudence :

Je t'ai appris la prudence, Le Bon : la mère de toutes les vertus, la source même de la sagesse. [...] Te connaissant, j'ose à peine penser à ce que cela aurait donné. Tu aurais passé ta vie à courir de l'une à l'autre [femme], à les trahir toutes à la fois et, aujourd'hui, tu serais tout seul. Tout seul, tu entends ! La solitude ! Tu n'as aucune idée de ce que c'est, la solitude, même sur la Costa Dorada.

Dès lors, quand les idées libertaires des soixante-huitards sont parvenues jusqu'à lui, Guillaume a abandonné sa vieille conscience morale judéo-chrétienne mal fabriquée, pour en adopter une autre qui lui convenait beaucoup mieux. Il a perdu la foi, est devenu marxiste et s'est mis à cracher sur ce qu'il avait adoré.

Les deux ordres de raisons que nous venons d'évoquer ne sont-ils pas suffisants pour comprendre la décision de Guillaume ? Faut-il creuser plus profond encore ? Oui, car sous l'idéologie et sous l'habitus, se cachent les pulsions inconscientes.

5.1.3 *Raisons vitales vs pulsionnelles*

Raison vitale. Il voulait épanouir sa sexualité dans son couple : c'était bien son droit, et c'était indispensable à sa santé mentale et physique ; or, sa vie sexuelle avec sa femme était dépourvue de passion et de désir, et il pensait que cela s'expliquait par la domination qu'elle exerçait sur lui, par la distance entre eux, par leurs disputes de plus en plus fréquentes.

Raison pulsionnelle. Nous avons vu, d'une part, que le noyau identitaire de Guillaume reposait sur deux piliers, dont, à aucun prix, il ne pouvait douter : son intelligence et sa capacité de séduction ; d'autre part, nous avons montré que, depuis son adolescence, il luttait contre une névrose de castration, qui, à la faveur de la vague libertaire, était redevenue très active. On peut donc comprendre ainsi qu'il ait voulu faire la preuve qu'il pouvait encore séduire, qu'il ne s'était pas encore castré, que sa virilité masculine ne pouvait être mise en doute, qu'il était, comme il le dit avec ironie, « un mec, un vrai, un dur » !

Afin de s'autoréaliser sexuellement, Guillaume a fait tout ce qu'il a pu pour entrer dans « la peau d'un mâle », entendez, dans l'image que la culture lui proposait de la masculinité. Or, il n'a jamais été sûr d'en être capable, et ce doute l'a rongé pendant toute sa vie : jamais il n'a pu s'en donner la preuve, du moins pas d'une manière indiscutable, rassurante, définitive. Il aurait été paralysé par la tension entre le désir et le refus de devenir un mâle adulte.

Des anecdotes, racontées par Guillaume, viennent confirmer cette interprétation. Il se percevait lui-même comme chétif (un « oiseau pour le chat »). Il avait le dessous quand il se battait dans les cours de récréation, même contre des élèves plus jeunes que lui. Il a fui sous la menace d'un rival en amour ; il s'est humilié, fondant en larmes devant un autre. Jeune homme, il était maniéré, efféminé, mal dans sa peau, bourré de tics, et parfois traité de « tapette ». Pendant son service militaire, il se sentait humilié de n'avoir pas de fusil. Il craignait de passer devant des ouvriers, occupés sur un chantier de construction, qui lui lançaient toujours des quolibets... Bref, Guillaume a eu bien du mal à entrer dans la peau d'un jeune mâle ! Et il ne semble pas que les choses se soient améliorées chez le mâle adulte. Il a renoncé, pendant cinq ans, à toute sexualité avec celle qu'il allait épouser. Il lui a été scrupuleusement fidèle ensuite, malgré son envie et les occasions qui ne manquaient pas. Quand, finalement, il s'est décidé à tromper sa femme, ça n'a pas bien marché, ou même, pas marché du tout ! Et ce fut ainsi, par la suite, chaque fois qu'il s'est laissé aller à l'un ou l'autre « écart » de conduite. Il est inutile d'en rajouter : endosser le rôle masculin a toujours constitué pour Guillaume un problème majeur, parce que, inconsciemment, un processus de castration était à l'œuvre contre lequel il avait besoin de se défendre.

Ainsi, la dispute entre Le Fou et Le Rebelle, entre l'invitation à la prudence (de la mère) et l'incitation à la passion (du père), est construite autour d'un enjeu central, à savoir la tension entre deux exigences incompatibles : « castre-toi » et « prouve que tu es un mâle ». Le *double bind* parfait. Mais, plus largement, ces impératifs ne s'appliquent pas seulement à la sexualité de Guillaume, même s'ils la concernent en premier chef. L'ordre de la mère, « castre-toi », signifie, plus largement, « sois en tout conforme à ce que j'attends de toi : sois comme une fille, étudie, travaille, réussis, deviens prêtre ou instituteur, mais reste avec moi, protège moi » ; et les abbés du collège, confirmant le désir de la mère, en rajoutent : « écoute l'appel du Seigneur, obéis à sa Volonté et à celle de la Sainte Église ». À l'inverse, le message du père, « prouve que tu es un mâle », veut dire aussi « sois fort, fais-toi des muscles, gagne, conquiers, séduis, passionne-toi, voyage, découvre le monde, fais de la musique ». La plupart des conduites de Guillaume portent la marque des efforts qu'il a dû faire pour échapper à ce dilemme, pour concilier l'inconciliable. Et le fondement de son angoisse existentielle se situe là.

Quand un homme est ainsi placé devant un choix impossible, il n'a, me semble-t-il, que trois solutions – à moins de se suicider ! Et ces trois solutions sont précisément les trois voies que Guillaume a essayé de pratiquer en les combinant, du mieux qu'il a pu. Ce sont les trois personnes qui habitent sa nature unique : tantôt il s'est soumis au Fou (« castre-toi »), tantôt il a suivi le Rebelle (« prouve que tu es un mâle ») et, avec la tension entre les deux, il a essayé, tant bien que mal, de construire le Bon. Écoutons-le encore :

En général, je ne faisais pas l'amour principalement pour me faire plaisir – ce serait trop simple ! –, mais bien pour offrir du plaisir à ma partenaire, ce qui est, apparemment, fort généreux ; mais, ce qui l'est moins, c'est que j'attendais qu'elle me prouve par ses réactions – en perdant la tête ! – qu'elle appréciait mes compétences, afin de ne pas me retrouver, devant mon miroir, honteux de n'avoir pas été à la hauteur. C'est cela, le plus souvent, que j'avais en tête, quand je faisais l'amour ! Et naturellement, « ça » ne marchait pas aussi bien que je voulais, parce que j'avais cela en tête ! Et la preuve restait toujours à refaire : jamais je n'ai trouvé dans mes « aventures », même après ma séparation, la confirmation que je recherchais.

Et après chaque demi-échec, après chaque petit tour hors de sa cage, il y rentrait bien vite – si j'ose dire, s'il me permet de le dire –, la queue entre les jambes !

Guillaume lui-même, le fait dire aux personnages de son théâtre :

– *Le Bon* :

Eh quoi ? Tu es en train d'essayer de me faire croire que j'aime séduire, juste pour vérifier si je bande bien ou pas, juste pour me prouver à moi-même que je sais encore bander ?...

– *Le Rebelle* :

Oui. C'est très exactement ce que je te dis. Et j'ajouterais que, comme tu échoues toujours plus ou moins, mais jamais tout à fait, tu éprouves le besoin de recommencer pour voir si tu vas faire mieux la prochaine fois (p. 144).

5.1.4 *Synthèse: la matrice motivationnelle*

(1) Raison légitime « Nous sommes devenus trop différents. » Depuis des années, en effet, sa femme et lui évoluaient en des sens opposés : elle en petite-bourgeoise, lui en intellectuel de gauche.	(3) Raison volontaire « L'amour doit rester un engagement libre. » Il aurait voulu un couple fondé sur l'amour, et il se rendait compte que, plus le temps passait, plus il restait avec sa femme par obligation.	(5) Raison vitale « Je voulais m'épanouir sexuellement. » Ce n'était pas le cas avec sa femme, et il pensait que cela s'expliquait par le pouvoir qu'elle exerçait sur lui et la distance entre eux.
(2) Raison illégitime « Je veux vivre avec une autre femme. » Il voulait une femme plus jolie, plus intelligente, plus intellectuelle, plus poliuisée, moins petite-bourgeoise. Il a fini par céder à la tentation du Rebelle.	(4) Raison involontaire « Mon éthos judéo-chrétien a été mal fabriqué ; il était fragile. » Ses valeurs morales et ses sentiments, mal enracinés dans son habitus, n'ont pas résisté aux idées libertaires des soixante-huitards.	(6) Raison pulsionnelle « Je voulais faire la preuve de ma virilité. » Il avait besoin de prouver qu'il ne s'était pas (encore) castré. Il a lutté toute sa vie adulte contre une névrose de castration. Sans succès définitif.

Ainsi, pour nous résumer, Guillaume aurait quitté sa femme pour un faisceau de raisons inextricables, qui s'activent les unes les autres, se renforcent réciproquement. Il est donc impossible de les classer par ordre d'importance : il n'y a pas, j'insiste, de « vraies » et de « fausses » raisons, des « causes » et des « prétextes ». Les raisons spontanées ne sont pas moins décisives que les raisons profondes et, parmi celles-ci, les raisons illégitimes et involontaires ne le sont pas moins que les raisons pulsionnelles. On peut entrer dans cette « matrice motivationnelle » par n'importe quelle porte : tout se tient ! On peut dire, par exemple, que les idées libertaires, en détruisant le fragile édifice de son éthos judéo-chrétien (4), sont venues renforcer la légitimité de ses raisons spontanées (1, 3 et 5) ; elles l'ont aidé à surmonter la mauvaise image de lui-même que lui causaient ses raisons illégitimes (2) ; et s'il a adhéré fortement à ces idées, c'est parce qu'il y était incité par sa lutte contre son complexe de castration (6).

5.2 Processus psychiques et raisons d'agir

5.2.1 *Processus d'idéologisation*

Les raisons spontanées de Guillaume étaient (et sont encore) culturellement justifiables : un couple ne peut pas durer si une trop grande distance s'installe entre l'homme et la femme ; l'amour librement renouvelé doit rester le fondement de la vie conjugale ; il est nécessaire que chacun trouve dans le mariage son épanouissement affectif et sexuel. Tout cela est dicible et audible.

Ce qui, par contre, ne peut l'être – du moins, sans risquer de déclencher des conflits insolubles – c'est qu'on voudrait voir l'autre radicalement différent de ce qu'il est, qu'on voudrait qu'il soit ce qu'il n'est pas, ne saurait être, ne veut pas être. On peut laisser entendre qu'on aimerait de légers amendements, mais pas une transformation aussi profonde, mentale et surtout physique. En fait, Guillaume voulait une autre femme. Puisqu'il ne pouvait pas le lui dire aussi crûment, il invoqua les idées libertaires, il dénonça la famille et toutes les institutions de classe, inventées par la bourgeoisie pour mieux asservir le prolétariat, il en appela à Marx contre Dieu ! La fidélité, disait-il, n'est pas naturelle à l'homme, ni à la femme. Il était sincère, mais il idéologisait le débat, afin de cacher la partie illégitime de son « jeu » derrière la partie légitime.

Au fond de lui-même, il savait bien que les idées libertaires sont impraticables, du moins si elles sont appliquées sans restriction. D'ailleurs, il en a lui-même fait l'expérience – quand il a voulu, au nom de l'amour libre, imposer ouvertement sa double vie à sa légitime épouse. Là, il a compris que, si la fidélité n'est peut-être pas naturelle, la jalousie, elle, semble bien l'être ! Quoi qu'il en soit, naturel ou pas, ce fut une catastrophe ! Donc, il savait, mais ne voulait pas savoir. Et nul n'est plus sourd que celui qui ne veut pas (ou qui a des raisons inavouables de ne pas) entendre. Toutes les propositions, tous les arguments de sa femme – qui cherchait à sauver ce qui restait de son couple et à repartir, si possible, sur de nouvelles bases –, tombaient dans l'oreille d'un sourd : elle était renvoyée à des idées abstraites, à des principes intellectuels généraux, contre lesquels elle ne pouvait rien faire. Le débat devenait donc impossible. Sincère ou pas, il adhérait manifestement à des croyances qui servaient ses intérêts, ses intentions suspectes. Discuter avec lui, dans ces conditions, devenait un acte désespéré : il n'avait plus son bon sens, il faisait flèche de tout bois, il « déraillait » !

C'est cela l'idéologisation : ce n'est pas un mensonge cynique ou une mystification pure et simple. C'est une manière d'argumenter, dans laquelle le destinataire ne sait pas si le locuteur est sincère ou pas quand il cache ses raisons inavouables derrière des raisons légitimes, mais ne peut l'accuser de mentir sans se voir reprocher de lui faire un procès d'intention, soit parce qu'il n'a pas la preuve qu'il ment, soit parce qu'il ne peut pas en faire état. Le destinataire peut alors, à la limite, se trouver dans l'obligation de prendre en considération les arguments qui lui sont adressés, comme si le locuteur était sincère, alors qu'il est quasiment certain qu'il ne l'est pas. Cette norme qui interdit de soupçonner ouvertement le locuteur sous peine d'envenimer plus encore le débat – et cette incertitude quant à sa sincérité – permettent à celui-ci de justifier son action, son opinion, sa décision, en invoquant n'importe quelle croyance, n'importe quel motif légitime, auquel il prétend adhérer fermement – ce qui est peut-être vrai – et, du même coup, de cacher ses raisons et ses intentions illégitimes. Guillaume était très fort à ce jeu-là !

5.2.2 *Processus de maîtrise*

Guillaume sentait que son habitus judéo-chrétien le contraignait à une vie malsaine : sa peur des conflits, son agressivité réprimée qui explosait quand le vase débordait, son excessive sensibilité à la critique et à la culpabilité, son éthos de sacrifié, ses névroses dont les symptômes portaient précisément sur la destruction de sa famille..., tout cela était contraire à son désir de sincérité, d'authenticité, de spontanéité.

Il mit alors des mots sur ce malaise : l'amour doit rester le fondement du couple, et celui-ci un engagement libre, et non un acte contraint. Ce faisant, il ne faisait qu'explicitier la partie émergée de l'iceberg, celle qu'il pouvait exprimer, à sa femme et à lui-même. Mais, dans le fond de sa « casserole à pression », la tempête faisait rage. Le Rebelle, réveillé par les idées libertaires, invitait Guillaume à secouer son joug, à rompre ses chaînes, et le Fou n'arrivait plus à le contenir. Ce qui est alors entré en crise, ce fut toute la logique de fonctionnement de Guillaume, la manière dont il avait construit sa conscience morale sous l'influence perverse de sa névrose dans un monde culturel judéo-chrétien, une conscience précaire et fragile. Il remit en cause son rapport aux engagements qu'il avait pris à un âge trop précoce. La crise de cette conscience morale le laissa désorienté : il en perdit le jugement, il était prêt à tout, et surtout à

adhérer à des idées impraticables (l'amour libre), pourvu qu'il trouvât en elles le droit de faire ce qu'il voulait : s'en aller, «foutre le camp»!

5.2.3 *Processus de censure*

Au plus profond de la partie immergée de l'iceberg – dans l'inconscient, l'involontaire et l'illégitime –, il y avait le rapport complexe de Guillaume à son identité masculine : la tension entre son désir d'être un mâle et l'interdiction qui lui en avait été faite, par une mère castratrice surtout, mais aussi, indirectement, par un père à la virilité indésirable. Pour être plus profonde, cette raison n'en est pas pour autant plus importante, mais elle contribue à expliquer la conduite de Guillaume : il lui fallait faire la preuve de sa virilité et, avec sa femme, il estimait avoir échoué. Il voulait donc en séduire d'autres. Ce désir de prouver sa masculinité n'avait cependant pas grand-chose à voir avec l'échec sexuel de son premier couple, comme la suite – qui ne fait pas l'objet de cette recherche – l'a largement démontré!

La honte de Guillaume n'est cependant pas d'avoir été un séducteur. Au contraire, même si cette tendance lui a valu d'innombrables ennuis et ne lui a jamais rapporté ce qu'il cherchait, il en a tiré plutôt une certaine satisfaction vaniteuse, une image positive de soi : il plaît aux femmes, il joue bien au jeu de la séduction! Ce qui lui fait honte, c'est plutôt d'être obligé de regarder en face la raison pour laquelle il a acquis cette flatteuse réputation. Car, en effet, il ne la mérite pas du tout : il n'a jamais su se montrer à la hauteur du désir de ses partenaires et il n'est jamais parvenu, malgré ses tentatives répétées, à se conformer aux normes (qu'il croit être celles) de la virilité des mâles. Et c'est cette faiblesse qui lui fait honte, ce doute sur ses capacités qui le déshonore, l'avilit à ses propres yeux – et peut-être aux yeux de celles dont il s'est cru sincèrement amoureux pendant quelques semaines, mais qui ne lui ont servi que de cobayes pour vérifier ses performances, et ont fait les frais de ses échecs plus ou moins lamentables. Ce sont donc les raisons de cette impuissance partielle qu'il lui fallait refouler, tout en réussissant, par un remarquable exercice de prestidigitation, à se faire passer pour ce qu'il n'est pas, en se dotant d'un renom de séducteur!

Au moment de sa séparation, certains ont attribué la conduite de Guillaume au fait qu'il n'avait pas vécu sa jeunesse : on a parlé du démon de midi. Et c'est vrai que, à dix-sept ans déjà, il avait arrêté net son

butinage, qu'il avait, fort pudiquement, commencé à quinze, pour se fixer sur une relation platonique avec celle qui allait devenir sa femme. C'est trop jeune, a-t-on dit ! Pourtant, si Guillaume n'a pas vécu sa jeunesse, c'était déjà pour les mêmes raisons que celles qui l'ont fait quitter sa femme vingt ans plus tard : il était submergé par sa névrose de castration et par l'image dégradante de lui-même, par la honte de ne pas réussir à la surmonter.

Mais d'où sortaient donc ces normes de masculinité si virile que Guillaume croyait devoir respecter ? Évidemment, de la culture machiste régnante. Mais c'était bien pire encore dans un petit village de l'Ardenne belge en 1940-1960. Le sexe était à la fois un péché mortel et le principal sujet de conversation, à la fois un interdit et l'épreuve qu'il fallait surmonter pour prouver qu'on était normal. Le moindre soupçon pesant sur sa virilité faisait d'un jeune homme la cible, au mieux, d'une compassion condescendante et, au pire, de plaisanteries désobligeantes. Guillaume adolescent, dégingandé, « bourré de tics et de tocs », mal dans sa peau, ne sachant que faire de ses bras et de ses mains, en fut parfois la victime.

Tout cela vivait au fond de son inconscient : il le sentait. Mais il ne le savait pas. Il savait seulement que courir les femmes quand on est marié, c'est illégitime. Et comme il en rêvait depuis des années, sans passer à l'acte, il fallait bien qu'il se donne une raison vitale, qu'il censure une partie de ce qu'il avait refoulé, qu'il donne une expression légitime à un désir qui ne l'était pas : il revendiquera donc son droit à l'épanouissement sexuel, bien légitimé par l'idéologie libertaire, et il attribuera son échec sur ce plan à ses problèmes conjugaux, alors que, manifestement, il venait d'ailleurs, et de bien plus loin dans son passé.

6. DES RAISONS D'AGIR AUX LOGIQUES D'ACTION

Ce qui importe, au-delà de l'énoncé des raisons d'agir, c'est de montrer comment elles s'articulent entre elles et comment elles font fonctionner Guillaume, dans ses relations avec les autres, avec ou sans l'aide de sa volonté, avec ou sans l'intervention de sa conscience.

6.1 Logique de solidarité et d'échange

Chez l'adulte qu'était alors Guillaume, tout se tenait pour former une logique d'action spécifique, une manière de se conduire dans ses

relations avec les autres et, plus spécifiquement, avec les femmes – la sienne et les autres. Qu'est-ce qui caractérisait cette logique ?

1. Il avait un besoin vital de « la femme », dont il attendait principalement deux choses : la reconnaissance sociale (surtout pas de critique, pas de conflit) de tout ce qu'il était et faisait, et principalement de sa masculinité dont il ne cessait de douter ; et la rassurance morale devant les forces surnaturelles qui le hantaient : quand sa femme était absente, il avait peur la nuit ! Il recherchait en elle la mère qu'il n'avait pas eue, le contraire de ce que celle-ci avait été pour lui (castratrice, critique, méfiante).

2. En même temps, Guillaume dit volontiers qu'il n'a « jamais eu d'amies ». Il était trop dépendant des femmes pour être leur ami, ses relations avec elles n'étaient donc jamais exemptes de séduction : il avait besoin de les rendre aussi dépendantes de lui qu'il l'était d'elles. S'il en venait à douter de l'amour qu'elles lui portaient, il se sentait submergé par des bouffées d'angoisse. Ses relations avec les femmes étaient des luttes de pouvoir : se libérer de leur emprise et en exercer sur elles.

3. Étant donné ses attentes démesurées envers celle qui partageait sa vie, celle-ci a fini par devenir son surmoi tyrannique : elle le mettait forcément en cage, elle le dominait et elle était alors perçue comme un obstacle à son besoin d'épanouissement personnel. Cette image de lui-même en petit mouton domestiqué, gentil et soumis ne correspondait pas à l'idée qu'il se faisait de lui : il la trouvait détestable, dégradante. Lui, il voulait être capitaine à bord de son bateau, maître en sa demeure, sujet de sa vie, inventeur de son existence : il ne voulait pas de « ces rails posés par d'autres, tout droit devant moi, jusqu'à l'âge de la retraite ».

Et finalement, la conclusion est glaciale, sèche, cruelle : puisque sa femme ne lui « servait plus », ni à l'admirer sans le critiquer, ni à lui épargner les conflits, ni à le confirmer dans sa virilité, ni à le rassurer – au contraire, sa névrose la prenait pour objet –, ni à se laisser dominer – c'est elle qui le dominait –, elle devint le pire obstacle à son épanouissement personnel. Elle était devenue la cause principale de l'insatisfaction de ses besoins relationnels – sauf un, celui qui l'intéressait le moins, le bien-être matériel. Il l'a donc quittée quand la bonne occasion – les idées libertaires – s'est présentée !

6.2 La part de liberté dans la conduite

Dans un jeu relationnel aussi subtil – et pourtant tout-à-fait banal chez le commun des mortels –, qui peut maîtriser le dessous des cartes et se prétendre libre ? Nous avons déjà vu que les deux premières dimensions de l'acte libre n'étaient guère présentes dans la conduite de Guillaume. Il n'avait conscience que de ses raisons spontanées et sa volonté ne pouvait donc s'appuyer que sur elles ; sans doute avait-il aussi une conscience (honteuse) de ses raisons illégitimes. Mais il ne savait pas pourquoi il s'éloignait de sa femme, pourquoi il se laissait dominer par elle et restait par obligation, pourquoi sa sexualité avec elle lui paraissait si peu épanouissante qu'il s'en désintéressait.

Pourtant, il était bien porté par le désir de devenir le *sujet* de son existence, de reprendre en main sa destinée. Lui, qui avait le sentiment de n'avoir rien choisi – parce qu'il se sentait trop fragile, trop dépendant de ses attentes de reconnaissance sociale et de réconfort moral, pour oser affronter ses autres significatifs –, était bien porté par le désir, largement inconscient, certes, mais très puissant, de se libérer de l'emprise des autres, de leur imposer l'idée qu'il se faisait de son épanouissement personnel. Et celui-ci passait par des choix, qu'il n'osa entreprendre que vers la trentaine : un nouveau diplôme, un nouveau métier, une nouvelle foi, et une nouvelle femme.

Si nous nous plaçons maintenant du point de vue des deux dernières dimensions de la liberté, il est clair qu'elles sont bien présentes : il est passé à l'acte (« *do it* ») et il l'a fait contre les autres (sa femme, bien sûr, mais aussi tout son milieu familial et même professionnel), et avec les autres (ses nouveaux amis, son nouveau milieu social).

Cependant, l'idée même qu'il se faisait de son épanouissement personnel obéissait bien – et a continué d'obéir par la suite – à des exigences inconscientes et donc involontaires : il voulait à tout prix faire la preuve de sa masculinité, mais aussi déployer sa capacité créatrice (études, profession, ouverture sur le monde et, si possible, gloire), s'ouvrir sur un monde moins petit. Bref, il voulait renforcer les deux piliers de son noyau identitaire en détruisant les tensions existentielles qui l'opprimaient. Ainsi, le désir de liberté dans la conduite de Guillaume fut bien réel, mais il n'était que très partiellement conscient de ce qu'il faisait et son acte fut largement involontaire. Qu'il soit parvenu ou non à se libérer effectivement, que sa conduite ait causé autour de lui des ravages considérables, cela ne change rien au supplément de liberté,

même très limité, qu'il est parvenu à introduire dans le cours de son existence.

7. RETOUR SUR LA THÉORIE ET LA MÉTHODE

La théorie présentée au chapitre II a été formulée une première fois au cours d'une recherche sur les jeunes et, plus tard, sur les métiers du secteur non marchand (infirmières, professeurs, fonctionnaires, travailleurs sociaux) : nous lui avons donné alors le nom de « théorie de la gestion relationnelle de soi ». Cependant, c'est à l'occasion de ce premier essai de socio-analyse, dans les échanges approfondis avec Guillaume et grâce à son effort réflexif, qu'elle a été presque entièrement reformulée. Le « retour sur la théorie » ne peut donc consister ici qu'à renvoyer le lecteur au chapitre II. Je ne saurais assez remercier Guillaume pour les nombreux progrès théoriques et méthodologiques que son immense honnêteté intellectuelle m'a permis de réaliser.

Page laissée blanche intentionnellement

Chapitre IV

JOAQUIN OU LE JEU AVEC LA MARGINALITÉ

J'ai changé de quartier, de classe sociale, de famille. J'ai changé de sang. J'ai changé de passé. Je suis heureux. Cet autre monde m'admire. Dans la classe supérieure, je n'ai pu être personne. Dans cette autre classe, que j'ai découverte, je suis redevenu un homme d'espérance.

(Joaquin Edwards Bello)

Pour cette seconde étude, j'ai voulu m'intéresser à un écrivain chilien réputé : Joaquín Edwards Bello (1887-1968). Entre 1910 et 1966, il écrivit des contes et une bonne vingtaine de romans¹ ; il fut aussi un journaliste notoire et publiait chaque semaine une ou plusieurs chroniques dans le quotidien *La Nación*. Il est décédé en 1968.

C'est intentionnellement que j'ai choisi de travailler *sur* – et non *avec* – une personne que je n'ai jamais rencontrée et qui appartient à une autre génération et un autre milieu que les miens. Je voulais vérifier si le dialogue direct avec l'intéressé est indispensable pour mener à bien la démarche de la socio-analyse.

Les informations que j'ai recueillies à son sujet proviennent de trois sources. D'abord, d'un membre de sa famille, son petit neveu, Jorge Edwards, lui-même écrivain chilien bien connu. Il a publié récemment, sur la vie de son grand oncle, une œuvre de fiction, mais qui se présente cependant comme une biographie², construite à partir de son histoire

1. Voici les titres – que j'ai traduits – de ses principaux ouvrages publiés en espagnol : *L'utile* (1910), *Le monstre* (1912), *Le misérable* (El Roto, 1920), *Un Chilien à Madrid* (1928), *Valparaíso* (1931, complété en 1934, en 1943, en 1955 et achevé en 1963), *Des Créoles à Paris* (1933), *Don Juan Lusitano* (1934), *La jeune fille du Crillon* (1935), *Souvenirs d'un quart de siècle* (1966). Ceci n'est pas une bibliographie exhaustive.
2. Jorge Edwards, *El inútil de la familia*, Santiago de Chile, Éd. Alfaguara, 2004, 358 p. J'ai traduit les extraits que je cite dans cette étude.

réelle. Vient ensuite, la lecture des ouvrages de Joaquín lui-même : en effet, selon tous les connaisseurs de son œuvre, certains de ses personnages comportent de nombreux éléments autobiographiques. Me fiant à cette appréciation, j'ai considéré Eduardo Brisset Lacerda, Pedro Plaza et Pedro Wallace comme des autoportraits partiels et romancés. J'y ai ajouté Pedro, le narrateur du livre *Valparaíso*. Enfin, je me suis servi aussi d'un ouvrage très récent – publié pendant que je rédigeais cette étude. Il s'agit du remarquable travail biographique de Salvador Benadava Cattán³. J'y ai trouvé de nombreux témoignages précieux et inattendus sur des aspects très spécifiques de la vie de Joaquín. Il comporte trois études approfondies – ses opinions sur les Juifs, son amour pour Paris et son expérience de l'école au Chili –, ainsi que deux interviews : l'une d'Alfonso Calderón, le meilleur anthologiste chilien de l'œuvre de Joaquín Edwards Bello et l'autre de Daniel Cádiz, le fils de sa seconde épouse, dont Joaquín fut le véritable père. On trouve dans cet ouvrage beaucoup de références fouillées et précises aux chroniques hebdomadaires que Joaquín publiait dans *La Nación* – il en aurait écrit environ dix milles –, ainsi que plusieurs photographies qui aident beaucoup à se représenter les personnages et le cadre matériel d'un monde devenu, pour nous, ici et aujourd'hui, très lointain.

1. DE LA CONDUITE À INTERPRÉTER À LA PRATIQUE DES RELATIONS SOCIALES

1.1 La conduite ou l'attitude à interpréter

Ce qui m'a intéressé chez Joaquín Edwards Bello, c'est ce besoin irréprensible qu'il a eu, jusqu'à la fin de sa vie, de critiquer sa classe d'origine – sans, pour autant, la renier clairement – et surtout, la famille Edwards qui était déjà, et est encore aujourd'hui, une des familles les plus riches et puissantes de la classe dominante chilienne. Pourquoi n'a-t-il pas voulu devenir un « Edwards comme les autres » : un banquier, un commerçant, un industriel, un juriste, un diplomate, un politicien, ou même, à la rigueur, un écrivain, mais... « convenable » ? J'aimerais com-

3. Salvador Benadava Cattán : *Faltaban solo unas horas... Aproximación a Joaquín Edwards Bello* (« Il ne manquait que quelques heures... Approche de Joaquín Edwards Bello »). L'ouvrage fut publié par les éditions LOM, à Santiago de Chile, en 2006. Les trois études et les deux interviews qui le composent ont d'abord été publiées par la revue *Mapocho*, entre 1997 et 2006. J'ai traduit les extraits. Je remercie chaleureusement Salvador Benadava d'avoir bien voulu relire la présente étude, et d'y avoir apporté de nombreuses corrections importantes.

prendre, à travers cet exemple, ce besoin qu'ont certains individus de « cracher dans la soupe », de « scier la branche sur laquelle ils sont assis », de « chatouiller le museau du tigre ». Edwards confirme clairement cette attitude de son grand oncle :

Joaquin a défié la famille Edwards, la sienne, la mienne, à une époque où la défier n'avait rien de facile. Plus encore, il fut irrévérencieux avec les pouvoirs établis dans leur ensemble, et cela l'a amené à vivre comme un être à part, un marginal, un excentrique. [...] La famille ne le fréquentait pas, ne le mentionnait même pas : il flottait quelque part. [...] Il allait toujours, ou presque toujours, seul, habillé de *tweed*, avec son petit chapeau anglais, couronné d'une plume verdâtre. Il marchait, le regard rivé sur un point indéfini, fixe, comme absent⁴.

La question des appartenances de classe me semble avoir toujours été essentielle dans la vie et dans l'œuvre de Joaquin. Elle est au centre des intrigues de tous ses romans : ses personnages sont, tantôt des oligarques qui cherchent à étaler les signes de leur milieu social et à « garder leur rang » ; tantôt des nouveaux riches qui font tout ce qu'ils peuvent pour être admis dans l'oligarchie ; tantôt encore des déclassés (*venidos a menos*) qui souffrent de ne plus en faire partie ; tantôt enfin des rebelles ou des aigris – comme lui ! – qui dénoncent ou ridiculisent les mœurs de leurs semblables.

Ce qui, dans la conduite de Joaquin, scandalisait sa famille et, plus largement, les « gens bien » (*la gente como uno*), c'était, semble-t-il, trois choses : la critique agressive de leurs mœurs que sa plume crachait inlassablement, sa passion pour les jeux de hasard et, enfin, sa fréquentation, au moins occasionnelle, des milieux pauvres ou marginaux – les prostituées, les petits voyous, les clochards, les pauvres, « *los rotos*⁵ ».

1.2 L'itinéraire de la personne et les événements décisifs

Joaquin Edwards Bello naquit à Valparaíso en mai 1887 et se suicida à Santiago en février 1968. Par son père, il était l'arrière-petit-fils de George Edwards Brown, un immigrant britannique arrivé au Chili en

4. Edwards, *op. cit.*, p. 8-9.

5. Au Chili, « *Roto* » est un terme complexe et polysémique, mais le plus souvent méprisant : il désigne les classes populaires en général et, parmi celles-ci, surtout leurs franges les plus pauvres, et parfois, au bord de la délinquance. S. Benadava, excellent connaisseur de la langue française, pense que le mot le plus approprié pour traduire ce terme est « traîne-misère ». J'ai préféré « misérable » (avec la complicité de Victor Hugo) !

1807, fondateur de la (ou des) famille(s) Edwards ; et par sa mère, il était l'arrière-petit-fils du célèbre Andrés Bello⁶. Il passa son enfance dans une grande maison froide, située dans un des plus anciens quartiers (*el Almendral*) du port de Valparaíso.

Sa mère, Doña Ana Luisa Bello Rozas, qui avait vingt-quatre ans de moins que son mari, avait à peine dix-neuf ans quand elle donna naissance à Joaquín, son premier-né. C'est cette femme jeune, belle, élégante, romantique et cultivée – musicienne – qui, sans doute, a transmis à Joaquín son goût pour les arts. Elle s'occupait de sa maison et de ses relations, de vie mondaine, de mode, de culture et de voyages en Europe. Alors que son père aurait voulu que Joaquín devînt un homme – entendez un homme d'action, de lutte, d'entreprise, mais pas un poète – sa mère, au contraire, «le maintenait dans une bulle protégée, bien que fragile (comme la suite le démontra largement)⁷». Joaquín aimait sa mère et ses biographes considèrent qu'il y avait dans leur relation quelque chose d'œdipien.

Son père, Don Joaquín Edwards Garriga, fut un banquier et un commerçant austère et respectable, un homme d'honneur, économe et peu mondain. Il aimait la discipline et l'ordre et fut avare d'expressions de tendresse : comme les gens de la bonne société de l'époque, il pensait que ce genre de manifestation n'était que des mauvaises habitudes populaires. C'était un «gentleman», «anglophile, de type victorien», «magnifique et sublime, en certaines occasions ; ignorant et faible dans d'autres. [...] Le caractère de mon père se fit plus dur et militaire quand j'entrai au lycée. Il se sentit doté d'un sentiment absolutiste, tendant à la perfection. Le vice et la faiblesse ne trouvaient pas grâce à ses yeux⁸.» Dès lors, Joaquín eut bien du mal à lui confesser ses déboires, notamment au lycée. «Jusqu'à la fin de ses jours, ce fils a continué à réclamer la caresse et le sourire que cet homme austère et réservé n'a jamais su lui offrir⁹.»

Quand Joaquín eut dix-sept ans, en 1904, son père, fut atteint d'une maladie grave. La famille se rendit à Paris pour y chercher les soins d'un

6. Andrés Bello (1781-1865). Grand intellectuel et poète, exaltant les indépendances latino-américaines, ancien secrétaire de Bolívar, mais aussi grammairien, défenseur de la culture et de la langue espagnoles d'Amérique latine. Après sa formation au Venezuela, puis en Angleterre, il s'installa au Chili où il participa à la constitution de la nouvelle nation. Il fut le fondateur et le premier recteur de l'*Universidad de Chile*.

7. Edwards, *op. cit.*, p. 83.

8. Edwards Bello, *Valparaíso*, p. 175 à 177.

9. Benadava, *op. cit.*, p. 103.

médecin réputé. Hélas, la santé du père se détériora et il mourut en France. C'est sur son lit de mort, en 1905, à Paris, qu'il offrit à Joaquín le fameux colt, qui le suivit partout et avec lequel il se suicida... plus de soixante ans plus tard !

La socialisation primaire de Joaquín visait donc à préparer son intégration dans le milieu social et culturel de l'oligarchie d'origine européenne au Chili, qui, à l'époque dont nous parlons, se sentait très peu chilienne, mais plutôt anglaise ou française : son destin, dont son père fut le garant, était de devenir un Edwards comme les autres, en l'occurrence, un avocat... !

Son arrivée à l'école secondaire marqua un tournant important dans la vie de Joaquín¹⁰. Il fréquenta d'abord le collège Mac Kay, qui était l'école des enfants des familles aisées d'origine anglaise (ou assimilées), mais qui était aussi un de ceux que les familles créoles, chiliennes ou d'ascendance espagnole, riches ou s'efforçant d'en avoir l'air, choisissaient pour leurs enfants, par souci de distinction sociale et de bonne éducation¹¹. Dès lors, « les britanniques, au collège, comme dans le commerce et dans la société, s'isolaient des natifs, des *criollos* ». Et le lycée était « comme les bateaux de la PSNC¹², où il n'y a que deux classes : les anglais et les créoles ». Sans doute cette prise de conscience l'a-t-elle aidé à comprendre que : « Le lycée détruit les vertus américaines natives et nous enseigne les rudiments de la culture européenne. [...] C'est l'ogre de notre enfance. [...] La simple lecture des programmes des classes donnerait la nausée à un cerveau normal. » Mal intégré au Mac Kay, Joaquín continua ses études au Lycée de Valparaíso qui, lui, était bien chilien et public. Hélas, il ne s'y intégra pas mieux que dans son école précédente. Il y rencontra notamment un professeur anarchiste, qui le haïssait à cause de son origine de classe et qui s'acharnait contre lui, le critiquant et l'humiliant sans cesse : « Le monstrueux préjugé de classe était en marche, et rien ne pourrait l'arrêter¹³. »

Bref, il se sentit trop anglais chez les chiliens, après s'être senti, au Mac Kay, trop chilien chez les anglais ! Il en aurait conçu un tel dégoût pour l'école qu'il ne termina pas ses études secondaires : le lycée lui

10. Voir la troisième étude de Salvador Benadava : « Joaquín Edwards Bello : comment il a vécu, souffert et valorisé l'éducation chilienne » (*op. cit.*, p. 189-260).

11. Ce souci de distinction est resté le même aujourd'hui et passe encore par cette même pratique.

12. La compagnie maritime du Pacifique sud.

13. Edwards Bello, *Valparaíso*, *op. cit.*, p. 41, 51, 53, 72.

apparaissait comme une prison obscure. Cette haine pour le collègue semble avoir joué un rôle décisif dans ses choix de vie¹⁴; il comprit qu'il y avait quelque chose de malsain dans son destin : devenir un oligarque anglais au Chili. « Depuis ce moment-là, mon attitude fut celle d'un rebelle à l'affût, qui attend l'occasion de se manifester et d'éclater. » Joaquín ne termina donc jamais ses études secondaires. Pour son père, la déception fut grande, car il voulait que son fils fasse des études juridiques. « Mon père s'obstinait à vouloir faire de moi un élève brillant. Jamais il n'a voulu croire à la diversité de mon tempérament. » Il ne fréquenta donc aucune université : « Au moins, je me suis épargné de devenir avocat¹⁵. » Et dans nombre de ses chroniques, il a vilipendé les étudiants, surtout ceux qui font... le droit !

En 1910, à vingt-trois ans, Joaquín publia à Santiago, à compte d'auteur, son premier livre : *L'inutile*. Il le distribua lui-même dans les librairies de la ville. Il provoqua un scandale : c'était une offense délibérée aux gens de sa classe (qui lui avaient servi de modèles mal dissimulés), une honte aux yeux de ses proches. Il en offrit aussi un exemplaire à sa mère qui lui conseilla de ne plus sortir dans la rue, de disparaître. Ce qu'il fit, mais dans une petite pension glauque, tenue par une prostituée (Clarisa), dans le quartier populaire de la rue Borja, près de la gare centrale. Son coup d'essai fut pourtant un coup de maître : ce livre maudit se vendit si bien qu'il fut immédiatement réédité ; Joaquín gagna un peu d'argent, qu'il doubla à la roulette. Pour échapper à la vindicte de sa classe, il partit à l'aventure, en train jusqu'à Buenos Aires, en bateau jusqu'à Rio de Janeiro. Il travailla dans le port pour payer son séjour, vécut très pauvrement, jusqu'à ce qu'il fit la connaissance du consul général du Chili qui, à l'appui de son nom, le prit sous sa protection et écrivit à sa mère. Celle-ci lui envoya de l'argent, avec lequel il s'installa dans un hôtel... de luxe !

Quelques mois plus tard, il rentra à Santiago, où l'on célébra le retour de l'enfant prodigue. Sur le quai de la gare, sa mère, son cousin Andrés, quelques autres membres de sa famille et quelques amis l'attendaient, heureux de le voir rentrer au bercail. Pour sa proche famille, il

14. La seule expérience positive – et prémonitoire – qu'il semble avoir retenue du lycée est qu'il y fut, à quatorze ans, le créateur d'un journal, *La Juventud*, qui parut trois fois... et qui était financé par sa mère. Il en fonda un autre, précise S. Benadava : *El pololo*, qui ne parut qu'une seule fois.

15. Edwards Bello, *op. cit.*, p. 102-103 et 185.

avait commis un péché de jeunesse, mais l'avait expié ; il était pardonné et tout était à nouveau possible.

En 1912 (à vingt-cinq ans), avec sa mère et un cousin, Joaquín retourna vivre à Paris, où il avait déjà vécu un peu moins de trois ans (entre dix-sept et vingt ans). Il connaissait déjà les midinettes et les dames de «la haute», les bars et les casinos, les grands hôtels et les bons restaurants, les soirées au Moulin Rouge et les promenades au bois de Boulogne... « Parmi les termes qu'on a pu employer pour caractériser le Joaquín de ce temps-là, il en est un qui lui va comme un gant : il fut un *dandy*¹⁶. » Mais il avait découvert aussi la langue et la littérature françaises dont il s'imprégna avec passion, les idées laïques de la France républicaine, celles de la franc-maçonnerie et du socialisme.

Pendant ce second séjour, malgré les rumeurs persistantes d'une guerre à l'horizon, il découvrit les casinos d'Enghien et de Vichy. Il avait annoncé à sa mère son intention de quadrupler la valeur des maisons, qu'elle avait vendues avant de partir pour financer leur séjour en France. Et sa mère avait répondu : « je te crois, mon fils ». Comme c'est souvent le cas, au début du jeu, il gagna beaucoup d'argent. Ils vécurent donc entre l'hôtel, le casino, l'hippodrome, les réceptions, les restaurants, le théâtre de gala, les voitures de luxe, jusqu'à ce que... il perde tout en s'entêtant à jouer contre une baronne anglaise à qui la chance souriait outrageusement. « Tel était le vilain côté de Paris, déclare Joaquín [par la voix de Pedro Plaza] : sans argent, la cuisine est mauvaise, les chambres sont pires encore, les femmes sont laides et les visages sont aigres¹⁷. » Par chance, son excellent ami d'enfance, Cuevitas, qui avait fait fortune en affaires et en épousant une milliardaire nord-américaine, leur prêta un peu d'argent.

Il resta pourtant à Paris jusque pendant la guerre. Mais « Paris était fâché » ! En 1916, en vertu d'une loi (éditée par Clemenceau) qui autorisait la mobilisation des étrangers, citoyens des pays alliés résidant en France, il fut mobilisé et soumis à l'entraînement militaire ; il était sur le point d'être envoyé au front, quand son frère, Luis Emilio, alors consul du Chili à Liverpool, parvint à le tirer de ce mauvais pas. Il fut libéré, à condition de quitter la France. Il fit un court séjour en Angleterre, repassa par l'Espagne, puis rentra au Chili.

16. Benadava, *op. cit.*, p. 115.

17. Edwards Bello, *Criollos en Paris, op. cit.*, p. 370.

C'est en Espagne, vers 1918 ou 1919, qu'il rencontra Angeles Dupuy, une andalouse, qu'il épousa. Ils eurent un premier enfant (Joaquin) en 1920 et un second (Bernardo) en 1924. Son épouse et ses enfants le suivirent au Chili, où ils vécurent dans la maison de sa mère. Mais Joaquin fut un mari frivole et machiste, et un père désinvolte. Il faut bien reconnaître qu'il a presque complètement délaissé sa famille : pour lui, les enfants, c'était une affaire de femmes ! Quant à sa mère, elle supportait avec peine ses petits-enfants et avait avec sa belle-fille des relations exécrables. « La vie de ces enfants – de ces pauvres enfants, comme il avait pris l'habitude de le dire – a servi pour confirmer qu'il avait dérivé, qu'il s'était trompé de chemin, et les mauvaises habitudes de ses fils n'étaient que la conséquence de sa propre déviation¹⁸. »

À son retour d'Espagne, au début des années 1920, Arturo Alessandri, le bourgeois libéral et modernisateur – donc détesté de l'oligarchie chilienne – faisait sa campagne électorale présidentielle. Pour la vieille classe dominante, c'était le commencement de la fin. Joaquin le fait dire à l'un de ses personnages, évidemment conservateur : « Il reste bien peu de noms de familles connues au Parlement. Les noms des députés d'aujourd'hui nous rappellent ceux des ouvriers agricoles [*peones*] de nos propriétés [*fundos*]¹⁹. » Joaquin admirait Arturo Alessandri – son audace, ses idées novatrices, son imagination – et, en même temps, il s'en méfiait – et la suite lui confirma qu'il avait bien raison. Sur le conseil de son cousin Andrès, il se lia plutôt avec un de ses rivaux politiques, mais au sein du même parti libéral, Eliodoro Yáñez, dont les préoccupations sociales lui paraissaient plus affirmées. On peut penser qu'à ce moment-là Joaquin fut tenté d'entrer en politique. Mais il avait choisi le mauvais cheval : Yáñez était un remarquable juriste et un excellent journaliste (fondateur du quotidien *La Nación*), mais il manquait d'habileté politique. En outre, les fonctions officielles qu'il confia à Joaquin le dégoûtèrent rapidement du monde des politiciens. Il devint d'abord secrétaire et conseiller de don Eliodoro Yáñez, puis chroniqueur dans son journal et, en 1925, il l'accompagna à Genève, comme membre de la délégation chilienne à la Société des Nations. Il comprit vite que les « flots de belles paroles » de ces messieurs ne servaient à rien d'autre qu'à entretenir leurs propres carrières, et il ressentit pour eux, et pour la politique en général, un dégoût viscéral. La diplomatie n'était pas son affaire. En 1926, il rentra dans son pays.

18. Edwards, *op. cit.*, p. 301.

19. Edwards Bello, *Criollos...*, *op. cit.*, p. 36.

Joaquin connut alors des problèmes d'argent : la fortune de sa mère s'était évaporée (en grande partie par sa faute), le journalisme le payait mal, et il avait à sa charge une épouse malade et deux enfants. Il essaya de prendre un emploi fixe, dans une administration publique, mais il ne le supporta pas : « Maman, ils me pressent comme un citron. » Peu de temps après, sa femme mourut, mal accompagnée, mal soignée par un mari plein d'amertume et de rage. Il vécut alors seul, avec ses deux enfants qu'il laissait le plus souvent aux soins d'une servante, ce qui lui permettait de vivre comme il l'entendait. Ce fut un temps de découragement et de vide, tant au plan personnel que politique : dictature du général Carlos Ibañez (entre 1927 et 1931), crise de 1929, misère de la classe ouvrière descendant sur Santiago. Joaquin, au plus bas de la courbe de sa vie, se réfugiait dans la lecture de Dostoïevski !

Quelques années plus tard, Joaquin tomba amoureux d'une jeune femme, Marta Alborno (Martita), qui venait d'arriver de la campagne ; elle avait trouvé un emploi de serveuse dans un des restaurants qu'il fréquentait habituellement. Elle, de son côté, faisait tout pour lui plaire, avec ce qu'elle faisait le mieux : lui rendre la vie confortable. Il ne lui proposa pas de l'épouser, alors que c'était pourtant ce qu'il aurait voulu. : « Tu en arrivais à la conclusion que tu étais follement amoureux d'elle. [...] Mais tu n'allais pas le lui dire. Au moins pendant un bon moment. Tu allais l'aimer en silence et désespérément. Parce que c'est ainsi que cela doit être, pensais-tu, et pas autrement » ; sans vraiment comprendre lui-même pourquoi il laissait ainsi passer cette chance unique – « Je suis un parfait imbécile²⁰ », pensa-t-il –, il prépara une autre escapade, prévoyant qu'il se rendait en Espagne.

Il partit donc encore une fois, mais pas en Espagne : il alla se cacher ailleurs, au Chili, sans doute à Antofagasta. Depuis sa cachette, lisant les journaux et écoutant la radio, il s'informait sur les événements qui se préparaient en Europe, et écrivait des chroniques qu'il publiait dans *La Nation*. Il se fit passer ainsi pour « un excellent correspondant de guerre en Espagne et observateur avisé de la situation de l'Europe en général, de la montée du fascisme, de la vacillation des démocraties occidentales à la veille de la Seconde Guerre mondiale²¹ ». Il rentra ensuite chez lui, à Santiago, dans sa maison de la rue San Diego et continua à écrire sur la guerre mondiale.

20. Edwards, *op. cit.*, p. 230 et 237.

21. *Ibid.*, p. 240.

Certaines de ses opinions ont laissé croire qu'il était pronazi, d'autres qu'il était communiste. Selon Jorge Edwards, il n'était ni l'un ni l'autre, mais «un franc-tireur, un anarchiste de l'une ou l'autre espèce, un désespéré²²». Pourtant, à lire certaines de ses chroniques, on a du mal à croire qu'il n'éprouvait pas une grande admiration pour Mussolini et Hitler²³. Plus que du Front populaire français ou des républicains espagnols, Edwards se sentait proche de ces dirigeants fascistes, «ces plébéiens, sanguins, forts, qui ignorent les subtilités de la diplomatie professionnelle, mais qui, pour cela, dégagent un pouvoir d'une sincérité substantielle. Contrairement à Léon Blum, ils ne savent pas accumuler des richesses pour eux-mêmes, mais savent les distribuer et les accumuler pour le bien collectif²⁴.»

Au retour de son escapade, comme il s'y attendait, Martita avait disparu. Il la retrouva par hasard et, cette fois, ce fut elle qui prit l'initiative : elle envoya son fils lui dire «Papa, maman t'attend!» À presque soixante ans, il s'installa donc, avec Martita et son fils Daniel, il se maria et changea sérieusement son mode de vie : «ta transformation s'est concrétisée le jour où Martita mit de l'ordre dans ta maison et te prépara un plat merveilleux, unique : sa divine *cazuela de vaca*». «Ton mariage avec Martita, avec tout ce qu'il avait impliqué, avait été comme l'œuf de Colon : le secret tout simple du bonheur...²⁵.»

Au Chili, depuis quelques années, sa réputation d'écrivain se consolidaient enfin : il avait déjà reçu le prix national de littérature en 1943, le prix national de journalisme en 1955, et il était maintenant reçu à l'Académie chilienne de la langue ; trois ans plus tard, en 1958, la ville de Valparaíso le reconnaîtra comme son «*hijo ilustre*». Cette reconnaissance, si longtemps espérée, le réjouissait. Au sommet de sa gloire, il s'était rangé : il était devenu fidèle à sa Martita (qui, il est vrai, était jalouse comme une tigresse) ; il allait encore au casino, mais avec elle, et ne jouait plus qu'avec modération. Pourtant, il fut rattrapé par le démon du jeu. Quand il eut un peu plus de soixante-dix ans, il fit encore un bel héritage. «Je suis heureux, pensais-tu. Et cependant, sans savoir pourquoi, tu tenais à tout risquer. Parce que quelqu'un, une voix qui n'était pas la tienne, te l'ordonnait²⁶.» Il ne put résister à la tentation : il se

22. *Ibid.*, p. 249.

23. «Joaquín Edwards et les Juifs», dans Benadava, *op. cit.*, p. 25-72.

24. Edwards Bello, cité par Benadava, *op. cit.*, p. 42.

25. Edwards, *op. cit.*, p. 253, 269 et 274.

26. *Ibid.*, p. 14.

rendit à l'hippodrome de Santiago et misa tout son héritage, d'un seul coup : « tout sur le gagnant ! ». Par un bel acte manqué, il perdit toute sa mise : le cheval qu'il donnait gagnant remporta effectivement la course, mais, erreur fatale, le numéro figurant sur ses billets était celui d'un autre concurrent, arrivé placé. Le lendemain, il fit une hémorragie cérébrale dont il garda des séquelles : des troubles de la mémoire et de la marche, la paralysie de la moitié de la face... Dès lors, il ne voulut plus se montrer : il ne sortait plus de chez lui et recevait ses rares visiteurs en cachant son visage derrière un masque de caoutchouc.

Le 19 février 1968, avec le colt reçu de son père, et après avoir écouté une chanson d'Édith Piaf – « Non, rien de rien, non, je ne regrette rien... » –, il mit fin à ses jours. Son corps fut exposé dans le salon d'honneur de l'Université du Chili (fondée par son ancêtre Andrés Bello) et, à sa demande, la cérémonie funèbre eut lieu dans une église catholique. Après tout, il croyait en la Vierge Marie et la priait tous les jours.

1.3 Les autres significatifs dans ses relations sociales

La famille Edwards. Les descendants de George Edwards Brown devinrent une des familles les plus fortunées de l'oligarchie chilienne : « *un gran apellido* ». Ils étaient – et sont encore le plus souvent, avec, comme il se doit, des exceptions notoires – catholiques et conservateurs. Ainsi, la grand-mère de Joaquín – la veuve d'Augustin Edwards MacClure, le fondateur de la Banque Edwards – a largement contribué, en janvier 1891 à financer, par des achats d'armes, la rébellion de l'oligarchie contre le président élu, le modernisateur progressiste José Manuel Balmaceda (qui fut, plus tard, un modèle pour Salvador Allende). Après le putsch réussi, « tous savaient que notre famille avait triomphé²⁷ ». L'enjeu principal de la dynastie Edwards était alors le contrôle du salpêtre²⁸. Sa fortune prospéra sans cesse : elle fut investie ensuite dans l'industrie naissante, dans la banque et dans la presse (*El Mercurio*).

27. *Ibid.*, p. 40.

28. Cet impérialisme anglais fut à l'origine de la guerre de 1879, au cours de laquelle le Pérou et la Bolivie perdirent les territoires de l'actuel nord du Chili – et, pour la Bolivie, l'accès à la mer. Là se trouvaient les gisements de salpêtre et se trouvent aujourd'hui une grande partie des mines de cuivre (Chuquibambilla : la plus grande mine à ciel ouvert du monde). Cette guerre fut menée par l'oligarchie chilienne, avec l'appui de l'Angleterre, alors puissance dominante dans presque toute l'Amérique latine.

Don Joaquín Edwards Garriga, son père. Il incarnait le « destin de Joaquín ». Faire de son fils un avocat, c'était le préparer à tout ce qu'un Edwards pouvait devenir. Il est décédé quand Joaquín n'avait que dix-sept ans, le laissant seul avec sa mère, avec ses penchants frivoles, dans une ville qui ne pouvait que les encourager. Quant à lui offrir un colt pour défendre son honneur, il faut avouer que c'est une bien curieuse idée²⁹.

Doña Ana Luisa Bello Rozas, sa mère. Elle n'avait sans doute pas de projet explicite pour l'avenir de son fils, mais sa manière d'être, tout ce qu'elle était, ne pouvait qu'inciter celui-ci à répondre instinctivement à ses attentes implicites. Au sens strict du terme, elle avait peu d'autorité sur lui, mais elle exerça sans aucun doute une influence décisive sur ses choix de vie, et en particulier sur sa décision de devenir artiste.

Son cousin Andrés Balmaceda. Il admirait Joaquín, était fasciné par lui et le défendait quand c'était possible. Il lui rendit visite dans la misérable chambre d'hôtel, près de la gare centrale, où il s'était échappé, notamment pour écrire son premier livre, *L'Inutile*. Dans ce lieu sordide, il écouta la lecture des quatre-vingts premières pages. Il en fut consterné :

Tu ne peux pas publier cela, lui dit-il, entre autres parce que tu es un gentleman et que tu racontes des choses qu'un gentleman ne peut pas raconter. [...] Et, en plus de tes indiscretions, tu te declares athée et socialiste sans le moindre effort pour le dissimuler. – Mais c'est ce que je suis, lui avait répondu Joaquín, athée et socialiste. [...] – Réfléchis bien, avait prévenu Andrés, [...] ils vont te crucifier³⁰.

*Son ami Cuevitas. Jorge Cuevas*³¹ fut un de ses meilleurs amis. D'origine sociale plutôt pauvre, un peu efféminé – et, a-t-on dit, amoureux de Joaquín –, coureur de salons, totalement francisé, à qui tout réussissait, séducteur de dames âgées et riches, il était le parfait parvenu. Son secret était d'avoir appris à jouer au golf ! Il voulait s'échapper du Chili, convaincu qu'il n'y avait pas d'avenir dans ce pays pour les gens qui ont du talent. Joaquín lui avait prêté alors l'argent qu'il lui fallait pour le voyage : une contribution à son escapade. Cuevitas lui rendit jusqu'au dernier centime, et bien plus encore : ses soirées au champagne et au caviar, ses relations dans le beau monde, ses faveurs multiples, sa gaité,

29. Freud en aurait fait son affaire : un père qui cède la place à son fils en lui laissant son « colt », avec lequel il finit par se suicider, c'est aussi beau que la légende d'Œdipe !

30. Edwards, *op. cit.*, p. 68-69.

31. Au Chili, *tener buena cueva* signifie « avoir beaucoup de chance » !

et son amitié qui semblait indéfectible. Il se maria avec une millionnaire nord-américaine (de la famille Rockefeller), devint très riche, s'installa à Paris (quai Voltaire). Pour couronner le tout, il s'acheta un titre de vieille noblesse castillane et devint le marquis de Cuevas. Il était plein de relations parmi le « beau monde » et aimait dépenser son argent en donnant des fêtes fastueuses : par exemple, en invitant ses amis à une croisière sur le Nil ou en offrant, à ses deux mille invités, un « bal du siècle » au Grand Hôtel de Biarritz. Devenu marquis, ses extravagances énervaient Joaquin : « il est devenu un snob répugnant ». Cependant, écrit Jorge Edwards, « dans le fond de ton cœur, et avec le recul de ton expérience et de tes désillusions, tu l'enviais³² ». Quand, au sommet de sa gloire, le « marquis » fit une visite au Chili – à grand bruit dans la presse –, il ne vint pas saluer Joaquin, qui pourtant l'attendait : il en fut mortifié.

Sa première épouse et ses enfants. Il faut les mentionner, même s'ils ne furent pas vraiment des « autres significatifs » dans la vie de Joaquin. Son épouse espagnole ne put jamais s'intégrer à la famille, ni s'adapter au pays. Elle tomba malade et mourut quelques années plus tard, en partie par manque de soins, par solitude. Les relations de Joaquin avec ses enfants ne furent jamais très bonnes.

Martita et Daniel. C'est, sans l'ombre d'un doute, la seule femme que Joaquin ait vraiment aimée et Daniel fut son véritable fils. C'est pour elle – pour eux – qu'il se rangea, qu'il s'installa dans sa maison, située dans un quartier de classe moyenne, dans le centre du vieux Santiago.

Les « rotos ». Joaquin aimait les gens du peuple : les ouvriers, les petites gens. Il aimait vivre parmi eux... de temps en temps ! De même, aux précieuses de sa classe d'origine (avec lesquelles il ne sut jamais comment s'y prendre), il préférait les femmes populaires : les prostituées des bas quartiers des villes, bien sûr, mais aussi, si l'on en croit Jorge Edwards, « les robustes paysannes aux mamelles généreuses, aux cuisses bien grasses et au derrière énorme³³ ».

Les contestataires. Joaquin, au moins pendant sa jeunesse, aimait s'entourer de gens « bizarres » – « des journalistes, des poètes, des anarchistes édentés [...] ». Buvant du vin au litre, trempant son pain dans une sauce piquante [le *pebre*], il parlait du socialisme, de l'avènement prochain d'une société sans exploitation, des capitalistes aux mains tâchées de sang et des crimes de l'Église, éternelle alliée des riches³⁴. »

32. Edwards, *op. cit.*, p. 284.

33. *Ibid.*, p. 294.

34. *Ibid.*, p. 66.

La culture et les écrivains français. À cette époque – et il en est resté beaucoup aujourd’hui – les classes dominantes chiliennes (et latino-américaines) professaient un véritable culte pour l’Europe, mais surtout pour deux pays, l’Angleterre et la France. L’admiration de Joaquín pour Paris et pour la culture française fut considérable, presque malade. Dans son livre *Criollos en Paris*, Joaquín écrit, à propos d’un de ses personnages : « Entre être mendiant à Paris ou fonctionnaire au Chili, il préfère la première solution. [...] Il est malade de *Parisitis*³⁵. » Les inspireurs de Joaquín furent des écrivains français : Guy de Maupassant, Émile Zola, Paul Bourget, Stendhal, Ponson du Terrail...

2. DE LA PRATIQUE DES RELATIONS SOCIALES AUX ATTENTES RELATIONNELLES

2.1 Attente de reconnaissance sociale

L’indifférence et la désapprobation explicite à l’égard de Joaquín venaient plutôt des branches les plus cossues et puissantes de l’arbre généalogique Edwards et aussi des autres familles de l’aristocratie chilienne ; tous, comme il convient, conservateurs à outrance et catholiques à souhait : « Ce n’est qu’un traître de merde, disaient-ils de lui, un fou dangereux. Voilà ce qu’il est³⁶ ! » Il n’avait conservé dans sa famille que quelques alliés qui, sans aller jusqu’à l’approuver, le comprenaient, le toléraient ou même l’enviaient : sa mère, une tante excentrique (Elisa), son frère Luis Emilio, son cousin Andrés... En outre, ses meilleurs amis – peu nombreux, il est vrai – appartenaient au même monde que lui (Vergara, Balmaceda) ou s’y étaient taillé une place (Cuevas). Que ressentait Joaquín, face à la désapprobation que lui vouaient ses proches et, plus généralement, sa classe d’origine ?

Face à ce mépris, Joaquín, marginal entre deux classes, se réfugiait dans l’ambiguïté. Certes, il aimait les gens du peuple ; il était socialiste et aussi athée ; certes, il stigmatisait les aristocrates par ses propos et ses écrits, mais... il n’a jamais choisi. Quand il lui fallait affronter l’oligarchie, il restait plutôt prudent, cauteleux. Joaquín eut parfois, semble-t-il, le sentiment d’avoir commis une erreur en maltraitant ainsi, dans son premier roman, les gens de son milieu. Et il s’en serait excusé, plus ou

35. Edwards Bello, *Criollos...*, *op. cit.*, p. 47.

36. Edwards, *op. cit.*, p. 67.

moins, disant qu'on l'avait mal compris, parlant de «péché de jeunesse», d'une œuvre écrite dans un «sommambulisme étrange», comme si «le diable s'était emparé de sa plume³⁷».

Le signe le plus clair de la souffrance qu'il éprouvait face à ce déni de reconnaissance des gens de son milieu était sans doute la colère qu'il engendrait en lui: «Sa raillerie se muait en haine [...]. Subitement, et sans qu'il se soit aperçu de la métamorphose, il était devenu rancunier, envieux. [...] Quand il apercevait un de ses parents riches, sa rage le perturbait: il était pris de tremblements étranges, de l'écume lui venait à la bouche. [...] Il en vint à ressentir qu'il était un créole amer³⁸.»

Son attitude envers les femmes révèle aussi ce même malaise. Il ne sait pas s'y prendre avec celle de sa classe. Il fut très amoureux de Maria Letelier, qu'il demanda en mariage, mais qui se refusa. «J'ai l'impression ou l'intuition que tu n'arrivais pas bien loin avec les femmes de la haute, prétentieuses ou non. [...] C'était un problème au-dessus de tes forces, un certain complexe, enraciné dans ton inconscient. Tu te sentais obligé de *les respecter*, dans leur virginité, je veux dire, leur chasteté, même si tu ne ressentais pas le moindre respect pour elles³⁹.» «Ces demoiselles ont trop d'ambition personnelle et d'égoïsme pour rendre un homme heureux», déclare Joaquín par la voix de Pedro Plaza⁴⁰. Par contre, il y allait tout à son aise avec celles qui n'avaient pas les moyens de se défendre en faisant du tapage et que, par conséquent, il n'éprouvait pas le besoin de respecter: «avec les grosses de la *Vega Central* [le marché de Santiago], avec les jeunes marchandes de quatre-saisons, avec les serveuses de bars du quartier de la gare, [...] et avec les prostituées, avec les putes⁴¹». Toujours est-il que, dans la plupart des romans de Joaquín – c'est presque une règle générale – les relations amoureuses, supposément autobiographiques, se terminent par des échecs: ou bien il est aimé par une femme d'origine populaire (Aurora, Lisette, Carmencita, Dolores...) qu'il trahit ou abandonne; ou bien il aime une femme de son milieu (Jenny, Lila, Lucia, Florita...) qui ne veut pas de lui ou qu'il fuit. Il avait sans doute raison ce vieux prêtre qui mit Jenny en garde contre sa frivolité: «Il a l'air d'un bon garçon, mais c'est le diable en personne⁴².»

37. Benadava, *op. cit.*, p. 149.

38. Edwards, *op. cit.*, p. 206-207.

39. *Ibid.*, p. 216.

40. Edwards Bello, *Criollos...*, p. 325.

41. Edwards, *op. cit.*, p. 216.

42. *Ibid.*, p. 107.

N'allons pas en conclure, pour autant, que Joaquín se réduisait à un séducteur cynique : pour séduire, il faut d'abord être séduit. Il tombait parfois sincèrement amoureux. Alors, il en restait paralysé. Il laissait passer sa chance, ou bien il fuyait. Il en fut ainsi, on l'a vu, quand il connut Martita.

« Créole amer », écrit Jorge Edwards. En effet, en bon fils d'aristocrate latino-américain d'origine anglaise, Joaquín ne voulait pas seulement être reconnu au Chili, mais aussi en Europe, en France, à Paris surtout, qu'il idolâtrait. « Ta "*parisitis*", comme tu l'appelais, était au-dessus de tes forces. C'était un abîme mental, une passion abyssale, un vertige⁴³. » Notons bien qu'il n'était pas le seul artiste chilien à vouloir se faire reconnaître à Paris : Vicente Huidobro et Pablo Neruda, parmi bien d'autres, y avaient aussi leurs quartiers. Joaquín n'avait pas l'avantage dans cette compétition et il n'aimait pas être moins bien servi que les autres, surtout s'il s'agissait de ses propres concitoyens.

Quand il avait de l'argent, beaucoup d'argent, ce n'était pas trop difficile de se faire reconnaître à Paris. Quand il n'en avait plus, par contre, il redevenait le métèque : celui qui, à en croire le récit de Jorge Edwards, se serait fait expulser comme un malpropre du casino de Vichy après avoir tout perdu ; celui qui était affublé d'une nationalité si méconneue que certains la confondaient avec le nom d'une maladie ; celui qui, pendant la guerre de 1914-1918, fut soupçonné d'espionnage au service des Allemands, que l'on obligea à signer tous les jours un registre des étrangers suspects ; celui que l'on pria finalement de quitter la France.

Un autre aspect encore de la sensibilité de Joaquín à la reconnaissance sociale fut son souci permanent de sauver la face : le soin qu'il mettait à toujours bien s'habiller ; sa crainte des mauvaises odeurs (la pire chose qui puisse arriver à Teresa Iturrigorriaga, est d'être accusée de « sentir le pauvre⁴⁴ ») ; son souci de ne rien devoir à personne (ne pas avoir de dettes) ; sa volonté de ne rien laisser paraître – ne pas étaler ses sentiments, ni exploser de joie quand ça va bien, et surtout, ne pas s'effondrer en public quand ça va mal. Un flegme très britannique, un habitus très paternel aussi. « Lui, Joaquín, proclamait ses succès à haute voix, sans trop de pudeur (pour être clair), mais ses échecs, ses défaites, il les avalait, il les engouffrait comme on ingurgite un crapaud ; raide, énigmatique, amer⁴⁵. » L'expression « sauver la face » est particulière-

43. *Ibid.*, p. 184.

44. Edwards Bello, *La Chica del Crillón*, p. 59-60.

45. Edwards, *op. cit.*, p. 23.

ment adéquate dans son cas : il supportait mal le regard des autres – «jamais, à aucune époque de ta vie, tu n’as supporté qu’on te regarde : donnée permanente, qui mérite d’être rappelée⁴⁶» – et pendant ses dix dernières années, il avait pris, paraît-il, l’habitude de cacher son visage derrière un masque de caoutchouc quand il allait ouvrir la porte de sa maison. Si l’on en croit ses dires, il se croyait laid : «Je ne sais si le lecteur de ces lignes a parfois expérimenté la tragédie de se sentir laid⁴⁷.»

Malgré ce qu’il prétend (voir la phrase choisie en exergue), Joaquín est resté tout aussi marginal dans la classe populaire qu’il l’était devenu dans la classe «supérieure». Sa volonté de s’y intégrer n’était pas vraiment sérieuse et, donc, elle n’était pas non plus prise au sérieux : il ne faisait qu’y passer, et il ne la respectait pas sincèrement ! Avec les femmes qu’il y frayait (sauf, beaucoup plus tard, avec Martita), il n’était qu’un «don Juan de bas-quartiers, un don Juan colonial». Quant aux hommes de la classe populaire – les *rotos* –, ils n’étaient que des compagnons de jeux et, à l’occasion peut-être, de virées nocturnes. «Tes idées socialistes, ton athéisme proclamé, ne te rachetaient pas.» Ainsi, après qu’il eut déclaré, suite au massacre d’Iquique, son intention de prendre le parti des ouvriers : «Tes nouveaux amis se regardèrent entre eux, un rien surpris. L’un se toucha la tempe avec l’index, insinuant qu’il te manquait un boulon. Tu allais retrouver, partout et tout au long de ta vie, ce geste, cette moquerie à peine dissimulée : dans les tavernes mal famées, comme dans les clubs luxueux. Ce fut une des manières d’assumer ton destin, une de tes condamnations spécifiques⁴⁸.» Dès lors, «voir Joaquín Edwards comme un pauvre, comme un gauchiste ou comme un déclassé constitue, à notre avis, une erreur. Sa tendresse envers les *rotos* coexistait avec l’orgueil – constamment manifesté – de son appartenance aux grandes familles patriciennes⁴⁹.»

On peut donc dire de Joaquín Edwards Bello qu’il avait un besoin immense de reconnaissance par sa classe et son milieu d’origine, mais qu’il avait échoué dans ce projet et qu’il en avait conçu une amertume profonde. Il s’en déchargeait en critiquant son milieu social et en essayant, sans beaucoup de succès, de s’intégrer dans une autre classe que la sienne.

46. *Ibid.*, p. 121.

47. Edwards Bello, *Valparaíso*, p. 315.

48. Edwards, *op. cit.*, p. 104 et 51.

49. Benadava, *op. cit.*, p. 28.

2.2 Attente d'épanouissement personnel

Le besoin d'épanouissement personnel est tellement central dans la vie de Joaquín que sa satisfaction prioritaire entre en contradiction avec ses quatre autres besoins relationnels. Il passa donc sa vie à arbitrer les tensions entre ce besoin principal et les autres.

Au nom de son besoin d'épanouissement personnel, Joaquín n'a pas craint la marginalité et la désapprobation sociale qui l'accompagne ; il a assumé ce risque, sans jamais renoncer, se ranger, s'écraiser..., jusqu'à la fin de sa vie. S'il a fini par être reconnu, ce fut fort tard – après cinquante-cinq ans, et surtout, après sa mort⁵⁰ –, mais ce fut pour ce qu'il avait choisi d'être ; jamais pour ce que d'autres auraient voulu qu'il fut : pas de concessions !

Jamais ? Tout de même, il s'est laissé tenter quelques fois : il a voulu s'engager dans la diplomatie, mais s'en est enfui, dégoûté par le bavardage inutile des politiciens ; il s'est résigné à être fonctionnaire pour gagner un peu d'argent, mais n'a pas résisté. « Tu es un enfant, aurait dit Martita en riant. C'est vrai, aurais-tu répondu [...] ; mais celui qui n'est pas un enfant, c'est qu'il est mort⁵¹. » Et pourtant non, Joaquín n'était pas un enfant. Il voulait être écrivain, et souvent les artistes sont ainsi : un insatiable appétit de gloire les anime, certes, mais pour y parvenir, ils ne peuvent suivre que leur propre voie et ne sont guère disposés au conformisme ; ils se croient, ils se sentent tellement doués que, même s'ils se morfondent en restant obscurs, ils persévèrent dans leur marginalité, jusqu'à ce qu'ils arrivent à se faire reconnaître.

Joaquín se voulait aussi contestataire, provocateur, transgressif, ce qui n'est nullement nécessaire pour être écrivain : tant d'autres ne le sont pas. Lui, cependant, ne pouvait concevoir autrement son métier, quitte à en payer le prix. Il se voulait aussi nationaliste et, à l'instar de son ancêtre Andrés Bello, il revendiquait la culture latino-américaine, l'identité chilienne. Mais, autre ambiguïté, cela ne l'empêchait pas de ressentir, comme beaucoup de ceux de sa classe, un profond besoin de se ressourcer en Europe et de prendre le bateau pour la France chaque fois que le Chili l'ennuyait, l'étouffait, ne lui était plus supportable. Joaquín oscillait entre sa fascination pour l'Europe et *Le nationalisme continental* (titre d'un

50. Ses œuvres complètes (18 volumes) viennent d'être rééditées au Chili par les Presses de l'Université Diego Portales (2008).

51. Edwards, *op. cit.*, p. 41.

de ses livres): «On pourrait prétendre que tu avais fait en Europe [...] la découverte de l'Amérique⁵².»

Bref, être un écrivain contestataire chilien et se faire reconnaître, pour cela, au Chili et en France, en Amérique latine et en Europe, tel était le projet personnel de Joaquín Edwards Bello. «Écrire des livres est une folie dangereuse, je suis d'accord. [...] Mais si je ne peux pas écrire, mieux vaut que je me fasse sauter la cervelle», aurait-il déclaré. Un besoin vital d'épanouissement, une force radicale, irréprensible, pour laquelle il était disposé à tout risquer, sans concessions: «vivre autrement n'en valait pas la peine⁵³». Si l'on peut dire aujourd'hui qu'il est arrivé à ses fins, lui-même n'était pas pleinement satisfait du résultat. Il avait coutume de répéter cette phrase de Juan Tejeda: «Il voulut être écrivain; il parvint à devenir un écrivain chilien⁵⁴.»

2.3 Attente de bien-être matériel

Joaquín supportait très mal la pauvreté, mais il ne l'a connue que rarement et pour de courtes périodes. Il avait toujours son filet de sécurité: la fortune de sa mère et, aussi, les héritages qu'il faisait. Selon S. Benadava, il aurait hérité ainsi de plusieurs centaines de millions, si l'on en croit certains de ses proches. Sa modeste demeure de la rue Santo Domingo «ne doit pas nous faire oublier les maisons de maître des rues Condell et Montolin et de l'avenue Kléber⁵⁵». «Car jamais tu n'en finissais d'hériter, même s'il t'en coûtait de le reconnaître.» Quand il avait de l'argent, c'était pour le dépenser en menant la grande vie. Habitus de classe dont Joaquín n'a jamais su se débarrasser. «Car toi, Joaquín, l'oncle Joaquín, tu n'as jamais hésité une seconde à échanger un immeuble poussiéreux, rongé par les rats, contre quelques semaines à Paris, Sorrento ou San Sebastián⁵⁶.» Même beaucoup plus tard, après son installation avec Martita et Daniel, il ne savait toujours pas gérer son argent: c'était sa femme qui le faisait pour lui, en séparant clairement ses comptes et les siens. Mais, si Joaquín aimait l'argent, il n'était cependant pas disposé à le gagner n'importe comment: il avait ses méthodes: l'écriture et les jeux de hasard.

52. *Ibid.*, p. 204.

53. *Ibid.*, p. 73-74.

54. *Ibid.*, p. 292.

55. Benadava, *op. cit.*, p. 28.

56. Edwards, *op. cit.*, p. 23 et 100.

2.4 Attente de rassurance morale

«Parce que toujours, en bon joueur que tu étais, tu as cru aux miracles, tu fus superstitieux jusqu'à la moelle⁵⁷.» Quand on croit qu'il existe quelque part un personnage capricieux appelé «chance», qui peut tantôt vous sourire, tantôt vous oublier et même vous détruire, on cherche forcément à lui plaire, à deviner ce qui lui ferait plaisir, à discerner ses dispositions à votre égard. Ainsi, il était notamment convaincu qu'un homme ne peut pas avoir de la chance, à la fois au jeu et en amour ; il évitait donc de jouer quand il était aimé ou amoureux.

Mais la passion du jeu n'explique pas tout. Plus généralement, dans la vie, Joaquin semble avoir été terriblement inquiet : il avait peur, il était même plutôt paranoïaque – d'où le colt qui l'accompagnait partout. Ainsi, lui, l'athée convaincu, le bouffeur de curé, le pourfendeur de catholiques, croyait pourtant en un autre personnage – une femme, une mère bien entendu –, et qui ne pouvait lui vouloir que du bien : la Sainte Vierge. Il la priait tous les jours, en maintes occasions : quand il allait jouer au casino évidemment, mais aussi dans la banalité du quotidien, ne serait-ce que pour oser descendre dans la rue. «En fin de compte, le *Deus ex machina* [...], pour Joaquin, n'était pas masculin, mais féminin. C'était l'Éternel Féminin, la Vierge Marie, la Vierge *del Carmen* et la Mère, tout à la fois⁵⁸.» Sa superstition s'étendait au-delà des images culturelles légitimes de la Sainte Église : s'il renversait du sel sur la table, il en jetait une pincée par-dessus son épaule gauche !

2.5 Attente d'emprise sociale

Pour Joaquin, l'emprise sociale, c'était surtout celle qui pesait sur lui. Et elle était forte : «La honte, dans ce monde de choses qui pouvaient se faire et qui ne pouvaient pas se faire, de gens que l'on pouvait fréquenter ou qu'il ne fallait pas fréquenter, de mots que l'on pouvait prononcer ou ne pouvaient pas être prononcés, [...] la honte, je le répète, était le sentiment le plus quotidien qui soit, quelque chose comme l'état naturel de l'âme⁵⁹.» Joaquin avait coutume de fuir ce monde en disparaissant pour des périodes plus ou moins prolongées, comme s'il avait besoin, pour vivre comme il l'entendait, d'échapper à l'emprise, au regard de ses pro-

57. *Ibid.*, p. 14.

58. *Ibid.*, p. 211.

59. *Ibid.*, p. 261.

ches et de son milieu. Il voulait se défendre du contrôle qui le poursuivait, où qu'il aille, même à l'étranger : « Il avait la sensation de ne pouvoir se cacher nulle part. De ce que l'œil de la famille, tel celui de Dieu, pénétrait partout. [...] Et cela lui procurait un sentiment de sécurité, d'assurance et, en même temps, de culpabilité et de honte⁶⁰. »

Sa sécurité, on l'a vu, lui était garantie par les aides, surtout financières, de sa mère, de son frère, de ses amis, qui le sortaient des pétrins où il se fourrait. La honte, c'était de ne pas avoir le courage de renoncer à cette sécurité, en prenant de vrais risques ! « Il était né dans une cage dorée et il comprenait qu'il n'y avait pas d'échappatoire, qu'il ne pouvait pas s'opposer à son destin⁶¹. » Il vécut ainsi, dépendant, jusqu'à ce que Martita vînt mettre de l'ordre dans sa vie ; après quoi... il dépendit de Martita !

Cependant, les dominés ont eux-mêmes tendance à devenir des dominants, ou du moins, cherchent à en imposer à de plus faibles qu'eux. Et Joaquín ne faisait pas exception. S'il appréciait tellement le monde populaire, en particulier au féminin, c'est aussi parce qu'il y exerçait son emprise, son prestige, son pouvoir. Il le reconnaît lui-même : « j'ai toujours préféré impressionner les personnes modestes, plutôt que de n'être qu'un pou parmi les gens importants⁶² ».

2.6 Les sources de satisfaction et d'insatisfaction

Joaquín n'était pas, semble-t-il, un homme heureux. Son ami Cuevitas, par son optimisme, sa gaieté et sa solidarité, aurait voulu lui offrir un peu de bonheur, mais sans succès : « Il disait que j'étais sombre, que je m'enfermais en moi-même, que je me torturais sans raison, et il me faisait voir la lumière. Ou plutôt, avec les meilleures intentions, il aurait voulu me la faire voir, parce que, en définitive, malgré ses efforts, je restais ténébreux, replié dans ma coquille, collé à l'obscurité comme une sangsue⁶³. »

Pour l'essentiel, il a cependant réalisé son projet de vie et il aurait pu, lui aussi, dire avec Neruda : « J'avoue que j'ai vécu » (*Confieso que he vivido*). Quand son cousin et ami Andrés, pour éviter le scandale, essaya de le dissuader de publier *L'inutile*, il comprit qu'il ne pourrait rien empêcher :

60. *Ibid.*, p. 81.

61. *Ibid.*, p. 94.

62. Edwards Bello, cité par Benadava, *op. cit.*, p. 124.

63. Edwards, *op. cit.*, p. 55.

«Il y avait chez lui un noyau dur, buté, une maladie étrange, enkystée jusqu'à la moelle, et contre cela, il s'en rendait compte, il ne pouvait rien faire⁶⁴.» Il est donc devenu, avec obstination, ce qu'il avait décidé de devenir : un écrivain chilien transgressif, fasciné par le jeu, attiré tout à la fois par la marginalité et la grande vie. Mais il en a payé le prix ! Il a attendu longtemps la reconnaissance sociale ; il n'a jamais trouvé la rassurance morale ; il a manqué parfois de confort matériel ; et il a dû lutter sans cesse contre l'emprise de son milieu. Si, dans les dernières années de sa vie, il s'est «installé», ce n'était, qu'une tentative volontariste pour échapper à ses démons, mais la hiérarchie de ses besoins est restée ce qu'elle était déjà.

3. DES ATTENTES RELATIONNELLES AUX TENSIONS EXISTENTIELLES

3.1 Les sphères de l'identité et leurs tensions internes

«Joaquin était bel et bien, aux yeux de tous ceux qui l'ont connu, une contradiction vivante⁶⁵.»

3.1.1 Identité désirée

Bien sûr, il voulait être et est devenu un grand écrivain. Mais il avait bien d'autres désirs, souvent contradictoires : il voulait être un modernisateur, nationaliste, socialiste et athée, mais il avait gardé tous les goûts de l'oligarchie et était dépité de «n'avoir pu être personne dans la classe supérieure» ; il se sentait mieux à Paris qu'à Santiago, il était plus populiste que vraiment de gauche, et il priait la Sainte Vierge tous les jours ! Dans ses relations affectives, il aurait voulu être un bon mari et un bon père (meilleur que le sien), mais il était aussi frivole, volage et ne s'occupait guère de ses enfants. Il admirait les travailleurs et les patrons industriels, mais lui-même voulait mener la grande vie en dépensant l'argent de sa mère et en le gagnant au jeu. Si Joaquin ne voulait pas du destin que sa famille et son milieu lui proposaient, il voulait cependant garder les signes distinctifs de leur culture de classe : le luxe, l'argent, les voyages, la culture parisienne, les beaux hôtels, les riches habits, les relations dans le beau monde, etc. Et sa colère excessive contre son milieu d'ori-

64. *Ibid.*, p. 70.

65. *Ibid.*, p. 185.

gine semble pouvoir se comprendre, en grande partie, par son dépit, son amertume, de n'être pas parvenu à s'y tailler une place.

3.1.2 *Identité assignée*

Sa famille et son milieu social auraient voulu qu'il fût un Edwards comme les autres. Ils auraient aimé le voir devenir avocat, travailler à la banque, dans les affaires ou dans l'administration publique, ou encore faire de la politique au parti conservateur. Puisqu'il aimait le journalisme, il aurait également pu se faire engager au journal *El Mercurio*, créé et contrôlé sa famille. Naturellement, ils attendaient aussi qu'il fût un catholique pratiquant, qu'il fit un beau mariage avec une jeune femme de son milieu et, bien sûr, qu'il valorisât la culture européenne, surtout anglaise. Sa mère avait cependant envers lui des attentes légèrement différentes et certes plus tolérantes : elle le voyait bien artiste, écrivain, mais aussi, peintre ou musicien. De même, ses amis – fils d'une oligarchie sur le déclin, en train de perdre définitivement le pouvoir économique et politique, donc sans avenir – partageaient avec lui son goût pour la bohème.

3.1.3 *Identité engagée*

Que fit-il de tout cela ? Il fut un écrivain, mais très critique par son milieu d'origine. Il fut journaliste, mais dans un journal libéral concurrent de celui de sa famille. Il fut un contestataire virulent, mais l'adjoint d'un politicien libéral ; il fut athée, mais superstitieux ; il défendit le peuple, mais aimait vivre comme un dandy ; il fut moins bon mari et père que ne l'avait été le sien ! Joaquín n'a jamais su choisir : il est passé d'une culture à l'autre, essayant de combiner ses allégeances. Et il fut un « créole amer » !

3.2 Les tensions entre les sphères de l'identité

La contradiction entre son identité désirée et son identité assignée, même si elle n'était pas complète, a été particulièrement forte et difficile à gérer : il ne pouvait choisir ni l'une, ni l'autre, ni réussir à les concilier. Si bien qu'il n'a jamais vécu en paix. Le malaise identitaire de Joaquín trouve sa source essentielle dans son ambiguïté, tant vis-à-vis des classes sociales (d'appartenance comme de référence) que des cultures (chi-

lienne ou européenne). Avec les gens de son milieu, il était critique et cependant conservateur, tantôt révolté et tantôt fasciné ; envers ceux des classes populaires, il était tantôt admiratif, tantôt condescendant, voire méprisant. Cette ambiguïté se doublait d'une autre, du même genre, devant les différences culturelles entre l'Europe et le Chili : il ne parvint jamais à les concilier, ni à prendre vraiment ses distances par rapport à la tension entre les deux. Et comme les gens de sa classe étaient le plus souvent d'origine européenne, les deux questions étaient constamment mêlées.

3.3 Les tensions entre les zones de l'identité

3.3.1 *Le noyau identitaire (Z1)*

Joaquin savait bien sur quoi asseoir solidement son identité : il ne doutait pas de son talent. Ses livres étaient achetés, lus, réédités, appréciés ; ses chroniques du jeudi dans *La Nación* étaient attendues par ses lecteurs ; sa culture européenne et sa connaissance des langues lui valaient une certaine admiration, aussi bien dans le milieu huppé que chez les gens du peuple ; ses quelques amis faisaient preuve de solidarité envers lui ; sa mère, son frère, sa tante, son cousin l'aimaient et toléraient, tant bien que mal, ses extravagances ; et ses amis les approuvaient.

Dès qu'il entra dans l'âge adulte – et, en tout cas, après le scandale qui suivit la publication de *L'inutile* –, le noyau central de l'identité de Joaquin semblait pourtant s'être réduit à sa plus simple expression : presque tout ce qu'il était ou faisait était source de tensions avec sa famille et son milieu. « *L'inutile de la famille* », comme l'a bien vu Jorge Edwards, celui qui avait mal tourné, c'était bien lui, en effet ! Sans doute peut-on mieux comprendre ainsi sa tentation de fuir cette famille, ce milieu, ce pays, ou même ses velléités de suicide : il est difficile de vivre sans un minimum d'accord avec les autres, même en l'étant avec soi-même.

Sa vie fut donc une longue et pénible marche, une lutte incessante, pour essayer de restaurer et élargir ce noyau dur, en se faisant approuver et reconnaître le plus largement possible, mais sans renoncer pour autant à ses choix de vie. Il n'y parviendra que beaucoup plus tard et, il faut le dire, il fut en cela très opportunément secouru par l'évolution de la vie politique, sociale et culturelle, non seulement du Chili, mais de tout le cône sud de l'Amérique latine. Avec, la poussée libérale et, conséquemment, la montée du socialisme – c'est-à-dire avec les deux faces de la

modernisation –, la vieille oligarchie perdit peu à peu sa position dominante, ou dut se reconvertir en bourgeoisie pour la sauver ; si bien que l'establishment chilien, qui reconnut Joaquín à la fin de sa vie, n'était plus du tout le même que celui qui l'avait condamné quand il commença à écrire. Plus tard – après soixante ans – vinrent Martita et Daniel, et aussi la notoriété. Son identité se consolida alors, comme écrivain, et même comme mari, comme père. Et il ne produisit plus rien de très intéressant !

3.3.2 *Les pressions s'exerçant sur le noyau identitaire*

Les insoumissions (Z5). Vis-à-vis de sa famille et de son milieu, nous l'avons vu, il n'a pas pu ou n'a pas voulu – ou bien il n'a pas voulu parce qu'il n'a pas pu – finir ses études secondaires, aller à l'université, choisir un métier considéré comme honorable, être catholique pratiquant, être conservateur en politique, se marier avec une riche héritière... Bien entendu, ces insoumissions ne dérangent que certains autres significatifs – son père surtout, s'il avait vécu plus longtemps, et la plupart de ses proches. Ce n'était pas le cas de ses meilleurs amis ni, non plus, des personnes du milieu populaire qu'il fréquentait sporadiquement. On peut penser d'ailleurs qu'il les fréquentait, justement, parce qu'ils approuvaient sa conduite, lui offrant ainsi un peu de cette reconnaissance sociale dont il avait tant besoin.

Les désirs réprimés (Z6). Une première hypothèse, risquée, s'appuie sur une intuition de Jorge Edwards : Joaquín aurait voulu devenir un vrai délinquant, un vrai voyou, comme certains de ses personnages (Esmeraldo, El Azafrán et El Curriqui). « Ils étaient tes côtés obscurs, tes liens avec les bas-fonds, avec [...] la pègre⁶⁶. » Sa colère, sa rage vis-à-vis de son milieu étaient telles qu'elles auraient engendré en lui une violence, une agressivité, qu'il a bien dû contenir, qu'il ne pouvait libérer que par la littérature, en inventant des personnages dans lesquels il se projetait. S'il avait osé, il serait devenu un authentique marginal, sans filet de sécurité. Mais il n'était pas assez téméraire pour prendre de vrais risques : ne plus compter sur l'argent de sa mère, sur les relations de son frère ou ses amis ; vivre définitivement parmi les couches populaires ou parmi la pègre ; renoncer pour de bon au luxe ; devenir vraiment socialiste et complètement athée...

66. *Ibid.*, p. 201.

Une seconde hypothèse concerne l'incontournable complexe d'Œdipe : le refoulement freudien classique. Toutes les sources le confirment : Jorge Edwards signale, à plusieurs reprises, les sentiments ambigus de Joaquín envers sa mère et son père ; et Salvador Benadava le réaffirme également : « La confrontation des concepts [de la psychanalyse] avec certains des traits de la biographie de cet écrivain induit à penser qu'il n'a jamais réussi à surmonter sa phase narcissiste, qu'il n'a pas pu s'identifier à son père, qu'il a mal résolu son complexe d'Œdipe⁶⁷. » Joaquín lui-même en était conscient : « En toute femme, j'ai besoin de voir ma *maman* ; j'ai toujours besoin d'avoir une femme qui me caresse comme si j'étais encore un enfant⁶⁸. »

Les inhibitions (Z7). Joaquín avait, me semble-t-il, un désir profond, constant, lancinant, de gloire, de célébrité. Il voulait devenir un grand personnage, admiré, adulé, connu et reconnu dans son milieu d'origine et en Europe. De Paris, il écrivait à María Letelier, sa meilleure – sa seule – amie, celle qu'il aurait voulu épouser : « Enfin, María, ce que je vois et apprend ici servira pour me créer un piédestal très élevé, auquel je rêve nuit et jour⁶⁹. » « Héritier des grands noms qui ont forgé notre histoire, il voulait occuper sa propre place parmi les Bello, les Rozas, les Pinto, les Edwards, toujours présents dans son imaginaire⁷⁰. » Mais il ne voulait pas être un commerçant ou un banquier besogneux (comme son père), ni un avocat de plus, ni non plus un patron exploiteur. Par contre, il aurait pu devenir un de ces industriels innovateurs qu'il admirait, ou encore un politicien. Je pense que Jorge Edwards ne contredirait pas cette hypothèse, lui qui a écrit : « Sans doute se croyait-il appelé à accomplir quelque mission nationale, politique, rédemptrice. Ses essais et beaucoup de ses articles, que commençait à publier *La Nación* de don Eliodoro Yáñez, portent cette marque⁷¹. » Hélas, il a échoué partout, et d'abord dans ses études secondaires, ce qui fut décisif. Plus tard, il a choisi le « mauvais cheval » en politique. Et, de toute façon, il ne savait pas gérer son argent !

Il me semble qu'il faut ajouter aussi, à ses inhibitions, le fait de n'avoir pas réussi à être, pour sa première femme et pour leurs deux enfants, le mari et le père qu'il aurait voulu devenir. Ceux-ci ont large-

67. Benadava, *op. cit.*, p. 127.

68. Edwards Bello, cité par Benadava, p. 139.

69. *Ibid.*, p. 133.

70. Benadava, *op. cit.*, p. 156.

71. Edwards, *op. cit.*, p. 204.

ment payé le prix de la vie de bohème qu'il menait et l'empêchait de s'occuper d'eux. Si l'on en croit Jorge Edwards, l'un de ses fils aurait quelque peu mal tourné. «Tu as bien mérité l'histoire de tes fils, des désois contraires qu'ils t'ont lancés⁷².»

Examinons maintenant la face visible de son identité : ce qu'il était et faisait et qui était aussi source de tensions.

Les déviances (Z2). Fréquenter les bordels et les marginaux ; jouer au casino et à l'hippodrome ; gaspiller la fortune de sa mère ; mener une vie de bâton de chaise et faire le dandy ; être un mari frivole et un père désinvolte..., rien de tout cela ne saurait être approuvé ni par les gens des classes riches, ni par ceux des classes pauvres. Il était pleinement déviant quand, caché dans un hôtel borgne d'une rue mal famée, il s'exhibait avec des putes, se saoulait ou jouait à la roulette et perdait tout. D'autres conduites n'étaient déviantes qu'aux yeux de sa famille et de son milieu : cracher des pages venimeuses contre l'oligarchie, contre l'Église, défendre des idées libérales ou radicales... Dans les milieux progressistes, ces conduites lui ont valu, sans doute, une certaine réputation, sans qu'il y soit cependant pris au sérieux.

Les soumissions contraintes (Z3). À première vue, Joaquín ne se soumettait à rien ni à personne : il faisait très peu de choses contre lui-même pour obéir aux autres. Enfant gâté, sa socialisation ne lui avait pas appris à refreiner ses appétits, qu'il s'agisse d'argent, de luxe, de jeu ou de femmes. Il brûlait la chandelle par les deux bouts. Cependant, il était assez astucieux et ambigu pour ménager la chèvre et le chou, pour ne pas couper complètement les ponts et garder deux fers au feu. Il restait prudent, très prudent, d'autant plus que la vie qu'il menait le rendait terriblement dépendant, au moins vis-à-vis de certains autres qu'il valait mieux ménager.

Les conduites d'autodestruction (Z4). La tentation du suicide l'a accompagné depuis le début de l'âge adulte. «Dans une certaine mesure, Joaquín participait [...] de cet instinct d'autodestruction⁷³.» Elle se faisait plus forte chaque fois que, suite à l'un ou l'autre revers, ses tensions identitaires se trouvaient exacerbées. Il m'a semblé que cette tentation s'accroissait chaque fois qu'il avait le sentiment de ne pas être maître de son existence, de n'être qu'un pantin entre les mains du destin ou du contrôle social. Ce sentiment l'envahissait dans deux circonstances au

72. *Ibid.*, p. 217.

73. *Ibid.*, p. 211.

moins : quand il était entraîné par la passion du jeu, plus forte que sa volonté et qu'il perdait tout, et quand il lui arrivait de renoncer à son projet contestataire pour se soumettre à la volonté des autres.

3.3.3 *Les formes de tensions existentielles*

La plus importante, la plus difficile à vivre pour lui, fut la *tension de marginalisation* : les effets sur son noyau identitaire de ses nombreuses conduites déviantes (Z2) et de son refus de répondre aux attentes de beaucoup de ses « autres significatifs » (Z5) l'obligèrent à vivre dans un climat permanent de désapprobation et de conflit. Cependant, il n'a pas été absolument déviant, mais plutôt ambigu, comme nous l'avons signalé : il s'efforce de brider sa propension à la rébellion, de réprimer son goût pour le monde de la délinquance (Z6) et de rester assez prudent pour ne pas couper toutes les sources de solidarité dont il a besoin (Z3) ; ce qui a activé parfois, sa *tension de conformisme*, bien que celle-ci paraisse cependant assez secondaire. Et, quand l'individu est ainsi divisé entre deux tendances incompatibles – quand il est un marginal en mal de conformisme –, la troisième tension s'active également : entre l'exacerbation de son besoin de se faire reconnaître pour ce qu'il désire être (son appétit longtemps inhibé de gloire : Z7) et la réaction inverse, celle de s'autodétruire, dont l'obsession du suicide fut le signe le plus clair (Z4) : c'est la *tension d'anomie*.

4. DES TENSIONS EXISTENTIELLES AUX LOGIQUES DU SUJET

4.1 La construction d'un récit identitaire

4.1.1 *L'accommodation*

Fin renard, Joaquin rusait aussi bien avec lui-même qu'avec les autres. Ainsi, puisqu'il ne savait pas s'y prendre avec les femmes de la « haute », il s'est persuadé de préférer celle de la « basse » ; puisqu'il avait choisi le mauvais cheval en politique, il s'est convaincu qu'il détestait la politique ; puisqu'il n'a pas su devenir un « Edwards comme les autres », il a prétendu qu'il préférerait l'estime et l'admiration de la classe populaire... Donc, ne nous y trompons pas : « ses attaques contre le clergé et contre la haute classe chilienne sont moins le produit d'une élaboration

intellectuelle sérieuse que le résultat d'expériences personnelles et familiales plus ou moins frustrantes. [...] Il s'enorgueillissait de sa famille et avait, vis-à-vis des classes populaires, une attitude contradictoire, tantôt méprisante, tantôt admirative⁷⁴.»

Cependant, cette capacité de rationaliser n'était peut-être pas sa plus grande force, ou plutôt, elle se combinait fort bien avec une autre – une capacité très précieuse –, celle d'oublier, de se blinder contre le monde extérieur, de se replier dans sa coquille, de se cacher derrière son masque. Quand il se sentait coupable, ou aurait pu ressentir de la culpabilité (par exemple, envers les femmes qu'il trahissait), il s'en allait «sur la pointe des pieds» et rentrait... chez sa mère, «sans le moindre regret, sans mémoire même, parce que tu avais, je l'ai dit déjà, la faculté privilégiée de manipuler en ta faveur, toujours en ta faveur, les souvenirs et les oublis⁷⁵». «Il se défendait, il s'est défendu toute sa vie, par une curieuse capacité d'oublier, un état plus ou moins permanent de distraction, une inconscience. Sans cela, il n'aurait pas résisté, il se serait suicidé⁷⁶.»

4.1.2 *La réflexivité*

On n'a guère le sentiment pourtant, en lisant les romans de Joaquín, d'avoir affaire à un homme qui s'aveugle en se racontant des histoires. Il observait les péripéties de sa vie «avec un curieux mélange d'engagement et de distance, en un dédoublement qui fut toujours typiquement de lui, quelque chose qui ressemblait à de la schizophrénie⁷⁷». Cette capacité de se dédoubler lui permettait non seulement de vivre effectivement une double vie, mais aussi d'en avoir conscience, de projeter sa propre médiocrité, ses propres faiblesses, ses propres trahisons, sur les personnages, à la foi imaginaires et autobiographiques, de ses romans, et du même coup de s'en excuser (au moins à ses propres yeux). Comme l'écrit justement Jorge Edwards, la littérature – comme l'amour – fut «le principe même de ton salut et de ta destruction». Écrire, en effet, lui valut la marginalité, mais lui permit aussi de gérer les tensions que celle-ci engendrait dans son identité. Ce détour lui permettait d'être lucide. Lui-même explique que sa décision de devenir un écrivain lui est venue

74. Benadava, *op. cit.*, p. 67.

75. Edwards, *op. cit.*, p. 105.

76. *Ibid.*, p. 73.

77. *Ibid.*, p. 186.

d'une remarque d'un ami français qui lui aurait dit : « Mon ami, vous connaissez bien les faiblesses humaines et vous portez des coups terribles contre les erreurs de la société. Avez-vous jamais essayé d'écrire ? Je crois que vous pouvez très bien le faire⁷⁸. »

Et ses personnages, en effet, ne sont pas tendres envers eux-mêmes. « J'ai vingt-sept ans et je n'ai encore rien fait », dit Eduardo. Je suis « un don Juan et rien de plus qu'un don Juan ». « Inutile ! L'horrible réalité. À quoi servait-il ? À rien ! [...] Son corps pourrissait au contact de ce monde de noctambules, de bohèmes, d'ivrognes et de prostituées, qui peuplent les bordels⁷⁹. »

4.2 La construction des logiques du sujet

4.2.1 *La logique d'affrontement*

Joaquin a affronté durant toute sa vie, sans renoncer : il « passait à l'acte ». Il a cherché, malgré leurs contradictions, leurs incompatibilités, à satisfaire tous ses besoins : tous ! Il tenait, par-dessus tout, à son épanouissement personnel, sa grande priorité – et on peut dire que, finalement, il a plutôt bien réussi ; mais en plus, il s'est battu pour qu'on le reconnaisse malgré son insolence, son impertinence – et il y est parvenu, jusqu'à un certain point, mais fort tard. Tout cela, sans négliger le plus grand confort matériel possible – il a mené la grande vie chaque fois qu'il en a eu les moyens –, même s'il pouvait, à la rigueur, s'en passer. Il n'a jamais cessé non plus sa quête désespérée de rassurance morale, de paix intérieure, sans cependant réussir à l'assouvir. Et tout cela, sans « baisser sa garde », dans une lutte constante contre l'emprise que les autres entendaient exercer sur lui. Bien sûr, ayant voulu tout concilier, il a dû faire d'innombrables concessions à la prudence. D'où son immense ambiguïté, bien compréhensible.

4.2.2 *La logique de sublimation*

Rien ne me semble aussi éloigné de la sublimation que la manière dont Joaquin a géré sa vie. Il n'a cru en rien de ce qui permet aux humains de supporter l'insatisfaction – ou de différer la satisfaction – de

78. Edwards Bello, *L'inutile*, p. 8.

79. *Ibid.*, p. 187, 189 et 253.

leurs besoins en investissant toute leur énergie et leur créativité dans des grandes causes! Ni la science, ni la politique, ni l'altruisme, ni la religion: rien! Il était sceptique, méfiant, voire cynique, vis-à-vis de tout engagement dans des causes d'intérêt général. Même à Paris, pendant la guerre de 1914-1918, son dépit est tel qu'il écrit: «Fidèle à ma condition de métèque, je n'ai pris parti pour aucun camp⁸⁰.» Avec une grande lucidité, Jorge Edwards a bien vu cette faiblesse du système de défense de Joaquín: «Si tu avais pu t'engager, militer dans un parti, défendre l'une ou l'autre cause noble sans te poser trop de questions, c'eût été beaucoup mieux pour toi, pour ton équilibre, pour ta santé mentale; mais, la vérité, c'est que tu en étais incapable⁸¹.»

Heureusement, il avait l'art – une des voies royales de la sublimation –, la littérature qui, comme l'écrit Jorge Edwards, l'a perdu et l'a sauvé; elle l'a perdu parce qu'elle fut la source de tous ses ennuis avec sa famille et l'oligarchie chilienne; elle l'a sauvé parce qu'elle lui a permis non seulement de s'autoréaliser, mais aussi de traiter ses tensions identitaires par l'intermédiaire des personnages qu'il créait, de jeter ses démons sur le papier, de les garder à distance, voire en d'en rire.

4.2.3 *La logique de substitution*

Puisque sa logique d'affrontement ne portait pas toujours les fruits espérés – ou qu'il lui fallait attendre longtemps pour les voir mûrir –, Joaquín a pratiqué constamment la substitution. S'efforçant de concilier d'insolubles tensions, il s'est souvent contenté de satisfaire un peu moins une attente, pour en combler un peu mieux une autre. Ainsi, s'agissant de son attente de reconnaissance sociale, il a clairement remplacé un objet de satisfaction qui lui était refusé par un autre plus accessible. La phrase mise en exergue a précisément été choisie pour cette raison: «dans la classe supérieure, je n'ai pu être personne»; par contre, «cet autre monde m'admire» et, en plus, «je suis redevenu un homme d'espérance⁸²». Telle fut sa grande substitution: troquer une reconnaissance sociale inaccessible pour une autre, beaucoup moins enviable, sans doute – mais dont il parvint à se convaincre qu'elle l'était davantage!

80. Edwards Bello, cité par Benadava, *op. cit.*, p. 142.

81. Edwards, *op. cit.*, p. 219.

82. *Ibid.*, p. 298.

Ce grand tour de passe-passe n'est que le modèle de mille autres formes banales, quotidiennes, de substitution, qui lui ont permis d'être prudent dans la vie, malgré ses extravagances, et ainsi, de ne pas trop souffrir – ou au moins, pas trop longtemps – d'une frustration répressive, quant à l'un ou l'autre objet de satisfaction qu'il désirait.

4.2.4 *La logique de refoulement*

Enfin, s'il est allé le plus loin possible dans l'expression de son agressivité, de sa colère, de sa tendance à la délinquance, il a tout de même dû se contenter des canaux d'agressivité tels qu'ils étaient institués par le milieu social et culturel où il vivait. À moins d'être très imprudent, il lui fallait réprimer ses désirs d'agression, refouler ses appétits excessifs. Il pouvait fréquenter la pègre, mais pas devenir lui-même un Azafrán ou un Esmeraldo. Il pouvait dire tout le mal qu'il pensait de la classe dominante chilienne, mais pas s'engager dans la révolution armée. Cependant, à l'instar des pulsions selon Freud, ces besoins refoulés n'étaient pas pour autant éteints : ils restaient tapis dans l'ombre de son inconscient et faisaient « retour », sous des formes déguisées, déplacées, exigeant de lui d'autres comportements : son besoin de s'isoler, de fuir le monde, de se rapprocher des milieux délinquants, son irrésistible besoin de jouer, son incapacité à se ranger durablement, son agressivité retournée contre lui-même. Ainsi, dans les vingt dernières années de sa vie, quand il s'installe avec Martita, il change effectivement son mode de vie : il ne joue plus qu'avec modération, il boit moins, il ne fait plus de virées nocturnes avec ses copains, il se contente de l'argent qu'il gagne et renonce à la grande vie, aux longs voyages en Europe, au luxe... Il se déclare heureux – et sans doute l'est-il. Mais le besoin refoulé ne s'éteint pas pour autant ; il continue de mordre, de réclamer, d'exiger satisfaction. Joaquín ne fait que fermer les yeux pour un temps, pour ne plus voir ses démons. Mais un jour ou l'autre, quand l'occasion s'en présente – à l'occasion d'un bel héritage – ils refont surface ; et il joue « tout sur le gagnant » à l'hippodrome de Santiago.

Ainsi, face à l'insatisfaction relative de ses besoins relationnels, face aux tensions que cette insatisfaction engendrait dans son identité, Joaquín persévérerait par affrontement et par sublimation dans l'écriture et compensait par substitution et par refoulement. Comme tout le monde, sans doute. Mais le produit de ce travail sur soi est un individu singulier.

4.3 La part de liberté dans les logiques du sujet

Jusqu'à quel point les logiques du sujet de Joaquin furent-elles conscientes et volontaires? Il semble avoir été un homme plutôt conscient, lucide, réflexif. Bien sûr, il s'accommodait de ses insatisfactions, il rationalisait ses échecs – à l'école, avec sa famille, avec les femmes, avec ses enfants, en politique et même en littérature –, mais il savait qu'il le faisait, et il le laissait dire, de préférence, par ses personnages, mais aussi par ses propres déclarations. C'est à cela, selon Jorge Edwards, que lui servait l'écriture.

Les rapports entre la conscience et la volonté sont toujours d'une extrême complexité. Il se peut que Joaquin ait été plutôt conscient des motivations profondes qui le poussaient à rester ambigu, à se rebeller, à jouer à la roulette, et qu'il n'ait pourtant rien pu ou voulu faire pour ne pas se laisser entraîner par elles. Ainsi, il est probable qu'il savait que sa rébellion contre son milieu d'origine était une réaction à son incapacité de s'y faire une place («dans la classe supérieure, je n'ai pu être personne»), qu'il savait donc que c'était cet échec qui lui causait une rage si violente qu'il ne pouvait l'épancher qu'en crachant sa colère, par le bouche des personnages de ses livres. Bien que conscient, ce choix n'était donc pas tout à fait volontaire : plus il échouait à s'intégrer à son milieu d'origine, plus il ne pouvait que confirmer son choix de devenir écrivain, mais plus il le devenait, plus il échouait à s'intégrer ; un cercle que les uns peuvent juger vicieux, les autres, vertueux ! On peut en dire autant de son ambiguïté – son choix de ne pas choisir entre deux classes et entre deux cultures : il savait qu'elle était le fruit de sa socialisation et de l'aisance financière de sa mère et de ses amis, et que cela l'incitait à l'opportunisme, mais, puisque ce n'était pas nécessaire de se passer de ce filet de sécurité, il n'a jamais trouvé la force d'y renoncer. Je ne pense pas, cependant, pouvoir tenir le même raisonnement à propos de sa passion pour les jeux de hasard : il ne pouvait s'empêcher de jouer, mais savait-il pourquoi il jouait ; savait-il pourquoi, à soixante-dix ans, il eut besoin de risquer son dernier héritage ?

Encore une fois, comme je l'ai déjà conclu pour Guillaume, l'individu peut être sujet pour des raisons involontaires (ses échecs, son opportunisme, ses passions) aussi bien que volontaires (il décide, il choisit, avec les ressources dont il dispose et dans les limites qu'on lui impose), et il est à la fois conscient et inconscient de ces motivations. Donc sujet, certes, mais en liberté surveillée.

Tu avais décidé de changer de peau, d'être un autre, de ne plus être celui que tu t'étais vu obligé d'être, ce personnage qui avait toujours quelque chose de travers dans la tête – un malaise, comme disait ton cousin Andrés, un ressentiment inexplicable – et tu y étais parvenu. La littérature a été pour toi un noir destin, mais il semble bien qu'en fin de compte elle t'ait sauvé⁸³.

5. DES LOGIQUES DU SUJET AUX RAISONS D'AGIR

5.1 Les raisons d'agir

La question qui nous occupe ici, je le rappelle, est de comprendre pourquoi Joaquín Edwards Bello n'est pas devenu « un Edwards comme les autres » ; pourquoi a-t-il renié sa classe d'origine, pourquoi il l'a critiquée si durement qu'elle l'a (qu'il s'en est) marginalisé, sans parvenir à s'intégrer davantage dans cette autre classe qui l'admirait ; pourquoi a-t-il passé sa vie à jouer avec la marginalité ?

5.1.1 *Raisons légitimes vs illégitimes*

La première raison spontanée est simple : Joaquín se sentait, voulait devenir, était écrivain ; il croyait avoir du talent et il en avait. Si cette vocation ne convenait pas du tout à son père, elle plaisait assez à sa mère, digne descendante d'Andrés Bello – l'« aïeul de pierre⁸⁴ ». Joaquín ne montrait donc aucun goût pour les offices qu'occupaient le plus souvent les rejetons de l'arbre généalogique Edwards. Ressentant cependant une certaine pression paternelle et ambiante le poussant dans ce sens, il a sans doute réagi contre elle, avec l'appui plus ou moins implicite de sa mère, et même éprouvé du dégoût, au moins pour certains de ces offices (avocat, politicien, fonctionnaire...). Cette belle et bonne raison, légitime et volontaire, donc avouable, me semble pourtant avoir servi à en cacher une autre, qui l'était beaucoup moins : une raison illégitime.

Joaquín avait échoué irrémédiablement et très tôt (au collège) à suivre le chemin programmé par son père. Cet échec explique qu'il se soit rabattu sur une autre voie. En outre, cette raison permet de comprendre

83. Edwards, *op. cit.*, p. 273.

84. Ainsi nommé parce que, enfant, Joaquín voyait sa statue un peu partout sur les places des villes chiliennes.

son ambiguïté face à son milieu d'origine : la coexistence de sa rage contre elle, mais aussi de son attachement aux signes extérieurs de cette appartenance (le luxe, la grande vie). Enfin, puisqu'il fallait beaucoup d'argent pour vivre ainsi et qu'il n'avait pas d'autres compétences que celle d'écrire, il a voulu en gagner facilement, en jouant ou en profitant de la bonne volonté de sa mère. Joaquín avait trop envie de continuer son existence dissolue, sa vie de bâton de chaise, il avait trop envie de virées nocturnes avec ses copains, de faire la fête, de jouer à la roulette, de voyager à Paris sur un coup de tête, de séjourner dans des hôtels de luxe, de dépenser un argent facile, gagné sans effort. Il a donc préféré devenir écrivain, profession qui, non seulement autorise pleinement la vie de bohème, mais qui, dans l'idée que l'on s'en faisait à l'époque – et sans doute encore aujourd'hui –, en a besoin, l'approuve, l'exalte, la glorifie, car cette vie est supposée stimuler la créativité.

Non seulement Joaquín n'avait pas réussi – n'avait pas fait ce qu'il fallait, n'avait pas pu et pas su – à s'intégrer professionnellement dans l'oligarchie chilienne, mais il n'était pas parvenu non plus à y nouer des liens sentimentaux durables. Dès lors, il avait trouvé bien plus facile de séduire des femmes populaires : les Mimi, les Ninon et les Chiffon de Paris ou d'ailleurs, ces jeunes filles tendres, libres, intelligentes et sans complications ; « l'enchantement spécial et ineffable du véritable trottin⁸⁵ ».

De même, il avait échoué en politique. Jorge Edwards se dit convaincu que son grand-oncle aurait fait de la politique s'il avait eu la chance d'y réussir – s'il avait choisi le bon cheval ! – et qu'il s'était fait quelques illusions dans ce domaine : « Bien que tu ne l'aies jamais reconnu, il semble évident que tu avais une ambition politique⁸⁶. » Pourtant, quand, en 1952, le général Carlos Ibañez, alors président de la République, lui proposa un poste important dans son administration, il le refusa : mais il avait soixante-cinq ans et était alors reconnu comme écrivain.

Il avait donc bien échoué à devenir un Edwards comme les autres : pas assez reconnu par l'oligarchie (donc libéral), ni même par les libéraux (donc radical) ; pas non plus par les femmes de la haute (donc femmes populaires) ; pas assez à Paris (donc nationaliste chilien) ; pas assez au Chili (donc amer). Il descendit l'escalier de la distinction sociale : son épanouissement était à ce prix.

85. Benadava, *op. cit.*, p. 123.

86. Edwards, *op. cit.*, p. 204.

5.1.2 *Raisons volontaires vs involontaires*

Joaquin avait une autre raison spontanée pour ne pas obéir à son destin familial : les Edwards et leurs semblables n'étaient, à ses yeux, qu'une bande de profiteurs, d'exploiteurs, vivant du travail des paysans et des ouvriers, jouissant des inégalités et des injustices sociales que, par ailleurs, ils créaient et entretenaient avec soin. Joaquin, lui, ne voulait pas manger de ce pain-là : il était pour la justice sociale, il défendait les *rotos*, il était progressiste, socialiste, athée. Cette raison, toute légitime, volontaire et de surcroît fort généreuse, n'est pourtant que l'explicitation d'une raison involontaire – et sans doute, au moins partiellement, inconsciente.

En effet, Joaquin faisait partie d'une génération de jeunes gens – de jeunes hommes surtout – en conflit avec celle qui les précédait, comme ce fut le cas d'un grand nombre de « fils à papa », de descendants de la vieille oligarchie terrienne et minière latino-américaine, sommée de se reconvertir en bourgeoisie, ou de périr⁸⁷. Le plus souvent, l'affrontement de ces jeunes gens avec leur classe d'origine semble s'expliquer, en grande partie, par leur souci de mobilité sociale : la génération conservatrice qui les précède, en s'opposant à la modernisation, bloque aussi leur ascension sociale et politique, les empêche d'innover et, du même coup, de « trouver leur place », de « faire l'histoire ». Ils sont alors tentés – même si cette stratégie n'est pas forcément machiavélique puisqu'elle n'est pas toujours consciente – d'adhérer à des idées de gauche – d'origine européenne – et de s'appuyer sur la force de contestation du paysannat, du prolétariat et des exclus pour monter au pouvoir⁸⁸.

87. Dès la fin du XIX^e siècle, les idées modernes s'étaient répandues en Amérique latine, particulièrement dans les pays du cône sud, à tel point que les vieilles oligarchies terriennes et minières commencèrent à perdre peu à peu le contrôle des États. Parallèlement, avec le capitalisme, avec la formation d'une classe ouvrière, de syndicats et de partis ouvriers, les idées sociales se répandirent rapidement. Le courant modernisateur se structura en se divisant : tendances libérales, nationalistes, socialistes, communistes, avec des nuances et des combinaisons variables, avec des modérés et des radicaux, autant de chemins, offerts aux bourgeois, aux prolétaires et aux classes moyennes en pleine croissance. Le Chili fut un cas exemplaire de ce processus de modernisation. Déjà en 1881, juste après la guerre du Pacifique (1879-1881), les modernisateurs, qu'ils soient de droite, de gauche ou du centre, commencèrent à menacer sérieusement les conservateurs. Cependant, après avoir éjecté le précurseur que fut José Manuel Balmaceda (1888-1891), les conservateurs parvinrent à se maintenir au pouvoir pendant trente ans encore. Puis ils le perdirent définitivement au profit des libéraux ou des alliances entre radicaux, socialistes et communistes.

88. J'ai connu plusieurs de ces jeunes hommes dans divers pays d'Amérique latine, et tout spécialement ceux qu'on appelait « *los hijos de la vieja Rosca* » en Bolivie. *Rosca* est une appellation

Cet itinéraire, on l'a vu, ne fut pas celui de Joaquín : il n'a pas réussi à devenir politicien – et s'il l'avait été, il n'aurait sans doute pas été de gauche ! Il s'intéressa donc plus à la gloire qu'au pouvoir. Cependant, il fut imprégné par ces idées qui étaient alors dans l'« air du temps » et il n'eut qu'à s'en nourrir, qu'à y puiser une raison volontaire qui n'était que l'explicitation de l'habitus de position – et en même temps, l'idéologie – de toute une génération déboussolée, issue d'une oligarchie décadente, et cherchant, en dehors de sa classe d'origine, les voies de sa propre mobilité ascensionnelle. Comme l'écrit Jorge Edwards : « Déjà, s'était répandu l'engouement de certains rejetons de familles riches pour le monde des pauvres, des miséreux [...], une tendance que l'on pourrait baptiser "misérabilisme"⁸⁹. » En outre, son admiration pour l'Europe de cette époque – surtout pour la France laïque, républicaine et marquée par la montée du socialisme et du fascisme – ne peut que l'avoir orienté dans ce sens.

La raison volontaire n'est souvent qu'un vernis qui recouvre la raison involontaire : ce que veulent ces jeunes gens, c'est grimper vers le pouvoir ou vers la gloire ; ce qui comptait, pour Joaquín, c'était que « cet autre monde m'admire. [...] Dans cette nouvelle classe, [...] je suis redevenu un homme d'espérance. » Penser à gauche – ou mieux, parler à gauche – ne l'empêchait nullement de continuer à vivre selon les goûts, les préférences, les mœurs qu'il avait intériorisés avec son habitus de classe. Contrairement à ce qu'il affirme – à ce qu'il a besoin d'affirmer –, il ne s'est jamais vraiment intégré dans la classe populaire : il n'y a fait, on l'a vu, que des incursions momentanées. Mais – que je sache – il n'a rien fait, jamais, pour faire preuve d'une solidarité concrète envers les ouvriers, les paysans ou les pauvres. Quand la crise de 1929 jetait dans les rues de Santiago des dizaines de milliers de chômeurs, il ne bougea pas. Je préfère ici laisser parler Jorge Edwards :

Toi, en tout cas, tu restais assis dans ton fauteuil bergère, de mauvaise humeur, lisant un roman de Dostoïevski, de Turguéniev, ou de l'un ou l'autre auteur slave. Cela faisait longtemps que tu n'accordais plus le moindre crédit à Ibañez, mais tu ne donnais rien non plus aux autres [...] Tu leur adressais un geste grossier des mains et des bras, un bras d'honneur. Tu te contentais de parler⁹⁰.

péjorative désignant l'aristocratie terrienne et minière bolivienne ; leurs fils appartenaient souvent à des partis de gauche.

89. Edwards, *op. cit.*, p. 63.

90. *Ibid.*, p. 219.

Il n'a, en effet, jamais su choisir son camp : avec les élèves anglophiles ou bien avec les chiliens ; avec les ouvriers d'Iquique⁹¹ ou avec l'oligarchie du salpêtre ; avec les *peones* ou avec les propriétaires latifundistes, avec l'Église ou avec les francs-maçons ; avec les *rotos* ou avec les *futres*⁹² ; avec Alessandri ou avec Eliodoro Yañez. Il est donc bien resté, chaque fois qu'il en a eu l'occasion et les moyens, le fils à papa, bohème et soi-disant de gauche, qu'il avait décidé d'être, comptant, pour se sortir de tous ses embarras, sur l'aide de sa mère et la générosité de ses amis.

5.1.3 Raisons vitales vs pulsionnelles

Eliodoro Yañez, feuilletant son livre, *El Roto*, demanda un jour à Joaquín, en faisant un geste de dégoût : « Pourquoi tant de vomis, de pisse, de saleté, de déchets humains ? [...] Pourquoi as-tu besoin de descendre ainsi dans les bordels, les prisons, les ruelles mal famées, alors que tu es né dans un berceau doré ? » Il répondit : « Ne serait-ce pas, don Eliodoro, justement à cause de cela⁹³ ? »

Ce texte recèle une troisième raison spontanée permettant de mieux comprendre la rébellion de Joaquín : il ne voulait pas d'un destin familial prescrit, il voulait inventer lui-même sa vie, être sujet de son existence. « Il était né dans une cage dorée et il semblait qu'elle n'avait pas d'issue, qu'il ne pouvait pas s'opposer à son destin⁹⁴. » Cela lui était intolérable, il voulait s'échapper, il devait défier le destin. C'est pourquoi il lui fallait sortir de sa classe, explorer un autre milieu, fuir le déterminisme du contrôle social, ne pas se contenter de profiter des privilèges de sa naissance. Cette motivation, bien légitime et volontaire, aux accents presque héroïques, me paraît être la censure d'une autre raison, beaucoup moins légitime, et tout à fait involontaire, qu'elle dissimule : une raison pulsionnelle.

On pense, spontanément, à un complexe d'Œdipe mal résolu : pour Joaquín, échapper au destin familial voulait dire se dresser contre la volonté de son père et, devenir écrivain, c'était témoigner de son amour

91. En 1907, à Iquique, la tristement célèbre répression de la grève des ouvriers du salpêtre venait de faire des milliers de morts. Fuyant la répression, les manifestants – hommes, femmes, enfants – s'étaient réfugiés dans l'école Santa Maria. Le général Silva Renard, de sinistre mémoire, la fit entourer de mitrailleuses et donna l'ordre de tirer. Ce fut un massacre délibéré : le sang coula jusque dans les rues.

92. C'est ainsi que les *rotos* appelaient les riches.

93. Edwards, *op. cit.*, p. 197.

94. *Ibid.*, p. 94.

pour sa mère. Il aurait donc choisi sa destinée de marginal à cause d'un déterminisme œdipien. Je trouve cette explication convaincante, mais simple. Avec toutes les raisons déjà invoquées, nous pourrions nous en tenir là : nous aurions compris pourquoi Joaquin a été un faux marginal.

Pourtant, tout cela me laisse l'impression que quelque chose d'essentiel au personnage m'échappe encore. Plus précisément, la démarche ne rend pas suffisamment compte de la passion de Joaquin pour les jeux de hasard. Or, Joaquin était un vrai joueur : ne pas pouvoir s'en empêcher a été une raison essentielle de sa marginalité, et même de son suicide. Il ne jouait pas seulement pour gagner facilement de l'argent, puisqu'il jouait même – et surtout – quand il en avait. D'ailleurs il prétendait – ce qui est sans doute excessif – que perdre ne l'affectait pas ! Bref, comme le joueur de Dostoïevski, il jouait pour jouer ! Mais pourquoi éprouvait-il cette nécessité ? Pourquoi avait-il un tel besoin de tenter sa chance : la tenter, c'est-à-dire vérifier si elle lui souriait toujours, si elle l'aimait encore. Mieux : il voulait forcer la chance ; la forcer, c'est-à-dire la violer, la mettre tout entière de son côté ; savoir s'y prendre pour la maîtriser, pour s'assurer qu'elle lui obéirait. Et sa tactique, pour apprivoiser cette déesse qu'il savait si capricieuse, consistait à s'en approcher en lui faisant croire qu'il ne la craignait pas, de remettre son sort entre ses mains, de lui confier tout ce qu'il avait, d'un seul coup : « tout sur le gagnant ! »

Je risque donc, encore, une hypothèse⁹⁵, la dernière : Joaquin avait besoin de séduire la Chance, la *suerte* la *cueva*, de l'avoir de son côté – comme aussi la Vierge, sa Mère et Martita : ses déesses femmes – pour se sentir capable de conjurer son Destin, *el destino* – qu'incarnait bien l'image de son père –, pour se donner le sentiment d'être maître de sa propre existence. Sans ses déesses, il était perdu : sans rassurance morale, sans secours matériel et financier, sans amour. En outre – et ceci ne manquera pas d'amuser les psychanalystes –, le meilleur ami de Joaquin – dont on a dit qu'il était amoureux de lui –, celui dont il enviait la réussite dans la vie, s'appelait Cueva (surnommé *Cuevitas*), qui, je le rappelle, signifie « chance » en espagnol du Chili..., mais qui s'emploie aussi pour désigner (très vulgairement) le sexe féminin !

Bien sûr, en jouant un peu sur le registre symbolique, on voit facilement que les deux raisons pulsionnelles, que j'invoque ici, n'en font

95. Une hypothèse, je le reconnais, à la limite de la spéculation, parce qu'elle joue beaucoup sur le symbolisme. Je ne pourrais donc la maintenir que si Joaquin était là pour y réagir, ce qui, hélas, est impossible. J'espère au moins qu'il ne se retournera pas dans sa tombe !

qu'une. Le rapport œdipien que Joaquin entretenait avec sa mère aurait été déplacé sur des «femmes imaginaires»: la Vierge Marie et, plus encore, la Chance – et du même coup aurait déterminé son rapport aux femmes réelles. Les relations de Joaquin avec les femmes en général, réelles ou imaginaires, étaient complexes: certes, il les aimait (parfois) sincèrement, mais cela ne l'empêchait pas, d'une part, de les craindre et, d'autre part, de les instrumentaliser, de les vouloir solidaires et disposées à le sortir de tous les pétrins dans lesquels il avait la fâcheuse habitude de se fourrer.

5.1.4 Synthèse: la matrice motivationnelle

Joaquin préféra donc jouer avec la marginalité, plutôt que de devenir «un Edwards comme les autres», pour un ensemble complexe de raisons, qui me paraissent inséparables les unes des autres et que je propose de synthétiser dans le tableau qui suit :

(1) Raison légitime Il voulait être écrivain et journaliste ; il savait qu'il avait du talent.	(3) Raison volontaire Il voulait être progressiste, socialiste, athée, solidaire des rotos.	(5) Raison vitale Il rejetait viscéralement le Destin prescrit par sa famille et par son père.
(2) Raison illégitime Il avait échoué à devenir « un Edwards comme les autres ». Mais il avait envie de garder les signes extérieurs de cette appartenance : continuer à mener la grande vie (argent, luxe, voyage, bohème...)	(4) Raison involontaire Fils d'une oligarchie décadente, dans laquelle il avait échoué à s'intégrer, il avait besoin de chercher les chemins de sa mobilité ascensionnelle en dehors de sa classe d'origine et de critiquer son milieu.	(6) Raison pulsionnelle Il voulait forcer sa Chance (sa mère) ; d'où sa passion pour les jeux de hasard, qui contribue pour beaucoup à expliquer sa marginalité, et même son suicide.

5.2 Processus psychiques et raisons d'agir

5.2.1 Processus d'idéologisation

Joaquin se donne une raison spontanée, légitime («je veux être écrivain») qui cache une raison illégitime («j'ai échoué à devenir un

“Edwards” et je veux vivre une vie de bohème»): il s’autorise et (se) justifie une vie dissolue, déréglée, en (se) disant que c’est une vie normale pour un écrivain. Les deux raisons lui permettent de vivre en marginal, mais la raison spontanée (re)couvre la raison inavouable.

5.2.2 *Processus de maîtrise*

Il se donne une raison volontaire («je veux être solidaire des classes populaires») pour expliciter une raison involontaire («en tant que fils d’une oligarchie décadente, je cherche les voies de ma mobilité en dehors de ma classe d’origine»). Sa marginalité s’explique par ces deux raisons à la fois, mais la première explicite, élucide – et permet ainsi de (lui) faire croire qu’il maîtrise – la seconde. Remarquons que ce processus de maîtrise n’est cependant pas exempt d’idéologisation: les deux démarches se complètent.

5.2.3 *Processus de censure*

Il se donne une raison vitale («je ne veux pas du destin que mon milieu – mon père – veut m’imposer, je veux être maître de mon existence, être sujet de ma vie»), pour cacher et expliciter sa raison pulsionnelle («je ne peux pas m’empêcher de jouer car j’ai besoin de forcer ma Chance, ma mère»). Il est marginal à la fois parce qu’il n’a pas voulu suivre le chemin de son père – son Destin – et parce qu’il a préféré suivre celui de sa mère – sa Chance!

Les six raisons que j’ai fait intervenir dans ce tableau s’articulent: il n’y a pas de cause principale ni de cause secondaire – commencez le portrait où vous voulez, vous ne pourrez en exclure aucune! Ainsi, à la manière d’Edmond Rostand⁹⁶, on pourrait dire «bien des choses en somme»:

Cynique: conformément à son habitus de classe (4), Joaquin, cet enfant gâté par sa mère (6), voulait mener la grande vie sans être obligé de travailler (2); il se déclara donc écrivain et, fort heureusement pour lui, il avait vraiment du talent (1); mais ce choix fit de lui un marginal dans son milieu, un inutile, ce qui l’obligea, pour échapper à son destin (5) et rester cohérent avec lui-même, à adopter des idées de gauche, qui étaient d’ailleurs dans l’air du temps (3).

96. Dans la fameuse tyrade du nez qu’il fait dire à Cyrano de Bergerac.

Héroïque: nanti d'un talent précoce et exceptionnel d'écrivain (1), ce jeune homme doué et généreux eut fort à faire pour imposer son choix à sa famille (5) qui le rejeta; il dut alors, en attendant le succès, vivre d'expédients, de la solidarité de sa mère, qui l'aimait (6), de l'aide de quelques amis fidèles, et assumer parfois des conditions de vie très pénibles (2), qui l'obligèrent à changer de milieu social (3); il ne renonça pas pourtant, et poursuivit courageusement son œuvre littéraire, en la mettant au service de la justice et de la modernisation de son pays (4).

Œdipien: mal à l'aise avec un père froid et distant, auquel il ne pouvait s'identifier, et amoureux de sa jeune mère, ce jeune homme névrosé s'en remit à la Chance et se passionna pour les jeux de hasard (6), ce qui le marginalisa dans sa famille; il en conçut une grande amertume, une colère contre ses origines (3), qu'il exprima, grâce à son remarquable talent d'écrivain (1), dans des romans remplis de son angoisse, qui lui permirent d'être sujet de sa propre existence (5); il vécut une vie d'artiste, marginal et bohème (2), en s'efforçant d'être le témoin lucide de son époque (4).

Paillard: débordé par un appétit irrépressible pour le luxe et le sexe (6), ce jeune homme débauché, n'osant pas s'en prendre aux femmes trop respectables de son propre milieu, passait son temps dans les bordels mal famés des quartiers populaires (2); sa mauvaise réputation fit de lui un marginal et il ne put survivre qu'en exploitant le seul talent qu'il avait: écrire (1); il s'en servit pour critiquer les classes exploiteuses et, justifiant ainsi ses penchants, exalter les vertus des classes dominées (3); ce qui ne l'empêchait pas, conforme en cela à son habitus d'origine (4) de vouloir devenir lui-même et construire sa propre destinée (5).

Surtout, ne choisissez pas! Joaquin est tout cela à la fois – enfant gâté, talentueux, généreux, névrosé, rebelle et débauché – et bien d'autres choses encore. La combinaison de ces multiples motivations permet de faire varier l'image que l'on donne de lui, mais il n'y a pas un discours plus vrai que l'autre: il n'y a que des portraits plus complets, plus complexes, moins réducteurs. Nul ne peut dire «la» vérité, mais, si l'on reconnaît sa complexité, il est possible de s'en rapprocher, pas à pas, prudemment, modestement.

Pourtant, à travers ces portraits, c'est toujours du même homme que l'on parle, Joaquin Edwards Bello, entièrement singulier, irréductible à aucun autre et, malgré cette uni(cité), tellement illustratif de millions d'individus qui, ici et aujourd'hui, pris par l'impératif culturel du

« Grand ISA », s'efforcent de gérer leurs rapports à leur destin social, et cherchent à être sujets de leur existence. Ne craignons pas, avec Jorge Edwards, d'être quelque peu pathétique : « Sa vocation précoce d'écrivain ne serait-elle pas, en dernière instance, un besoin de se confesser, de montrer sa différence, de mettre son cœur sur la table, au milieu de la scène ? Son pauvre cœur, son cœur tout nu⁹⁷ ? »

6. DES RAISONS D'AGIR AUX LOGIQUES D'ACTION

6.1 Logiques de solidarité et d'échange

Il faut bien se rendre à l'évidence, Joaquín, marginal partout et nulle part, n'avait pas vraiment de groupe d'appartenance. Sa famille se réduisait à sa mère, un frère et un cousin, oubliant sa femme et ses enfants dont il ne s'occupait guère ; ses amis étaient, comme lui, des enfants de l'oligarchie, égarés sur les chemins de la modernité. Avec les autres, ses relations n'avaient rien de stable : il jouait aux cartes, il buvait, il faisait la fête, il allait au restaurant ou au casino... Et s'il perdait, il ne trouvait plus autour de lui que « des visages de pierre, de cire, de papier mâché : dès qu'il s'arrêtait de jouer, il cessait d'exister⁹⁸ ». Sans parler des femmes d'un soir – ou d'un soir de temps en temps – avec qui les sentiments, même sincères, étaient forcément éphémères. Trop de monde autour de lui, mais peu de personnes avec qui partager ce qu'il avait de plus intime : ses échecs, ses angoisses. Plus tard, beaucoup plus tard, il y eut Martita, pour le sauver de sa solitude en foule, Martita qu'il aimait vraiment, et... qui préparait si bien la *cazuela de vaca* !

Dit avec les concepts que j'emploie d'habitude : trop de liens contractuels, instrumentaux, fondés sur des intérêts, communs ou particuliers, et pas assez de liens fusionnels, enracinés dans des affects, des valeurs ou des traditions. Mais Joaquín recherchait-il des relations qui ne rapportaient rien ? Des liens sociaux gratuits, désintéressés, fondés seulement sur une attirance partagée, sur une cause commune ou sur une tradition respectable ? Il ne semble pas qu'il ait eu beaucoup de goût pour ce genre de relations, sauf avec deux ou trois personnes.

Parlons maintenant de ses groupes de référence : quels étaient-ils ? Si nous considérons qu'il n'appartenait plus à l'élite aristocratique chilien-

97. Edwards, *op. cit.*, p. 101.

98. *Ibid.*, p. 77.

ne – qui l'avait ou dont il s'était marginalisé –, on peut dire pourtant qu'elle était restée pour lui une référence essentielle : il a beaucoup souffert d'en avoir été banni, exilé, de ne plus être considéré comme un des siens. Il n'a pas voulu être un Edwards comme les autres, mais il tenait tout de même à être un Edwards. Il finit, cependant, par être reconnu, de son vivant, mais beaucoup plus tard et, surtout, par un autre établissement que celui dans lequel il était né.

Un autre groupe de référence était celui des artistes et des intellectuels européens et en particulier français. Groupe dans lequel, c'est le moins qu'on en puisse dire, on n'entre pas « comme dans un moulin ». Malgré sa parfaite connaissance de la langue française – ainsi d'ailleurs que de l'anglais, de l'italien, du portugais –, il ne fut pas vraiment invité à en faire partie. Et il en était d'autant plus marri que d'autres écrivains chiliens y avaient pignon sur rue : Vicente Huidobro, Pablo Neruda... Lui, il n'était que le chargé d'affaire du dadaïsme de Tristan Tzara à Valparaiso ! Son amour de Paris en prit un coup : il critiqua durement le « nationalisme continental » et réaffirma avec force son nationalisme latino-américain ! Quant à la bourgeoisie française, nous l'avons vu, elle voulait bien de lui quand il avait de l'argent, mais il redevenait un mêtèque, qu'on remettait dans le train de Paris, dans un wagon de troisième classe, quand il n'en avait plus. Bref, pour employer quelques concepts de la sociologie, ses échanges avec ses groupes de référence étaient davantage marqués par la compétition, le conflit ou parfois même la contradiction, que par la coopération.

6.2 La part de liberté dans la conduite

Poursuivant le débat commencé ci-dessus (voir le point 4.3), peut-on dire que la conduite de Joaquín, que son « jeu » avec la marginalité, fut un acte libre ? Plus conscient que vraiment volontaire – il connaissait la plupart des raisons pour lesquelles il vivait ainsi, même s'il n'avait pas vraiment choisi ce mode de vie, produit de diverses circonstances, avec ses innombrables coûts –, il l'a pourtant pleinement assumé, pendant toute son existence adulte : depuis qu'à l'âge de vingt-trois ans, quand il écrit *L'inutile*, jusqu'à ce qu'il mit fin à ses jours, à quatre-vingt-un ans. Il a su mettre en œuvre sa liberté en acte, et l'imposer aux autres. Peut-on dire pour autant qu'il se soit libéré de toutes formes d'aliénation ?

Certainement pas de celle qui était la plus enracinée dans les entrailles de son inconscient, sa passion pour les jeux de hasard.

Quand, après s'être installé avec Martita, il écrivait : «je suis heureux..., je suis redevenu un homme d'espérance», il avait enfin réussi à surmonter plus ou moins la plupart des épreuves – et en particulier la solitude et les dénis de reconnaissance – que sa manière de vivre avait impliqués pour lui, et pour beaucoup d'autres personnes. Cependant, même alors, son désir de continuer à jouer avec la marginalité, sans doute apaisé, ne l'avait pas quitté : il s'était seulement endormi, brisé de fatigue ou repu de gloire. Et, quand il s'est réveillé, ce fut précisément pour lui faire faire quelque chose qui, me semble-t-il, a toujours été inconscient et involontaire dans la vie de Joaquin : tenter sa chance !

7. RETOUR SUR LA THÉORIE ET LA MÉTHODE

Comme je l'ai dit en commençant, j'ai voulu vérifier ici s'il est indispensable ou non de travailler avec la personne intéressée pour interpréter sa conduite, ou si l'analyste peut s'en passer. Je ne suis pas sûr de pouvoir tirer déjà des conclusions sur cette question, mais deux remarques me paraissent importantes.

7.1 À propos des informations

Prendre les livres de Joaquin lui-même comme source d'information a exigé la plus grande précaution, d'autant plus qu'il a nié lui-même – sans grande conviction, il est vrai – que certains de ses personnages étaient autobiographiques, et qu'il a introduit dans ses fictions des informations qui sont manifestement fausses. J'ai donc dû procéder avec beaucoup de prudence, me servant de ses livres, non pour y puiser des informations factuelles, mais seulement pour mieux comprendre ses convictions sur le monde où il vivait.

Cependant, il convient de préciser qu'en principe, pour les besoins de l'exercice que je m'efforce de réaliser ici, il importe peu que la biographie de la personne dont j'essaye d'analyser la conduite soit construite sur des faits réels ou imaginés. En effet, je ne cherche pas à établir une vérité historique ; j'essaye de voir comment la subjectivité d'un acteur – toujours imaginaire, de toute façon – permet de comprendre sa conduite, dans le contexte social et culturel qui fut le sien. Si le Joaquin que j'analyse n'est pas exactement le vrai, il suffit qu'il soit vraisemblable,

c'est cela qui m'importe. Et qu'il soit plein d'incohérences et d'ambiguïtés ne fait que le rendre plus intéressant encore. Cependant, ce que nous ne pouvons pas ignorer, c'est que Joaquín ait voulu, à travers son art, en faisant exister des personnages imaginaires, gérer ses propres tensions existentielles, à la fois se révéler à nous et se cacher derrière eux, nous faire savoir sur lui des choses importantes et, en même temps, se laisser la possibilité de démentir, au besoin, ces confidences, que Jorge Edwards appelle justement des « confessions dissimulées ».

7.2 Le « retour critique »

Évidemment, le retour critique était, dans ce cas, impossible, et il m'a certes manqué. Je n'ai pu disposer que des commentaires du meilleur de ses biographes (Salvador Benadava), qui a bien lu cette étude, et l'a corrigée sur de nombreux points. Il m'a fait remarquer aussi que jamais Joaquín Edwards Bello n'aurait approuvé, ni mon projet en lui-même, ni, *a fortiori*, mes conclusions ! Mais l'importance du retour critique de l'intéressé n'est pas dans l'approbation de l'interprétation : on peut très bien comprendre – comme cela se produit aussi en psychanalyse et dans l'intervention sociologique à la manière de Touraine et de son école – que l'intéressé résiste à l'analyse proposée et même la rejette. Le but n'est ni d'obtenir son accord, ni de provoquer son désaccord : il est de bénéficier de l'apport de sa propre réflexivité. On espère ainsi éviter les interprétations trop spéculatives, c'est-à-dire, trop éloignées de... la réalité, même si on sait bien que cette réalité ne peut jamais être saisie autrement que par une interprétation ! Dans ce processus, l'intervention de l'intéressé n'offre d'ailleurs pas une garantie absolue, car il peut lui-même avoir intérêt, pour donner sens à son propre récit identitaire, à adopter certaines interprétations très spéculatives que lui propose l'analyste. Dès lors, ce qui importe le plus dans la démarche, c'est la collaboration entre l'intéressé et le chercheur. Et cette collaboration implique que la théorie et la méthode soient connues et discutées par les deux parties, donc que ce soit – comme ce fut le cas avec Guillaume, avec Giovanna et avec Lia –, une véritable recherche commune. Que les conclusions soient ou non approuvées par l'un et l'autre importe moins que l'indispensable collaboration de la personne intéressée !

Chapitre V

GIOVANNA OU LE DÉFI D'ÊTRE UNE FEMME LIBRE

La vie avait encore tout à m'apprendre, et
principalement ceci : c'est qu'il faut n'aimer
point pour disposer de soi librement.

(André Gide, *L'école des femmes* : « Geneviève »)

Après avoir pratiqué la démarche socio-analytique avec deux hommes – l'un par une collaboration directe, l'autre par la médiation d'autobiographies –, il me paraissait indispensable de travailler avec des femmes. Je voulais ainsi, si possible, mettre à l'épreuve les hypothèses sur lesquelles sont fondées la théorie et la méthode de la socio-analyse – et qui ont bel et bien été pensées par des hommes ! Sans doute sont-ce les idées reçues aujourd'hui du mouvement féministe qui m'ont incité à tenter cette vérification : les femmes ont-elles leur manière spécifique d'être sujets et acteurs¹ de leur existence ? Et est-il juste de penser, à l'instar, notamment, de beaucoup de féministes, que des concepts, des théories et des méthodes puissent être contaminés par le machisme ambiant ? Sans prétendre répondre ici à des questions aussi complexes, je signale seulement que je les trouve fort pertinentes.

Pour mener à bien cette troisième tentative, j'ai eu la chance de pouvoir compter sur la collaboration de Giovanna. Il s'agit d'une femme de cinquante-trois ans, d'origine italienne mais née en Belgique, mariée et mère de trois enfants, sociologue et dramaturge, romancière, actrice et chanteuse à l'occasion... ; très occupée ! Nous nous sommes rencontrés une douzaine de fois et avons progressivement élaboré ensemble ce rapport de recherche, au cours de conversations longues et fructueuses. Il a été soigneusement relu par elle et les quelques points de désaccord qui subsistent encore ont été signalés dans le texte.

1. Ces deux mots sont significatifs : on ne dit pas « être sujette », et « être actrice » signifie tout autre chose !

1. DE LA CONDUITE À INTERPRÉTER À LA PRATIQUE DES RELATIONS SOCIALES

1.1 La conduite ou l'attitude à interpréter

Nous avons décidé que notre recherche aurait pour objet de répondre à la question suivante : pour quelles raisons Giovanna s'est-elle efforcée, tout au long de son existence, de se conduire comme une femme libre ? Selon l'idée qu'elle s'en fait, une femme libre est un « être humain du genre féminin » qui non seulement refuse pour elle-même la domination masculine, mais aussi, la refuse pour les autres femmes et s'en veut solidaire ; ce désir de liberté implique aussi que les autres respectent sa volonté de se réaliser, notamment comme créatrice, dans son cas, dramaturge, intellectuelle, etc. Cet objet de recherche nous a paru constituer le meilleur fil conducteur qui devrait permettre de saisir l'ensemble des conduites de Giovanna : son appétit de liberté, son souci de solidarité, son goût pour la création, artistique ou autre.

1.2 L'itinéraire de la personne et les événements décisifs

Giovanna est née en 1955, à Montignies-sur-Sambre, près de Charleroi. Elle est la fille d'un ouvrier mineur, immigré italien, originaire des Abruzzes, arrivé en Belgique en 1952, pour travailler dans un charbonnage à Châtelineau, et de son épouse, venue le rejoindre un an plus tard. Elle est fille unique, mais n'en a pas été gênée pendant son enfance.

Giovanna a gardé des contacts étroits avec les familles et les villages d'origine de ses parents. Elle y est retournée de nombreuses fois, depuis son enfance et encore aujourd'hui. Elle a eu, à Montignies-sur-Sambre, une enfance très heureuse, dans le milieu des immigrés italiens qui occupaient presque tout son quartier : « je vivais au paradis ». De l'école maternelle à l'université, elle n'a fréquenté que des écoles catholiques, à cause de sa mère, qui était très pratiquante, et parce que, dans le milieu des immigrés italiens, « l'éducation, c'était une affaire de femme ».

Si son enfance fut heureuse, il n'en alla pas de même de son adolescence : « douze ans de bonheur, et puis, tout le reste à le payer ». Ses relations avec ses parents se détériorèrent fortement à partir de l'âge de douze ou treize ans. Leur extrême sévérité lui était devenue intolérable. Ils exerçaient, sur la jeune fille qu'elle était en train de devenir, un

contrôle qu'elle jugeait excessif. Elle a connu alors une crise d'adolescence particulièrement difficile : avec une tentative de suicide et une fugue à Paris.

Elle eut la chance de ne pas aller à l'école professionnelle, comme la plupart de ses compagnes, mais de pouvoir faire ses « humanités ». À la fin de celles-ci, au lieu de devenir institutrice comme le voulait sa mère, Giovanna aurait voulu faire des études scientifiques. Elle aurait aimé devenir docteur en médecine. Elle introduisit une demande de bourse d'étude auprès du ministère de l'Éducation, mais ne l'obtint pas parce qu'elle était italienne et qu'il n'y avait pas d'accord de réciprocité entre l'Italie et la Belgique. Elle a très mal vécu ce refus : « pas de réciprocité, c'était le comble ; il y en avait bien une pour le charbon ! » Elle s'inscrivit donc à l'École de travail social, parce que celle-ci se trouvait à Charleroi (qui n'avait pas et n'a toujours pas d'université) : « Donc, j'ai fait des études d'assistante sociale. Je les ai faites tranquillement, chez moi. »

Dès la fin de ses études, quand elle avait vingt ans et habitait toujours chez ses parents, elle commença à travailler pour gagner sa vie. Elle fut d'abord engagée comme éducatrice dans une école spéciale, puis dans un home pour jeunes délinquants, ensuite dans une dépendance d'asile psychiatrique. Quand elle eut vingt et un ans, elle quitta sa famille : « le jour de mon anniversaire, pas un jour de plus ! » et s'en alla vivre en maison communautaire. Elle commença alors ce qu'elle appelle son « parcours du combattant » !

« J'ai d'abord dû régler le départ du domicile familial, gérer le malaise affectif que ce départ avait suscité en moi (notamment la culpabilité vis-à-vis de ma mère et de la famille en Italie). J'ai aussi dû assumer mon indépendance comme femme seule : administration, logement, travail, relations sociales. Et cela, à Bruxelles, ville qui m'était complètement inconnue. » Ensuite, elle s'inscrivit à l'université. « Je menais de front deux licences, en sociologie et en lettres théâtrales, tout en faisant des petits boulots d'abord, puis un vrai travail professionnel et, toujours, une pratique théâtrale d'amateur. »

Une fois diplômée en sociologie, elle a demandé la nationalité belge, pour trouver un poste dans l'enseignement secondaire. Elle a travaillé comme enseignante et comme sociologue, tout en suivant une formation complète de comédienne en horaire décalé dans une école de théâtre. « Entre-temps, les relations avec mes parents se sont stabilisées dans une sorte de *modus vivendi* convenable : je rentrais régulièrement dormir

chez eux, je respectais toutes les fêtes familiales, j'assurais le lien entre la famille en Italie.» Elle voyageait énormément (en autostop surtout) : en Europe, au Maghreb, aux États-Unis, au Mexique... «J'ai appris l'anglais et l'espagnol. Je fréquentais surtout des étudiants étrangers : mes amies et amis étaient des non-européens.»

Depuis l'âge de quatorze ans, elle ne se souvient pas d'avoir jamais été «célibataire» : elle avait toujours un (ou plusieurs) «petits copains». Ce qui suscitait chez son père une grande inquiétude, et aussi une vigilance très sévère. Mais il est vrai qu'elle savait se protéger elle-même : elle était très réservée, platonique et romantique. Après son départ de la maison familiale, elle vécut seule jusqu'à l'âge de vingt-sept ans. Elle eut, pendant cette période, de nombreuses relations amoureuses, plus ou moins passagères et parfois simultanées. «Avant de connaître mon mari, j'ai eu trois relations qui ont "compté" et une série d'aventures avec des hommes... des cinq continents!»

En suivant une formation sur le développement (fin 1982), elle rencontra M..., qui allait devenir son mari. Ses parents aimaient beaucoup M... qui le leur rendait bien : «il est très attaché à l'Italie ; il est plus italien que moi». La décision fut pourtant difficile : se marier et avoir des enfants, c'était changer de vie ! Ils s'épousèrent en 1985. Il fallut donc se mettre en ménage, acheter une maison, y faire des travaux, trouver l'argent, donc un travail mieux rémunéré. Elle obtint un emploi indépendant au service de l'Union européenne.

Giovanna cultiva, en parallèle, dans le temps qui lui restait, son goût pour le théâtre (elle jouait toujours dans une troupe d'amateurs, faisait des stages, écrivait sa première pièce, qu'elle produisit et mit en scène), et poursuivit ses études (elle fit une maîtrise en sociologie et entreprit une thèse de doctorat, qu'elle ne termina cependant pas, pour cause de maternité).

Aujourd'hui, elle vit toujours avec M... et leurs trois enfants. Elle combine difficilement ses nombreuses activités : épouse et mère, un emploi à temps plein dans une ONG de coopération au développement, les pièces de théâtres, la littérature et la poésie, la chanson (elle compose les paroles et la musique et elle chante parfois en public), la pratique du taïchi et du yoga (qu'elle espère bientôt enseigner), l'apprentissage de l'anglais (pour lire le théâtre dans le texte original) ; et, tout récemment, un grand intérêt pour la spiritualité, pour la méditation, pour l'étude des religions. Heureusement elle dort peu !

1.3 Les autres significatifs dans ses relations sociales

Son père fut d'abord mineur à la taille, mais, atteint par la silicose, il dut changer de métier et devint jardinier, ouvrier de la construction, laveur de vitre, etc. Il n'était pas syndicaliste, mais se disait communiste, socialiste (sans grande conviction semble-t-il, de la même manière qu'il était catholique). C'était un homme sévère, très soucieux de protéger sa fille unique. Et, au cours de son adolescence, elle le percevait même comme un ennemi ! « En fait, je ne me suis rapprochée de mon père que pendant les dix dernières années de sa vie – il est mort en 2002. » Mais « tout ce que j'ai voulu faire avec mon père, je l'ai fait : visiter une mine, l'interviewer afin de ne rien perdre de son expérience, retourner au village, en Italie, seule avec lui... »

Mon père était extrêmement théâtral : dans la vie de tous les jours il avait des réparties extraordinaires, nerveuses et drôles. Il aimait raconter des histoires, il improvisait à chaque fois des détails adaptés à son public. [...]

Je suis heureuse de la relation que j'ai eue avec lui. La seule chose que je regrette, c'est de ne pas m'être mariée à l'Église, de ne pas lui avoir offert la joie de me conduire à l'autel le jour de mon mariage, moi, sa fille unique... Je sais que je lui ai vraiment fait beaucoup, beaucoup de peine. [...]

Il a fallu qu'il meure pour que je prenne conscience de l'importance qu'il avait pris dans ma vie.

Sa mère était femme au foyer. Elle s'occupait, outre de son mari et de sa fille, de sa sœur habitant avec eux, de sa tante qui venait tous les jours, des nombreux amis de son mari qu'elle accueillait ; elle faisait aussi, à l'occasion, quelques travaux rémunérés (couture, ménages). Pendant son adolescence, sa mère fut également très sévère, plus encore que son père : l'éducation de sa fille, c'était sa responsabilité. Elle avait, dit Giovanna, un double discours. D'une part, elle lui disait : « Pense par toi-même et ne laisse personne barrer ton chemin », mais, d'autre part, elle avait pour sa fille des attentes fort traditionnelles : elle voulait qu'elle se conduise comme doit le faire une jeune fille du monde rural italien, qu'elle se marie, ait des enfants, devienne institutrice. À une amie, qui lui demandait ce qu'elle ferait si Giovanna tombait enceinte, elle répondit simplement : « j'élèverais l'enfant » ! Quand sa mère tomba malade, ce fut d'abord son mari qui s'occupa d'elle et, après le décès de celui-ci,

Giovanna la prit chez elle pendant trois ans. Mais elle ne pouvait pas rester seule et sa maladie était trop difficile à gérer, si bien qu'elle finit par la placer dans un home : « ce qui fut une décision difficile. Je me trompe sans doute, mais je ne peux me sortir de la tête que si ma mère était restée chez moi, elle serait encore vivante, car elle a beaucoup périclité après être entrée dans son home. Mais, sans doute aussi, serais-je morte moi-même ! J'ai vécu et continue à vivre le dilemme : ni sans maman, ni avec maman ; et là, oui, c'est de la culpabilité. » Elle mourut en 2008, « le jour et à l'heure exacte de mon anniversaire. Au début, je l'ai très mal pris. Mais je pense qu'elle a voulu, alors qu'elle n'avait plus sa tête à elle, me faire le "cadeau" de me passer le flambeau : à toi maintenant. »

Les relations entre les parents de Giovanna n'étaient pas toujours au beau fixe. Loin s'en faut ! « Mon père n'était pas un saint, mais il n'a jamais frappé ma mère, ni moi non plus d'ailleurs. » Cependant,

j'ai baigné dans une représentation négative de mon père par ma mère, par ses sœurs, et par toute sa famille restée en Italie, notamment par mon grand-père maternel. Mon père était victime de leur antipathie : on l'accusait d'être buveur, grand séducteur ! [...] Moi, j'étais sceptique. [...]

Quand mes parents se disputaient, j'intervenais souvent. Je criais avec eux, prenant tantôt le parti de l'un, tantôt de l'autre. Il m'est arrivé de défendre mon père contre les tentatives de ma mère de le faire passer à mes yeux pour plus mauvais qu'il n'était.

Cela dit, mes parents s'aimaient vraiment, dit-elle avec émotion ; les conflits éclataient mais ne duraient pas : il y avait une complicité intime et profonde entre eux.

J'ai vécu dans une atmosphère où l'amour était la toile de fond. [...] Ma souffrance vient de là : comment peut-on prendre une distance par rapport à une famille où l'amour prime, où malgré les éclats spectaculaires, la confiance règne, où l'on accepte la dureté de la vie en se serrant les coudes ? [...] Ce qui a été capital pour moi dans cette famille, c'est cette confiance inébranlable : quoi qu'il arrive, rien n'entachera l'amour et le soutien qu'on se porte. [...] Mes parents m'ont donné leur vie : durant leur existence et jusqu'à de leur mort.

Sœur Marie, religieuse et infirmière, joua aussi un rôle très important dans sa vie. Comme la mère de Giovanna ne voulait pas la laisser sortir, cette sœur a fini, après avoir longtemps insisté (« elle harcelait mes parents »), par obtenir pour elle le droit de participer au mouvement « les filles de Marillac ». Grâce à ce mouvement, elle a appris la guitare (achetée par sa mère), elle est devenue animatrice, elle a fait plusieurs séjours à Taizé, et elle s'est beaucoup servie de ce groupe pour échapper au contrôle de ses parents, en leur mentant, en inventant des activités qui lui permettaient de faire ce qu'elle voulait. Elle allait aussi étudier chez Sœur Marie quand elle était à l'école secondaire : « c'était ma deuxième mère et elle me considérait comme sa fille ».

La découverte des Belges commença avec l'école secondaire, puis avec l'école supérieure et l'université. Elle y a trouvé autant la culture populaire que la « grande culture » de la bourgeoisie : deux mondes différents du sien. « Différents, dit-elle, mais pas vécus comme supérieurs au mien. » Elle assure n'avoir jamais eu de complexes à ce propos et n'avoir jamais été directement victime de xénophobie : « bien sûr, des propos négatifs de certains Belges sur les immigrés italiens me parvenaient, mais ils ne m'atteignaient pas, parce que j'étais entourée de jeunes Italiens de seconde génération (comme moi) et que les Belges, ceux que mes parents fréquentaient, appréciaient énormément notre famille ».

Une professeure de l'école secondaire semble avoir été décisive pour ce qui concerne son goût pour les langues. À l'école primaire, Giovanna travaillait peu : « je n'avais jamais étudié » ; « je ne savais pas ce que voulait dire le mot échec ». D'où des difficultés à l'école secondaire : après deux années pénibles, avec une enseignante qui l'humiliait pour sa méconnaissance du français, elle eut la chance d'en rencontrer une autre qui valorisait sa capacité créatrice :

elle a perçu mon côté poète et l'a beaucoup valorisé. Elle faisait émerger de mes phrases maladroites toute cette imagination qui était mienne et qui avait du mal à s'exprimer dans les codes scolaires. Pour la première fois dans ma vie, un professeur s'intéressait à la langue française que j'employais pour dire mon vécu, mes rêves... Elle parlait de ce j'avais de positif et m'indiquait la voie à suivre pour mieux dire, pour mieux écrire.

Cette enseignante a su lui donner le goût de « raconter des histoires ».

Son ami Daniel, qui avait sept ans de plus qu'elle, était militant du parti communiste ; elle l'a rencontré en faisant un stage, pour ses études d'assistante sociale, dans un quartier défavorisé de Charleroi. Il l'a beaucoup aidée à découvrir le monde : le marxisme, la non-violence et... Brassens ! Et, si j'ai bien compris, d'autres choses plus délectables encore, auxquelles elle n'a fait que des allusions discrètes !

Elle rencontra, plus tard, un autre conseiller, un frère dominicain, qu'elle connut à la maison communautaire où elle vécut après avoir quitté sa famille : « il consacrait énormément de temps à m'écouter avec attention, il m'éclairait sur les choix à prendre. Jamais il ne décidait à ma place, mais il m'appuyait dans mes décisions de façon inconditionnelle... C'est lui qui m'a aidée à prendre conscience des conséquences de mes actes ; il a été une sorte de maître. Quinze ans plus tard, j'ai eu envie de le remercier et je l'ai fait. »

Toutes ces personnes l'ont aidée à sortir des impasses du carcan familial.

Si je n'avais pas connu des adultes, autres que mes parents, qui m'ont structurée, qui ont fait éclore mes potentialités créatrices, je ne sais pas ce que je serais devenue... Sans leur appui, je serais peut-être tombée dans la délinquance : il en faut si peu pour basculer... Le hasard a fait que ce furent des opportunités saines.

Elle insiste beaucoup sur le fait que, souvent, les personnes significatives qu'elle a connues appartenaient à d'autres cultures : « cela m'a ouvert l'esprit sur des mondes multiples.

Son mari, M..., par son calme, sa solidité, son respect et son amour pour elle, lui apporta une stabilité dont elle avait bien besoin. Avec lui, elle se réalisa comme mère de leurs trois enfants. Et, même si elle n'aime pas le mot, avec eux, elle se rangea, s'installa dans la vie adulte. Il est intéressant de remarquer que c'est seulement après cette « installation » qu'elle commença à écrire des pièces de théâtre – la première fut écrite en 1985, après son mariage. Avant cela, dit-elle, « je suivais des cours du soir pour devenir comédienne. Mais je n'ai jamais fait partie d'une troupe professionnelle. J'ai toujours gardé mon travail dans le secteur non marchand. J'investissais beaucoup dans les relations amicales et amoureuses ; je sortais beaucoup. Je ne me posais pas trop de questions. »

2. DE LA PRATIQUE DES RELATIONS SOCIALES AUX ATTENTES RELATIONNELLES

2.1 Attente de reconnaissance sociale

Entre deux mondes. Comme c'est toujours le cas chez les enfants d'immigrés, les attentes de reconnaissance de Giovanna portent la marque d'une tension entre deux milieux sociaux et culturels. Elle fut relativement bien protégée de cette tension durant son enfance en milieu italien, mais, dès qu'elle entra à l'école secondaire, le choc avec la culture belge francophone se produisit. Dès la première année, il n'y avait plus que deux Italiennes sur les vingt-cinq élèves de sa classe. Elle dit n'avoir pas été victime de mépris de la part de ses compagnes de classe, mais elle explique cela par le fait que « nous portions des uniformes » : elle passait donc inaperçue. Elle souffrit pourtant de la comparaison avec les filles belges, surtout parce qu'elles étaient beaucoup plus libres qu'elle (elles pouvaient sortir, fréquenter les garçons, suivre les modes) et, même si cela lui semblait secondaire, elles vivaient dans un plus grand confort (elles avaient des livres, le téléphone, la télévision, elles voyageaient). Et surtout, elles avaient une chambre personnelle : « moi, je n'avais même pas un endroit fixe où déposer mes affaires, je faisais mes devoirs sur la table de la cuisine, dans le bruit de conversation des visiteurs, qui me distraient sans cesse ».

La rencontre avec les enseignants vint renforcer encore la tension, en bien comme en mal. Elle fut parfois stigmatisée à cause de sa méconnaissance de la langue française : un signe clair de son inadaptation au milieu francophone ! C'est sans doute pour cette raison qu'elle est si reconnaissante envers cette enseignante qui sut la valoriser pour son style littéraire et son imagination poétique : « elle avait reconnu que j'étais poète ». L'enseignement secondaire éveilla en elle le désir d'aller à l'université. Ce désir était, au moins en partie, contrarié par sa condition sociale et par la culture de sa famille et de son milieu. Elle s'oppose cependant à ce qu'on interprète son envie de quitter son milieu d'origine comme un désir d'ascension sociale. « Non, je ne voulais pas grimper, mais j'avais un puissant désir d'aller vers ce que j'aimais faire : écrire. »

À toutes ces occasions d'ouverture sur le monde, qui s'offraient à elle, ses parents opposèrent leur résistance, leur méfiance, leur refus. Ainsi, coincée entre deux mondes, elle a toujours voulu se faire reconnaître par

les deux à la fois, tout en cherchant, avec un grand réalisme, à entrer en relation avec des personnes, d'où qu'elles viennent, susceptibles de l'aider à se réaliser. C'est ce principe qui, me semble-t-il, l'a guidée.

Être une bonne fille. Après «douze ans de bonheur, tout le reste à le payer!» «J'ai vraiment vécu une adolescence d'enfer.» «Quand j'étais enfant, je chantais, je faisais du théâtre, du vélo, de la natation... Mais le statut de jeune fille m'a interdit toutes ces activités.» L'éducation traditionnelle italienne reprenait ses droits, mais sur une jeune fille qui vivait en Belgique. «À treize, quatorze ans, je voyais les autres bouger, sortir, alors que je devais rester à la maison, je ne pouvais même pas faire partie d'un mouvement de jeunesse, je ne pouvais m'inscrire ni aux cours de danse ou de théâtre, ni à l'académie de musique. Je ne pouvais même pas me balader en vélo.»

Difficile, dans ces conditions, de rester la «bonne fille» qu'elle avait été. Pourtant sa révolte produisait en elle une grande souffrance : elle aimait ses parents et aurait voulu ne pas les décevoir, ne pas leur faire de la peine. Ce qu'elle ressentait, dit-elle, n'était pas de la culpabilité, car elle s'estimait en droit de se révolter et ne le regrettait pas. Elle souffrit encore de ce relatif déni de reconnaissance quand, à vingt et un ans exactement, elle quitta le domicile familial pour s'en aller vivre seule : son père appela la police pour l'empêcher de partir. C'était bien son droit pourtant, mais, on a beau être dans son droit, on souffre tout de même. Elle se rappelle, avec émotion, de l'effort que sa mère a dû faire pour renouer le contact avec elle, pour prendre le train et venir la voir chez elle, à Bruxelles. Elle se souvient aussi de n'avoir pas voulu faire à ses parents le plaisir de se marier à l'église : «s'il y a bien une chose que je regrette dans ma vie, c'est d'avoir refusé ce plaisir à mes parents, plaisir qui par ailleurs ne m'aurait rien coûté ; mais mon futur mari s'y était opposé».

Et, bien plus tard, quand ses parents eurent besoin de leur fille unique, elle souffrit encore – et là, dit-elle, «c'était, et c'est encore de la culpabilité» – d'avoir mis sa mère dans un home, plutôt que de continuer à la garder chez elle.

Être une bonne francophile. Plusieurs conduites de Giovanna permettent d'affirmer qu'elle a cherché, depuis son adolescence, à devenir et se faire reconnaître comme une personne de culture française, une francophone. Elle précise : «et non une Belge ; d'ailleurs, c'est quoi, un Belge ? J'aurais préféré voir mes parents émigrer en France, à Paris.» Bien sûr,

pour devenir francophone, Giovanna dut prendre ses distances d'avec sa socialisation et les gardiens de sa culture d'origine, ses parents et sa famille élargie, sans pour autant les renier ni les trahir.

Dans sa conduite, de nombreux indices confirment cette volonté de distanciation. Ainsi, à l'école où elle fit les trois dernières années des humanités, elle alla jusqu'à changer de prénom : « je suis Giovanna mais on m'appelle Jeanne ». Pour éviter les ennuis, dit-elle « me fondre dans la masse » : « m'appeler Jeanne était un soulagement parce qu'enfin, les gens n'estropiaient plus mon prénom² ». Elle était fatiguée d'avoir toujours à expliquer qui elle était, d'où elle venait : « je ne supportais plus le regard des autres sur moi ». Bien sûr, ses parents ne savaient pas qu'elle se faisait appeler Jeanne. Plus tard encore, à l'école sociale, puis à l'université, elle se montrait toujours très énervée quand on l'interrogeait sur son identité italienne.

J'étais toujours mal à l'aise et très fâchée lorsque je devais donner des explications sur mes origines. Je résolvais le problème en disant : « je m'appelle Josiane et je suis coiffeuse » ou « je m'appelle Martine et je travaille à Carrefour ». Cela me dérangeait superbement de devoir répondre à des questions que j'estimais trop indiscretes. Je mentais donc. À l'université, rares sont ceux qui savaient vraiment qui j'étais. [...]

Je ressentais leurs questions comme des intrusions dans ma vie. Il suffisait que je dise mon prénom pour voir poindre la sempiternelle liste de questions du genre : « Tu es née ici ou là-bas ? » « Depuis combien de temps vis-tu en Belgique ? » « Tes parents sont ici ? » Etc. [...]

J'ai vite compris que la plupart du temps, les gens ne voulaient pas me connaître, mais satisfaire un voyeurisme exotique. Je trouvais leur approche indécente, vulgaire. Posait-on les mêmes questions à une fille qui s'appelait Brigitte ou Christine ? On avait juste envie de me classer, de me ranger dans un tiroir avec une étiquette : immigrée italienne, seconde génération, sans doute de père mineur !

Encore aujourd'hui, elle fait tout ce qu'elle peut pour que ses écrits – notamment son roman sur la vie des immigrés italiens en Belgique – ne soient pas classés dans « la rital-littérature ». « Je n'ai pas envie d'entrer dans leur classification », dit-elle ; mais la raison de cela est fort claire : elle ne veut pas qu'on la réduise à une seule de ses identités, qu'on la

2. Il est sans doute utile de signaler ici que, dans son apparence, rien (ni son « ramage », ni son « plumage » !) ne dénote à l'évidence que Giovanna ne soit pas belge ou française, sauf son prénom et, bien sûr, son nom de famille.

prenne uniquement pour une fille d'une famille d'immigrés italiens mineurs.

Autre indice de sa distanciation par rapport à son milieu d'origine, Giovanna n'y a conservé aucun ami, aucune amie : «j'ai trois amies de cœur, trois sœurs : l'une est maghrébine, les deux autres sont belges et je les ai connues à Charleroi». «Mais des amis italiens...? [elle réfléchit bien] : non!»

Bien sûr cette volonté de francisation lui causait un grand malaise, surtout vis-à-vis de ses parents. Quand, bien plus tard, elle écrira des pièces de théâtre, elle ne les invitera pas à voir les représentations («mes parents n'ont vu aucune de mes pièces») et elle n'a pas offert son roman sur l'immigration à sa famille en Italie : «ils l'ont découvert par hasard, par des comptes rendus, sur Internet». Ainsi, son désir de s'intégrer à la culture francophone se heurtait à sa crainte de perdre la reconnaissance de son milieu italien : elle voulait les deux, elle ne voulait ni renier, ni trahir ; donc, dit-elle, «il fallait ruser»!

Être reconnue comme artiste? «La reconnaissance publique m'a toujours fait problème. Non que je ne la souhaite pas, car si je produis des textes, c'est naturellement pour qu'ils soient lus ou écoutés. Mais, comme le dit si justement Brassens, je trouve que "les trompettes de la renommée sont bien mal embouchées".» Aimerait-elle, pourtant, devenir célèbre? «Oui, mais je ne veux pas payer un prix excessif : je ne veux pas faire n'importe quelle concession, ni me soumettre à une mode ou une autorité quelconque.» Est-elle sensible aux critiques? «Oui, si elles viennent de gens que j'admire ; oui, si elles peuvent m'aider à m'améliorer. Sinon, je les oublie très vite.» Mais... lui font-elles mal? «Oui, quand ce sont des gens qui comptent pour moi et si je les trouve injustifiées, mais c'est très rare.» «Pour ce qui concerne les femmes et les hommes, artistes ou chercheurs, que j'aime et que j'admire, je suis heureuse qu'ils soient parvenus à se faire connaître et je salue très sincèrement leur succès.» Pas jalouse, donc?

Je suis parfois envieuse des conditions objectives qui facilitent la création de certains artistes ou chercheurs : certaines femmes disposent d'une aisance financière garantie! Ce sentiment m'envahit surtout dans les moments de fatigue, face aux multiples tâches et devoirs que je dois assumer. L'acte de création ne requiert pas seulement du talent ou de l'imagination, il exige beaucoup de travail, donc du temps.

Être une bonne professionnelle. À moins de «payer le prix», on ne gagne pas sa vie en écrivant des pièces de théâtre et des livres, de la poésie et des chansons. Giovanna a donc un vrai métier, avec lequel elle gagne de l'argent pour contribuer aux besoins de ménage et être autonome. «J'ai eu la chance de travailler dans un secteur que j'aime : le secteur du non-marchand. Malheureusement, c'est un secteur extrêmement fragilisé depuis plus de dix ans.» Travaille-t-elle seulement pour des raisons alimentaires ? Son métier lui paraît-il secondaire ?

Il y a eu une période de ma vie où ce n'était pas secondaire : j'apprenais et je produisais beaucoup de choses, j'avais des retours assez positifs... Mais, aujourd'hui, je me dis que si j'avais la possibilité de ne plus aller travailler, je lâcherais mon boulot. [...]

D'ailleurs, je prends de plus en plus de distance par rapport à l'engagement social, à la solidarité.

On le voit bien, l'attente de reconnaissance sociale est importante pour Giovanna, car elle a grand besoin d'être approuvée, d'être aimée. Mais, pour obtenir cette reconnaissance, elle a dû faire, tout au long de sa vie, beaucoup de concessions, principalement à ses parents (se marier, ne pas tomber enceinte avant ses noces, avoir des enfants du même père, s'occuper de ses parents à la fin de leur vie) et à sa famille actuelle (vivre à la campagne comme le veut son mari, dans une grande maison, partager avec lui les tâches ménagères, garder son emploi pour contribuer aux frais du ménage). Toutes ces concessions limitent le temps dont elle dispose pour se consacrer à ce qu'elle considère comme vraiment important pour son épanouissement personnel.

2.2 Attente d'épanouissement personnel

«Le secret de mon énergie, c'est la passion. De la passion naît une force extraordinaire. Et l'énergie engendre l'énergie.»

Les projets d'épanouissement personnel de Giovanna se sont d'abord heurtés, plus ou moins selon les cas, à l'opposition de son milieu et surtout de ses parents. Elle n'a été quelque peu soulagée de cet «enfer» que vers dix-sept ans, quand elle entra dans l'enseignement supérieur. Elle a dû attendre sa majorité (vingt et un ans) pour avoir le droit quitter sa famille ; mais elle n'a pas attendu un jour de plus : «le jour de mon anniversaire, j'étais partie !» Or, curieusement, une fois indépendante, elle n'en profite pas tout de suite pour commencer à s'autoréaliser comme

créatrice, ni comme femme engagée et solidaire : elle travaille, elle a des amis et des amants. Elle devint bien une femme libérée, mais pour elle-même, pour son plaisir. Un peu plus tard, une fois mariée, elle commença à écrire des pièces de théâtre et même à les produire, les mettre en scène et y tenir des rôles.

Être une femme libre. Il faut se demander pourquoi elle insiste tellement sur son identité de femme. «J'aurais pu prendre d'autres orientations professionnelles, mais je crois que le combat des femmes aurait été présent, quoi que je fasse. Aux questions posées sur mon identité, je réponds que je suis d'abord une femme, ensuite, que je suis aussi autre chose.» On peut, bien sûr, se contenter de son explication : ses parents auraient voulu qu'elle se conforme à un rôle féminin traditionnel et elle était confrontée à d'autres filles et garçons qui étaient, en général, beaucoup plus libres qu'elle. Il y avait un gros décalage entre l'idée de la jeune fille qu'elle aurait voulu être et sa réalité vécue. Elle se souvient qu'à l'âge de dix ans, elle a soudain pris conscience qu'elle était une fille, en entendant les quolibets grossiers et les injures que les garçons proféraient à son endroit. «Soudain, ma perception du monde s'est sexuée. Il y avait deux mondes, différents, mais inégaux : les filles étaient méprisées, soupçonnées, surveillées par des mâles, et confinées dans des études professionnelles et des tâches ménagères ! Pourquoi cette injustice ? »

Être femme semble impliquer, pour elle, au moins quatre choses : être séduisante (se plaire et plaire aux hommes, «et aux femmes», ajoute-t-elle), être féministe (combattre la domination masculine au nom du droit des femmes à l'égalité et à l'identité) et être mère : «je n'aurais pas pu concevoir ma vie sans la maternité»; être épouse également mais cela lui paraît plutôt secondaire.

Féminité. Depuis l'âge de quatorze ans jusqu'à ce qu'elle ait quitté sa famille, elle n'a connu que des amours clandestines. Même si elle s'auto-contrôlait («je n'avais jamais de relations sexuelles complètes»), elle avait peur — une peur qu'elle décrit comme effroyable — de se faire attraper par son père et de tomber enceinte (elle n'a pris la pilule qu'après avoir quitté ses parents). Elle avait pourtant un grand désir de faire reconnaître sa féminité, de «jouer au jeu» de la séduction : «je n'ai jamais été célibataire, j'avais toujours, comme on dit, quelqu'un!» Elle aimait faire semblant d'avoir une longue expérience de l'amour, surtout pour épater ses amies. «J'avais un copain, parfois deux, parfois plus, et je m'arrangeais pour ne pas me faire prendre en flagrant délit. Cela ne

m'empêchait pas de sortir avec mes amies et d'aller danser, et d'en rencontrer d'autres. Et je ne permettais à aucun d'avoir du pouvoir sur moi : je fais ce que je veux, tu fais ce que tu veux.» En réalité, c'était surtout elle qui faisait ce qu'elle voulait car : «malheur à lui si j'apprenais qu'il me trompait : j'étais d'une mauvaise foi crasse !» «Je ne voulais appartenir qu'à moi-même, c'était une nécessité comme boire et manger. Il ne s'agit pas d'une volonté rationnelle, lorsque ma liberté intérieure est atteinte, c'est physiquement que j'étouffe.»

Féminisme. Son féminisme, comme il se doit, consiste à ne supporter aucune domination masculine : ni de son père, ni des hommes qu'elle a connus, ni non plus de son mari. Elle pense qu'à cet égard «les pires ennemies des femmes, ce sont les femmes elles-mêmes». C'est pourquoi elle est favorable à la politique des quotas, mais avec des réserves cependant : «ce n'est pas qu'une question d'égalité numérique, c'est une question de pouvoir, d'influence sur le devenir des sociétés. Et cela, les quotas ne suffisent pas à le garantir».

En quoi a consisté son engagement dans la cause féministe ? Sur le plan professionnel, elle a travaillé avec des organisations de femmes ; en famille, elle prône les valeurs d'égalité entre les sexes auprès de ses enfants ; avec son mari, elle veille à une juste répartition des tâches ménagères («ça, c'est plus compliqué !») ; enfin, sur le plan artistique, tout ce qu'elle a écrit concerne les femmes.

Maternité. «J'ai toujours rêvé d'avoir des enfants. C'était un désir puissant. Je n'aurais pas pu imaginer ma vie sans enfants. Sans mari, oui..., enfin, je crois !» Être mère était donc, pour elle, un projet fondamental d'épanouissement personnel. «La concession que j'ai faite à mes parents, c'est de me marier, de fonder une famille, de ne pas être enceinte avant d'être mariée, d'avoir des enfants du même père... Là, je ne voulais pas les insulter : ils en auraient été trop malheureux.»

Conjugalité. Elle souligne volontiers les qualités de M..., son mari, et, surtout, son indéfectible respect pour son désir d'épanouissement personnel. «Quand je suis fatiguée d'essayer de concilier tous mes rôles, je m'en vais pendant quelques jours, dans un monastère, pour achever d'écrire une pièce, ou pour me reposer.» Son mari comprend et il assure :

M... est très, très compréhensif et tolérant. [...] Chaque fois que je me plains, il trouve une solution. Que pourrais-je désirer de plus ? Parfois je me demande si la situation que je vis avec lui n'est pas une reproduc-

tion, en beaucoup mieux, de la situation sécuritaire affective que j'avais chez mes parents. [...] Comment pourrais-je quitter un homme qui résout tous mes problèmes ?

Comme je trouve à ces propos des accents quelque peu utilitariste, je lui demande si elle s'est mariée par amour.

Je pense, étant donné les conditions dans lesquelles je vivais entre vingt et un et vingt-sept ans, qu'avoir un mari et des enfants a constitué une solution plutôt rationnelle. [...] Dans la conjoncture objective qui était la mienne, j'ai choisi ce qui était le plus efficace pour mener à bien une série de choses que je voulais faire, ce qui me permettait d'être ce que je voulais être. [...] Je pense que le fait de m'être mariée et d'avoir des enfants m'a certainement rassurée affectivement. Je pouvais donc concrétiser mes autres projets notamment dans le domaine artistique. Cependant, avec le temps, les concessions familiales et affectives commencent à peser. J'en aperçois de plus en plus les limites.

Mais... et l'amour ? « Le mariage et l'amour sont deux choses très différentes : me marier, c'était choisir le père de ses enfants, quelqu'un qui (et que) va accepter ma famille, et avec qui je pouvais tenir dans la durée. » « C'est pourquoi ma décision peut paraître si rationnelle : j'ai choisi un mari, pas un amant de plus. » Même si « je n'étais pas amoureuse de lui au début, je le suis devenue après : l'amour s'est renforcé plus tard, peu à peu je me suis attachée, mais d'une autre manière qu'avec ceux que j'avais connus avant ; je n'ai pas flashé tout de suite, il m'a conquise par ses qualités ». Et elle conclut : « c'est un homme que j'aime profondément ».

Il faut ajouter que M... est, lui aussi, très indépendant dans la conduite de sa vie : « il voyage beaucoup pour son boulot », « il voulait vivre à la campagne et c'est pourquoi nous avons acheté cette immense maison avec un grand jardin ». Et Giovanna respecte cette volonté d'indépendance de son mari : les concessions sont réciproques. « Et puis, c'est un homme que j'admire, que je continue d'admirer tout le temps. Et ça, c'est fondamental. C'est quelqu'un qui sort vraiment de l'ordinaire : pur, bon, intelligent, toujours de bonne humeur, et surtout, tolérant. »

Être artiste. Depuis l'enfance, Giovanna a fait preuve d'un goût exceptionnel pour le jeu théâtral, pour l'écriture, pour la parole. Elle a su très tôt pourquoi elle était faite, quelle était sa vocation. Et puisque sa professeure de français avait reconnu ses dons pour la poésie, le chant et la musique, elle voulut développer tout cela, et y parvint effectivement.

Cependant, avant d'entreprendre des projets artistiques, il semble bien qu'elle ait eu besoin, après son départ du foyer familial, d'une période de préparation et de recherche : elle devait gérer sa vie indépendante, faire des études, gagner de l'argent, se faire des amis ; elle découvrirait les hommes et le monde, tout en se préparant à faire du théâtre. Elle a attendu de retrouver d'abord une sécurité affective suffisante :

c'est vrai que le fait de m'être stabilisée, avec un homme compréhensif, qui a respecté profondément mon indépendance, a sans doute créé une sécurité intérieure que je n'avais pas auparavant. [...]

Finalement les choses sont devenues plus simples quand j'ai eu une relation affective durable, des enfants, un consensus avec mes parents, une profession régulière : cela m'a permis de pouvoir envisager des projets artistiques. [...]

Je ne me souviens pas d'avoir désiré cette stabilité affective, mais, en y repensant maintenant, je crois qu'elle m'a été favorable.

Il reste, cependant, qu'il est plus difficile d'être créatrice quand on est femme, « parce qu'on est toujours piégée par des modèles culturels dominants qui sont, qu'on le veuille ou non, masculins ». Et c'est plus difficile encore quand on veut être dramaturge, « à cause des conditions de production des pièces de théâtre » : « il faut souvent faire partie d'une famille théâtrale, sinon, tu peux laisser ta pièce dans un tiroir ». C'est plus facile d'écrire des livres que de créer une pièce : il faut beaucoup moins de moyens. Dès lors, peu de femmes s'y risquent, et il devient difficile, pour une femme, de se retrouver au théâtre dans les personnages féminins inventés par des hommes.

Être une intellectuelle. Giovanna entendait aussi se réaliser comme intellectuelle. Elle n'est pas douée pour les travaux manuels : « j'étais si maladroite que ma mère n'osait rien me demander de faire (de coudre, de tricoter, de faire le ménage) ; le seul domaine manuel pour lequel je reconnais avoir des capacités, c'est la cuisine ». « J'ai toujours été une intello : j'ai toujours aimé parler. » Elle suppose que son goût pour l'écriture vient de là. Elle finit par « faire » assistante sociale, comme un pis-aller, parce que c'était la seule manière pour elle d'accéder à l'enseignement supérieur, sans s'éloigner trop de Charleroi, de ses parents. Cependant, ces études-là, « ce n'était pas si mal que ça ». Depuis lors, sa curiosité intellectuelle reste constamment éveillée et s'investit sur de multiples objets.

Être solidaire.

Quand on est originaire d'un milieu modeste, être militant c'est plutôt un luxe. On en paie le prix tôt ou tard : le salaire, les conditions de travail, la pension de retraite. [...]

Quelle que soit la trajectoire que j'aurais pu choisir, je crois qu'elle aurait été traversée par mon souci de la justice, du soutien aux résistances à tous les modèles dominants, de l'égalité entre les hommes et les femmes.

Pourtant, elle n'a jamais été militante régulière d'un mouvement ou d'une organisation quelconque : ni avec les femmes, ni avec les exploités de quelque bord qu'ils soient. « Je n'aimais pas faire partie de groupes. Je me vivais plutôt comme une anarchiste. » — Mais... il existe des groupes d'anarchistes ! — « Oui mais ce sont des groupes et ils fonctionnent comme tels. » — Individualiste alors ? — « Oui, d'ailleurs on m'appelait l'indomptable : pas de concessions, pas de comptes à rendre ! »

Sa solidarité ne se résume pas, cependant, à des paroles, ni même à voter écologiste tous les quatre ans : elle a toujours travaillé dans le secteur non marchand, où elle est mal payée, elle vit plutôt modestement ; et ses pièces de théâtre sont très critiques de toutes les injustices sociales.

On le voit, se réaliser personnellement est, pour Giovanna, une activité complexe, qui l'oblige à concilier beaucoup de choses. Mais elle ne peut faire autrement : elle est portée à cela par un élan vital, qu'elle dit inné, qui la pousse à réaliser de « multiples Giovanna » (en même temps, mais sur la longue durée). Même si c'est toujours difficile, elle est satisfaite quand elle parvient, ce qui est le plus souvent le cas, à concilier tous ses rôles, à garder un équilibre satisfaisant, grâce à un grand effort de volonté, et à la compréhension de son mari et de ses enfants. Certaines circonstances, liées à ses autres attentes relationnelles, viennent cependant perturber cet équilibre et provoquer son insatisfaction parce qu'elles limitent le temps qu'elle peut consacrer à la création.

2.3 Attente de bien-être matériel

« Enfant, je me souviens pas d'avoir été privée de quoi que ce soit. » Il est vrai que « je ne désirais pas non plus des choses très coûteuses ». « Mais ce que je demandais, je l'obtenais et je n'ai pas souffert de cela,

sauf du manque d'un espace qui soit à moi seule.» Les jeunes filles belges, en effet, avaient plus de confort, et surtout, leur chambre à elles. Giovanna, elle, devait partager son lit avec sa tante, dans un espace ouvert, entre l'escalier et la chambre de ses parents.

Quand je me suis inscrite au degré supérieur des humanités (à quinze ans), j'ai découvert qu'avoir une chambre à soi était possible et j'ai supplié mes parents de me mettre à l'internat. Ils ont refusé. J'en ai pleuré durant une semaine entière. Celles qui y étaient avaient leur petite chambre : ce n'était que de toutes petites alcôves, mais c'était un luxe possible que de pouvoir se concentrer sans entendre crier, sans avoir à s'interrompre continuellement pour saluer les nombreuses personnes qui passaient prendre un verre, pour aider maman à préparer le repas ou courir acheter la boîte de concentré de tomate qui manquait. Voilà un luxe que je n'avais pas et que mes parents me refusaient. J'en ai été profondément peinée.

Si ce n'est plus l'espace qui lui manque aujourd'hui – elle en aurait plutôt trop! –, l'argent fait toujours problème : « Nous n'avons pas de marge de manœuvre, il faut assurer : pas question de lâcher mon boulot. » Et c'est une des raisons majeures pour lesquelles elle a du mal à concilier les facettes de son élan vital : elle travaille à temps plein dans la coopération au développement.

2.4 Attente de rassurance morale

« Quand j'étais petite, je voulais être prêtre. » « J'étais plutôt catholique, mais très animiste (comme les Italiens du sud), puis j'ai lâché tout cela et je suis devenue marxiste. Mais je continue à m'intéresser aux philosophies, aux religions : je suis restée profondément religieuse. » Elle se réfère souvent à l'astrologie : les étoiles, les signes du zodiaque reviennent souvent dans la conversation ! Même si elle le confesse avec un brin d'ironie, avec quelque distance, Giovanna croit plus à l'irrationnel qu'au rationnel. C'est pourquoi elle estime avoir trouvé dans l'astrologie, non pas une vérité, mais : « un outil pour travailler sur soi, qui est aussi valable que ceux que je peux trouver chez Freud ». Elle conserve d'ailleurs un contact occasionnel avec un astrologue. « J'ai puisé dans ses interprétations ce qui me convenait, à savoir qu'il y avait en moi plusieurs Giovanna, que celles-ci pouvaient entrer en contradiction entre elles et surtout qu'elles exigeaient chacune à leur tour leur “part du gâteau” »

– entendez, de son temps. Elle ne va pas, cependant, jusqu’à croire au déterminisme astral : « Je parlerais plutôt de forces, qui sont en moi et se contredisent, et qui parfois me déchirent. »

Comme je fais allusion à un « éthos judéo-chrétien », qu’elle aurait intériorisé, elle rejette l’idée avec humour :

Dans la région de mes parents (et je crois dans tout le Sud de l’Italie), le personnage central du ciel est la Vierge et non le Christ. J’ai pratiqué une religion où ce qui importait étaient les manifestations théâtrales : les processions somptueuses, les pèlerinages sous la chaleur, les bénédictions ostentatoires, les exorcismes spectaculaires, les prières collectives à voix forte, la séparation des personnes selon le sexe et l’âge et selon une chorégraphie rigoureuse, les chants *a cappella*, etc. Par mes parents, je connaissais moins bien la vie de Jésus que celle des Saints : en Italie, du fameux Padre Pio – et de ses stigmates naturellement – et en Belgique de saint Éloi, sainte Barbe, saint Hubert, sainte Rita, sainte Bernadette, la Vierge de Lourdes, saint Martin et j’en passe. [...]

Et quand je m’adresse au divin, je parle du « couple de là-haut » : Dieu et... sa femme !

Voilà un système de croyances, d’inspiration très religieuse, bien « bricolé » (humaniste, animiste et chrétien), qui peut servir pour donner du sens à sa conduite.

2.5 Attente d’emprise sociale

« Je n’ai pas de désir d’être le chef, d’avoir du pouvoir, de la puissance pour moi-même. Ou alors, c’est pour mettre le pouvoir au service des autres. »

Il est vrai qu’elle a passé sa jeunesse à se défendre contre l’emprise de ses parents, quand son désir de liberté vint se briser sur la discipline qui régnait à la maison. Puis elle a dû se libérer de celui des hommes dans ses relations affectives, jusqu’à ce qu’elle trouve un mari qui respecte son indépendance. Elle dut aussi se défaire des petits chefs dans les organisations politiques ou professionnelles : « J’ai fait partie de plusieurs groupes de gauche et d’extrême gauche, mais je n’y ai pas fait long feu. Je les trouvais trop intellos, trop peu concrets. Ils se prenaient très au sérieux, alors que j’avais la nette impression qu’ils parlaient pour s’aérer les dents. »

Interrogée sur sa propre domination sur les autres, elle s'en défend. Pourtant, elle reconnaît avoir une personnalité trop forte : « si la parole est à prendre, je la prends, et s'il faut gueuler, je gueule ! Mais je n'interdis à personne de m'interrompre, ou de gueuler aussi ! Je considère que les autres sont adultes et, si je suis dominante, ils n'ont qu'à me le dire, et ils n'ont qu'à se défendre. » J'objecte que cela ne fonctionne qu'avec ceux qui savent et qui osent l'affronter. Mais les autres ? « S'ils ont peur de moi, c'est leur problème. Moi, quand je ne suis pas contente, je le dis ; les autres n'ont qu'à faire la même chose. S'ils ne le font pas, s'ils aiment être dominés, ce n'est pas mon affaire. Moi, je n'ai pas de problème avec ça. » Ainsi, elle ne tolère aucune domination des autres sur elle : quand elle la sent, elle étouffe et elle se bat. Elle dit préférer la négociation, le contrat. Mais avec sa forte personnalité, volontaire et expressive, voire excessive, elle leur en impose.

2.6 Les sources de satisfaction et d'insatisfaction

Il résulte de tout cela que, par souci de reconnaissance sociale et de bien-être matériel, Giovanna a dû faire de nombreuses concessions, accepter des compromis, qu'elle assume, le plus souvent, d'une manière assez satisfaisante. Cependant, il lui est souvent difficile et coûteux de concilier les multiples Giovanna qu'elle porte en elle. En effet, celles qui sont prioritaires dans son esprit – la Giovanna créatrice, dramaturge, poète, mais aussi intellectuelle – sont justement celles qu'elle peut et doit sacrifier pour satisfaire les deux autres – la mère, l'épouse, la professionnelle. Et certaines circonstances – « le moindre grain de sable ! » – rendent parfois la conciliation presque impossible : des besoins inattendus de ses enfants, des emplois précaires et mal payés, le manque de marge de manœuvre financière, des tâches ménagères trop exigeantes dans une maison trop grande, sa mère malade qu'elle prend chez elle, bref, tout cela réduit le temps qu'elle peut consacrer à écrire, à lire, à méditer, à cultiver son esprit. Alors, elle ressent dans son corps un malaise si intense qu'elle se sent étouffer, qu'elle craint de « disjoncter », de « péter les plombs » !

3. DES ATTENTES RELATIONNELLES AUX TENSIONS EXISTENTIELLES

3.1 Les sphères de l'identité et leurs tensions internes

3.1.1 *Identité désirée*

Son astrologue aurait découvert en elle trois identités qui forment sa personnalité : « la Giovanna baroque, créative, artiste, dramatique, sorcière, médium, excessive en toute chose, mais simultanément libertine et séductrice ; la Giovanna altruiste, qui aime transmettre, défendre les autres mais aussi rusée et fourbe et capable de prêcher la pluie dans le désert ; enfin, la Giovanna mère nourricière et soignante, et proche des femmes ». Mais ce n'est pas tout : « il y a encore en moi d'autres Giovanna : l'intellectuelle, qui aime faire de la recherche, s'offrir le plaisir d'occuper son esprit avec des choses abstraites, en jouant avec des concepts ; la religieuse, qui a besoin de méditation, qui fait du yoga et du tai-chi, qui développe sa spiritualité ; la ludique qui ne songe qu'à s'amuser ». Elle serait donc habitée par plusieurs forces³ (plus fortes qu'elle, évidemment), qui la poussent à réaliser tout cela. Entre toutes ces identités, elle estime ne pas pouvoir choisir car elle croit être tout cela de naissance, par influence astrale. « Malheureusement, je n'ai pas qu'une seule tendance : je dois assumer toutes ces Giovanna. »

J'ai longtemps cru que la clé de l'interprétation de la conduite de Giovanna était son obstination à vouloir à tout prix trouver le temps d'être dramaturge. Je pensais que, si elle n'avait pas eu ce désir, elle aurait pu, comme des millions d'autres femmes, concilier ses rôles d'épouse et de mère avec son activité professionnelle, tout en gardant l'esprit ouvert sur le monde. Je me suis même demandé si, en se rajoutant constamment des activités (yoga, tai-chi, anglais, méditation...), elle ne sabotait pas elle-même son désir de se réaliser comme artiste, et je commençais à me demander pourquoi. Mais elle est encore « plus compliquée que ça » ! Elle estime qu'entre tout ce qu'elle veut être et faire – surtout entre les dimensions artistique, intellectuelle et spirituelle –, il y a un fil conducteur, un rapport de fécondation réciproque, qui est justement ce qu'elle cherche. Ce fil conducteur serait sa volonté de création :

3. Qui correspondent évidemment à des personnages mythiques, dont elle a préféré taire les noms (révélés par « son astrologue »).

d'œuvres d'art, de concepts, de liens affectifs, religieux, solidaires, ludiques, conviviaux... Dès lors, évidemment, elle ne peut pas choisir – pas même d'être seulement dramaturge, ou poète, ou chanteuse – puisque, ce qui l'épanouit pleinement (son identité désirée), c'est de sentir les rapports entre tout ce qu'elle fait : il faut donc que, contre vents et marées, elle s'obstine à vouloir toucher à tout, dans la durée, et donc, de tout concilier⁴.

Quand l'occasion se présente de faire quelque chose qui me plaît, je le fais. Et je suis contente de l'avoir fait. Mais je ne veux me limiter à aucune de ces activités. [...]

Ce qui est important, c'est de mener à bien des projets concrets, avec lesquels on peut se réaliser à un moment donné : tantôt c'est le théâtre, tantôt la chanson, ou bien, comme c'est le cas maintenant, depuis la mort de mes parents, un temps d'intériorisation, de méditation, de spiritualité, etc.

Et Giovanna est sans doute plus compliquée encore, car, outre les projets multiples qu'elle révèle spontanément (situés en Z1 et Z2), son identité désirée contient aussi de nombreux désirs refoulés ou inhibés (Z6 et Z7), que nous devons tenter d'identifier, et qui s'éveillent justement lorsque des circonstances contraires viennent mettre en question sa capacité de tout articuler.

3.1.2 *Identité assignée*

Giovanna a fait des concessions et pris des engagements qu'elle se doit maintenant d'honorer (Z1 et Z3). Cependant, ces concessions lui permettent aussi de réaliser l'une ou l'autre facette de sa personnalité complexe : garder un emploi qui paie mal et est précaire, mais qui répond en partie aux attentes de la Giovanna solidaire ; s'occuper de son foyer, qui lui prend beaucoup de temps et, dans certaines circonstances (grande maison, problèmes de ses enfants, maladie de sa mère), l'empêche

4. La comparaison est sans doute flatteuse pour elle, mais Giovanna me fait penser à Jacques Brel. Il s'est arrêté de chanter en public, dit-il, quand il a senti qu'il «faisait du Brel!», autrement dit, qu'il tirait tous les soirs les mêmes ficelles d'un métier qu'il maîtrisait, mais qu'il ne créait plus. Il a fait alors du cinéma, comme acteur et metteur en scène, puis de la comédie musicale ; mais il s'est aussi retiré du monde, pour vivre sur une île et se mettre au service des gens. Hélas, il est mort trop jeune pour nous donner tout ce qu'il gardait encore en réserve. Remarquons cependant que le grand Jacques était un homme, et qu'il avait au moins deux garanties : une femme pour élever ses filles, et des parents bourgeois comme filet de sécurité. Il est plus facile, dans ces conditions d'«aller jusqu'au bout de ses rêves».

d'écrire, de lire, de créer, mais qui répond aussi en partie à ses attentes de mère. On trouve aussi, dans cette sphère, les attentes des autres auxquelles elle n'a pas voulu ou pas su répondre (Z5 et Z7) : une partie importante des attentes de ses parents, et aujourd'hui, sans doute, de son mari et de ses enfants, et ses propres inhibitions, dont nous reparlerons.

3.1.3 *Identité engagée*

En voulant concilier tout ce qu'elle veut faire avec tout ce qu'elle doit faire, elle fait ce qu'elle peut. Mais elle s'est mise elle-même dans les «fers» qui l'ont toujours gênée, un peu ou beaucoup selon les circonstances. Elle s'efforce, elle se bat, elle ruse, elle s'arrange, elle négocie, elle fuit parfois. Ainsi, elle est devenue ce qu'un compromis acceptable avec les autres lui a permis d'être : les multiples Giovanna (Z1). Pourtant, ce qu'elle néglige, ce qu'elle ne fait que quand il lui reste un peu de temps et en mobilisant tout son courage, c'est précisément ce qui est le moins indispensable à son identité assignée et le plus essentiel à son identité désirée : écrire, lire, méditer, penser, en un mot, créer. «Je m'impose la discipline, comme le voulait Stendhal, d'écrire au moins vingt lignes par jour ; mais c'est dur à tenir.» Cette sphère contient aussi ce qu'elle est et fait contre ses désirs (Z3), contre les attentes des autres (Z2) et contre les deux à la fois (Z4), et que nous allons préciser maintenant.

3.2 Les tensions entre les sphères de l'identité

Déjà dans son adolescence, une tension centrale opposait son identité assignée à son identité désirée.

J'étais fort attachée à mes parents, je les adorais, je ne voulais pas leur faire de la peine, mais en même temps, j'avais la certitude que ma désobéissance m'était nécessaire, indispensable. [...]

Plus tard, je me suis dit : pourquoi est-ce que mes parents ne m'ont pas battue ? Au moins aurais-je pu claquer la porte. C'est ce dilemme qui était lourd à porter : être soi au détriment de ceux qu'on aime et qui vous aiment. C'est... insoluble !

Cette tension, si elle a évidemment changé de contenu, n'a pas changé de forme : après avoir eu de bons parents, qui lui assignaient une identité qu'elle avait du mal à refuser parce qu'elle ne voulait pas les contrarier, voici qu'elle s'est donnée maintenant une bonne famille, qui

lui assigne des rôles qu'elle ne peut pas rejeter davantage, parce que : «on ne quitte pas un homme pareil!» Elle pourrait d'ailleurs ajouter : «on ne délaisse pas des enfants pareils!» Ah! si seulement son mari la battait! Mais non! car ses rôles de mère et d'épouse sont la source principale de sa stabilité affective, sans laquelle elle ne pourrait sans doute pas être aussi créative. Si elle a quitté si difficilement «des parents pareils», si elle ne quitte pas «un homme pareil», c'est, certes, parce qu'elle les aime, mais c'est aussi parce qu'elle ne saurait se passer de la sécurité affective qu'ils lui offrent. Sans eux, sa liberté aurait sans doute un goût fort amer!

Or, cette tension l'épuise. Plus précisément, ce qui est épuisant n'est pas d'avoir à concilier les facettes de ses projets d'épanouissement personnel : au contraire, ce serait plutôt stimulant, et, comme elle le répète souvent, «l'énergie engendre l'énergie». Le problème, c'est que «je ne supporte pas d'être obligée de consacrer un temps précieux à des tâches dont j'ai horreur – comme le nettoyage par exemple –, même si leur résultat me réjouit». Et surtout,

ce qui m'épuisait, c'était le rapport avec mes parents, surtout pendant les dernières années de leur vie. Et maintenant qu'ils sont décédés, ce qui m'épuise, c'est le rapport avec mes enfants. Ces rapports-là sont nerveusement épuisants, à la fois parce qu'on ne peut pas ne pas s'en occuper et parce qu'on n'a pas de balises, on ne sait pas comment faire, on a peur de mal faire et des conséquences que cela pourrait avoir.

Gide a donc raison : «il faut n'aimer point pour disposer librement de soi»!

3.3 Les tensions entre les zones de l'identité

3.3.1 *Le noyau identitaire (Z1)*

Prise dans ce dilemme, Giovanna parvient cependant à «ratisser large», mais en imposant certaines limites, surtout à ses projets artistiques, intellectuels, spirituels et ludiques. «Le problème, quand tu as plusieurs passions, surtout quand elles t'apportent quelques succès, c'est que tu as du mal à choisir, à laisser tomber l'une pour en cultiver une autre. Donc tu avances plus doucement, par paliers et non en flèche.» «Je fais tout ce que je veux faire, mais à mon rythme, à mon niveau.» Cependant, «j'ai un besoin vital de trouver un médium artistique et

poétique pour exprimer ce que j'ai à exprimer : si je n'en avais pas, là, je pense que j'en mourrais. Si j'en suis privée trop longtemps, je me sens physiquement très mal ! »

Si elle trouve tout de même le temps d'écrire, de chanter, de jouer, de lire, de méditer..., c'est grâce à un *modus vivendi* avec sa famille : même si son mari et ses enfants acceptent relativement bien ses exigences minimales de liberté, celles-ci ont constamment besoin d'être renégociées, au gré des circonstances multiples de la vie quotidienne. Et si c'est pourtant difficile, c'est notamment parce qu'elle n'a guère de marge de manœuvre financière, qu'elle doit donc garder son emploi, d'autant plus qu'elle vient de passer à temps plein, alors qu'elle n'avait, jusqu'ici, qu'un emploi à mi-temps. « Quand les ressources sont rares, elles limitent les choix. » ; « si j'étais rentière, il me serait bien plus facile de tout combiner, mais c'est loin d'être le cas » ; « il faut toujours calculer » ; « quand je pense que certaines ne peuvent écrire qu'au bord du Nil ! » « Et j'ai encore de la chance d'avoir une bonne santé et de dormir peu. »

Bref, le noyau « anticyclonique » de son identité est constamment menacé par des remous dans ses zones périphériques. Ce noyau est le résultat d'un compromis avec elle-même et avec les autres. Un compromis durement établi, après mille conflits et négociations, et jamais définitivement acquis, mais jugé acceptable par les autres et par elle-même. « Je peux devenir une créatrice, à condition que je sois aussi une épouse et une mère honorable et une professionnelle qui gagne de l'argent. » Et si ce noyau identitaire est néanmoins solide, c'est parce qu'il s'appuie sur le fait qu'à certaines périodes de sa vie, elle a réussi à concilier, sans trop de mal et même avec succès, ses multiples Giovanna. En outre, elle a pu compter sur des parents qui s'aimaient et sur un milieu social solidaire : « ils m'ont vraiment aimée, et moi aussi, je les ai aimés ». Tout cela aurait créé en elle un noyau identitaire solide, un état de confiance inébranlable dans la vie et dans le monde. Quand ce noyau est conforté, elle a une bonne image d'elle-même ; quand, au contraire les zones périphériques se réveillent, elle a le sentiment d'être une incapable, d'en demander trop, d'être excessive. Ce noyau est donc comme l'œil du cyclone, entouré de menaces, qui peuvent engendrer des perturbations.

3.3.2 *Les pressions s'exerçant sur le noyau identitaire*

Les insoumissions (Z5). « Il y a un côté "sauvage" en moi que j'ai moi-même de la peine à dompter. J'y ai d'ailleurs renoncé. Je n'arrive pas à

garder mon sang-froid. Je m'en accommode du mieux que je peux.» Elle se soumet pourtant au *modus vivendi* qu'elle a trouvé avec son mari et ses enfants: même s'il est parfois source de conflits, on peut supposer qu'ils ne la voudraient pas différente de ce qu'elle est. Bien sûr elle n'a pas fait de sa vie ce qu'auraient voulu ses parents, ce qui a donné lieu à beaucoup de tensions, mais un compromis a résolu cette question: elle est parvenue à rétablir de bons rapports avec eux et, de toute façon, il est trop tard pour réparer les soucis qu'elle leur a causés. Pourtant, si elle ne se croit pas coupable d'avoir suivi sa voie — c'était bien son droit et la preuve est faite qu'elle a eu raison —, il n'en reste pas moins qu'elle n'est pas sûre de s'être bien conduite envers ses parents — sa mère surtout — pendant les dernières années de leur vie. «J'ai mis un an et trois mois avant de pouvoir toucher, sans pleurer, aux affaires de mon père, et je n'arrive toujours pas à déballer celles de ma mère. Et là, il s'agit bien de culpabilité. Je sais qu'elle m'accompagnera tout le reste de ma vie: je mourrai avec.» Les tensions semblent donc venir, au moins en partie, de Z5: elle se reproche amèrement d'avoir manqué de gratitude envers ses parents qui, malgré certains moments difficiles (à l'adolescence surtout) lui ont offert les bases solides de tout ce qu'elle est devenue.

Les désirs réprimés (Z6).

Je me demande parfois si ma volonté, mon entêtement, à mener des projets jusqu'au bout ne m'a pas rendue aveugle à des opportunités que m'offrait la vie, si les objectifs que je me donne ne constituent pas en fin de compte une sorte de défense de «me laisser aller» à mes pulsions fondamentales. Une évidence surgit en moi parfois, comme une foudre — qui éclaire et surprend —, celle d'être à la fois ce que je suis et tout le contraire. [...] Pour moi, les raisons réprimées viennent du contraire de l'être.

Mais ce serait quoi, «tout le contraire»? «Me laisser aller à être paresseuse, désordonnée, asociale, déraisonnable» sont les exemples qu'elle donne. Ne peut-on pas penser que ce pourrait être... bien pire? Débarrassée de tous ses «fers», elle serait sans doute célibataire, séductrice, libertine, rusée, fourbe, égoïste, opportuniste, agressive, excessive en toute chose, et elle ne nie même pas ses «pulsions assassines». Elle exprime bien cela dans ses chansons: par exemple, dans «Le prince charmant», où elle décrit les efforts infructueux d'une femme en quête d'un homme capable de la satisfaire; dans «Le blues érotique» ou «Le rock du corps et de la raison», où elle explique qu'elle ne parvient pas,

malgré ses efforts, à maîtriser les caprices de son corps. Bref – et puisqu'elle aime la mythologie et l'humour – elle serait un mélange de Vénus, de Diane et de Minerve, avec un zeste de Sirène ou d'Érinnye ; ou alors, une Antigone révoltée, anarchiste, jusqu'au-boutiste, irrécupérable, comme celle qu'elle met en scène dans l'une de ses pièces de théâtre ; ou encore, plus animale : une lionne indomptable, une femelle dominante. Bref, il y aurait donc bien une « Giovanna cachée », livrée à son véritable élan vital, et non aux formes légitimes vers lesquelles elle a réussi, non sans douleur reconnaît-elle, à la canaliser (les multiples Giovanna, exigeantes, sans doute, mais bien morales). Ces tendances ne sont pas complètement inconscientes, mais « quand je les sens venir, je coupe, et je passe à autre chose. J'absorbe comme une éponge : je prends sur moi, je m'occupe, je me distrais ; ou alors, je disjoncte ! » – Comment ? – « Je tombe malade, dépressives, hystérique... » – A-t-elle peur de la folie ? – « Je pense que l'équilibre est fragile. Je sais que mes contraires sont là et que, de toute façon, ces tendances vont apparaître. J'ai souvent peur de disjoncter. »

Toute la difficulté réside dans la subtile négociation entre mes multiples Giovanna et leurs contraires, qui leur sont intimement liés. C'est d'autant plus compliqué que je n'ai pas d'équilibre. Je ne suis pas une funambule : quand je m'engage dans un projet qui me passionne, je le fais à fond ; je n'ai pas de juste milieu ; l'équilibre ne se réalise que dans la durée. C'est une donnée que j'ai été contrainte d'accepter. Je me débrouille donc, à ma façon, avec ces vertiges, en occupant le temps et l'espace de manière à rester debout.

Une part importante de sa tension existentielle semble donc bien provenir de Z6.

Les inhibitions (Z7).

Ce ne sont pas tant les autres qui m'empêchent de faire ce que voudrais. C'est plutôt moi qui, en voulant tout concilier, me suis placée dans des situations qui m'empêchent aujourd'hui de réaliser la totalité de mes projets. J'ai bien intégré la leçon des miens : « Ne demande pas la lune si tu n'es pas capable de l'obtenir. » J'en ai également retenu une autre, celle de saint François d'Assise : « La volonté de changer ce qui peut l'être, le courage d'accepter ce qui ne peut l'être et la sagesse de discerner entre les deux. »

Il ne semble pas pourtant que Z7 soit responsable de beaucoup de tensions. Elle inhibe fort peu de choses : elle fait tout ce qu'elle veut faire

et que les autres lui permettent. Comme elle le dira plus loin : « je concilie, dans la durée, je fais une chose à la fois, en rusant, en négociant ».

Les déviances (Z2). Puisqu'il n'y a guère d'insoumission, il n'y a guère non plus de conduites déviantes, du moins plus depuis que ses parents ont bien dû, ou bien voulu, l'accepter telle qu'elle est. Il lui reste cependant ce sentiment coupable de n'avoir pas respecté les normes de sa culture rurale italienne d'origine, en particulier pour ce qui concerne sa conduite envers sa mère durant sa maladie. On imagine bien, en effet, que, pendant cette période, les soins qu'elle devait lui prodiguer l'épuisaient et limitaient le temps dont elle disposait pour réaliser ses multiples projets. Ce qui lui fait dire : « si j'avais gardé ma mère chez moi, elle serait encore vivante ».

Les soumissions contraintes (Z3). Puisqu'il y a beaucoup de désirs réprimés, il y a forcément une bonne dose de soumission contrainte : ce sont les tâches qui « l'épuisent », comme le ménage, s'occuper de ses parents, de ses enfants et, jusqu'à un certain point, garder un emploi rémunéré. Au prix d'un effort sur elle-même, elle reste sur les rails, et quand la pression devient trop forte, elle s'isole au monastère ou bien elle « laisse sortir de [son] corps tout ce qui doit en sortir ». Mais elle continue cependant à être épouse, mère, ménagère et travailleuse.

Les conduites d'autodestruction (Z4). Quand la tension est trop forte, elle s'adonne à certains excès, qui ont, ou peuvent avoir, un effet d'autodestruction. Elle fume : c'est la seule femme que je connaisse qui fume des cigarillos. « C'est ma béquille ; dès que je suis sous tension, j'en ai besoin. Je fume quand il m'arrive des malheurs, quand je suis très stressée : ça me calme ! » En outre, pour soulager le stress, elle épuise son corps :

Je laisse s'échapper de mon corps ce qui doit en sortir : je danse seule avec la musique à fond, je pique des sprints dans le quartier, je pousse des gueulantes dans les parkings déserts, je balance des mannes de linge sale dans le jardin par la fenêtre de l'étage, j'ai failli casser un ordinateur. Je pleure aussi avec beaucoup de force et de voix. Il arrive même que ces manifestations se produisent en public, ce qui est plus gênant pour les autres.

Et il arrive aussi qu'elle se dispute avec des gens qu'elle ne connaît pas, avec force théâtralisation.

On ne peut s'empêcher de relier ses conduites d'autodestruction, si bénignes soient-elles, à sa relation avec sa mère. Parler d'elle lui est très

pénible : « c'est quelque chose qui me poursuivra toujours : je sais que vais mourir avec ». Ainsi, elle est sujette à des maux de tête violents, qui ont commencé « le jour où, pour la première fois, ma mère a “perdu la tête” ». Ou encore :

avant de décider de placer maman en maison de repos, quand je ne savais pas quoi faire, quand j'étais en pleine hésitation, je me suis ouvert la jambe en me cognant brutalement le tibia contre une barre de fer. Après avoir pris la décision, chaque fois que j'étais envahie par la culpabilité, je regardais ma jambe et je me disais : « non, ce n'était pas possible de la garder chez moi, sinon, c'est moi qui serait morte ».

Le procédé est efficace : elle se punit d'abord de la « faute » qu'elle va commettre, puis elle se sert de sa souffrance pour trouver la force de la commettre et, ensuite, pour soulager sa culpabilité de l'avoir commise. « Ma jambe m'a aidée longtemps à me souvenir physiquement que ce n'était plus possible de garder ma mère chez moi. » Ne sont-ce pas là des exemples clairs de somatisation ? « Chez moi, ce serait plutôt de l'hystérie⁵. » En outre, on ne saurait attribuer au hasard le fait que sa mère se soit éteinte exactement le jour et à l'heure de sa naissance.

3.3.3 *Les formes de tensions existentielles*

La tension de marginalité ne fait plus problème depuis qu'elle a réussi à rétablir une relation acceptable avec ses parents. Quant à ceux de son milieu d'origine – son village dans les Abruzzes –, elle ne sait pas ce qu'ils pensent d'elle. Et, me semble-t-il, elle évite de leur faire savoir ce qu'elle est devenue, et d'y retourner quand elle craint leur désapprobation (comme, précisément, l'année où sa mère est décédée).

La tension principale provient de sa conformité à un compromis qu'elle juge insatisfaisant, mais qu'elle s'impose pourtant, parce qu'elle doit et parce qu'elle veut continuer à réaliser ses multiples Giovanna : elle ne peut, ni ne veut revenir en arrière sur ses engagements (envers ses enfants et son mari), d'autant plus qu'elle sait qu'elle en a besoin, pour sa propre stabilité affective ; elle ne peut se permettre de gagner moins (elle vient, au contraire, d'accepter un emploi à temps plein) et, bien entendu, elle ne peut abandonner ses activités de création (sinon elle meurt !). Donc, échec et mat, la « lionne indomptable » : qu'elle continue

5. L'*hystérie de conversion* se symbolise dans des symptômes corporels très divers, dont un exemple s'applique particulièrement bien à Giovanna : la crise émotionnelle avec théâtralisation (Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*).

à rugir au fond de sa cage! Chose curieuse: il me semble qu'elle est, maintenant plus que jamais, dans les meilleures conditions pour tout concilier: ses parents ne constituent plus une charge, ses enfants deviennent de plus en plus autonomes et elle vit avec le mari le plus tolérant qui se puisse imaginer. Cependant, selon elle, les choses ne vont pas mieux: «les grands enfants font les gros soucis». Et puis, elle a rajouté le yoga, le tai-chi, l'anglais, la méditation, les sciences religieuses... On peut donc penser qu'elle s'attendait à avoir plus de temps après le décès de ses parents et que la réalité l'a contrariée. C'est bien connu: quand les conditions objectives s'améliorent, on trouve les contraintes insupportables parce qu'on voudrait renégocier les compromis.

4. DES TENSIONS EXISTENTIELLES AUX LOGIQUES DU SUJET

Vouloir disposer de la liberté d'être une femme créatrice est, comme nous venons de le voir, à la fois la source de la relative solidité du noyau identitaire et la cause de toutes ses tensions existentielles. Si, par impossible, elle pouvait renoncer à ce projet, tout pourrait s'arranger: elle deviendrait une bonne petite-bourgeoise bien banale, qui s'occupe de son mari et de ses enfants et qui gagne sa vie comme assistante sociale ou sociologue, comme des millions d'autres femmes qui lisent des romans et regardent la télévision le soir: heu-reu-ses! Mais cette «tête de mule des Abruzzes» ne renoncera jamais! Alors? Il faut bien qu'elle gère la tension que son entêtement produit: qu'elle se construise un récit identitaire crédible et qu'elle développe sa capacité d'être sujet.

4.1 La construction d'un récit identitaire

Giovanna s'est dotée d'un récit identitaire bien construit, sans failles, en béton! Elle s'est beaucoup «prise pour objet d'étude». Il fallait bien qu'elle s'explique à elle-même – et, au besoin, à d'autres – les malaises qu'elle ressent dans son noyau identitaire, la peine qu'elle se donne à vouloir concilier toutes ses Giovanna (Z1), quand la «lionne» rugit dans sa cage (Z6), ou quand les autres en demandent trop, ou lui font comprendre qu'elle exagère (Z3).

4.1.1 *L'accommodation*

Pour s'accommoder de sa tension, elle recourt à plusieurs procédés classiques. D'abord, elle affirme que ce n'est pas de sa faute, qu'elle n'y

peut rien, que c'est plus fort qu'elle, qu'elle n'a pas le choix : elle est comme ça, c'est inné.

J'ignore ce qu'est la liberté, mais ce qui importe à mes yeux, c'est de chercher à être soi, à correspondre à ce qui, intimement, vous convient vraiment. J'entends par élan vital, une force qui me pousse à produire des actes nécessaires à l'entretien de ma santé physique, un peu comme on chasse pour se nourrir, ou comme on se déplace pour satisfaire sa soif. Le choix est relativement simple : ou je satisfais ce besoin, ou je meurs. [...]

Je pense aussi que nous possédons un outil de mesure extraordinaire pour cette connaissance subtile : notre propre corps.

Ensuite, elle fait bon usage de cette liberté d'être créatrice qu'elle exige qu'on lui accorde. Elle fait tout ce qu'elle peut pour être utile aux autres et à elle-même. Bien sûr, elle n'écrit pas pour être utile, en vertu de son attachement à la valeur de la solidarité. « Cela était peut-être vrai au début, quand j'écrivais mes premières pièces, mais ce l'est de moins en moins. Maintenant, ma seule justification, c'est d'être plus proche de moi, plus conforme à ce que je suis : j'écris surtout pour traduire mon élan vital dans une réalité concrète. » Elle n'écrit pas non plus pour « rechercher le succès personnel, en écrasant les autres ou en couchant avec le pouvoir », mais, au contraire, pour mieux agir dans le monde : « cette recherche m'aide à grandir et évoluer et me permet de mieux comprendre le monde, en affinant toujours davantage une connaissance basée sur un vécu analysé ». Cependant, si « en plus de me servir, à moi, cela peut aussi être utile aux autres, tant mieux, c'est tout bénéfice ». Donc, elle a mis et elle met encore son talent – c'est un fait, à en juger par les thèmes abordés dans ses pièces – de préférence au service de bonnes causes : elle dénonce les injustices, elle est une dramaturge de gauche. Bien sûr, dit-elle, elle aurait pu le faire au nom d'autres valeurs, même de droite. Sans doute, mais elle est tout de même originaire d'un milieu populaire et elle ne peut pas se permettre de cracher dans le bouillon où elle a cuit !

Enfin, elle use avec modération de cette liberté qu'elle exige, car elle est très raisonnable : elle n'exagère pas, elle ne demande que le minimum indispensable. Et cela ne l'empêche pas de remplir aussi ses autres rôles : épouse, mère, ménagère, professionnelle. Il lui faut beaucoup de courage, et elle a donc bien du mérite à mener tout cela de front. Quand elle ne tient plus le coup, elle ne claque pas la porte : elle gueule, elle se

défole, elle s'en va pour quelques jours, mais elle revient toujours, elle reprend le collier et elle continue.

Prendre sa liberté est donc d'autant plus légitime à ses yeux que, ce faisant, elle ne cause pas de tort à ceux qu'elle aime, et qu'elle le fait au nom de ces valeurs éminemment respectables que sont l'utilité et la solidarité. Sans doute pense-t-elle que prendre la liberté d'être soi-même, de s'autoréaliser, ne devient un droit que si cette volonté ne peut pas être soupçonnée d'égoïsme ou d'individualisme – cela ne conviendrait guère à son image !

Hélas, elle doit ronger les freins qu'elle met à son appétit de liberté créatrice : cette liberté-là lui paraît souvent trop jugulée et son élan vital trop bridé. Alors elle sent monter de l'agressivité en elle : « je n'échappe pas aux revers de ces pulsions. Je nourris parfois des pensées assassines, il m'arrive aussi de rêver d'ermitage ». Alors, « quand des pensées négatives arrivent, je coupe à la racine ; ça ne sert à rien de se morfondre avec des problèmes insolubles ». Pour s'aider à oublier, elle change de décor : « la fuite m'a été et continue à m'être salutaire : j'occupe mon esprit à autre chose, je me promène trois longues heures ; lorsque la famille me pèse, je sors avec des amies et lorsque je sens que je suis en train de me quitter moi-même, de me fourvoyer à l'intérieur, je me retire dans un monastère durant quelques jours ». Ainsi, quand la lionne cherche à briser les barreaux de sa cage, elle sait comment la calmer.

4.1.2 *La réflexivité*

Giovanna sait bien que ce récit d'accommodation n'est pas du tout réflexif. À l'image du théâtre – où celui qui joue un rôle s'y engage, y croit de toutes ses forces, et entre dans la peau d'un autre, tout en restant cependant lui-même –, ce récit lui permet de jouer son personnage de femme créatrice dans ses relations avec tous ceux dont elle attend qu'ils lui laissent la liberté (le temps) de s'y réaliser pleinement. Mais elle tient par-dessus tout à son image de sujet réflexif – pas question de le mettre en doute ! –, car elle réfléchit beaucoup sur elle-même : « Je ne ruse jamais avec moi-même, du moins je m'y efforce » ; « comme je suis fille unique, je parle avec moi-même et j'en ai gardé une grande sagesse, qui m'a fait prendre une distance par rapport à mes problèmes » ; « c'est mon boulot, je me suis prise comme objet d'étude » ; « l'écriture théâtrale m'aide à développer ma réflexivité ». Elle sait donc bien que les

multiples Giovanna ne sont pas innées, mais qu'elles sont un produit de sa socialisation. Ce sont les voies légitimes qu'elle a adoptées pour se permettre d'échapper au destin de la femme traditionnelle (aussi bien dans sa version italienne que belge), sans perdre pour autant l'amour des êtres qui lui sont les plus chers. C'est son compromis à elle : elle est créatrice, certes, mais aussi mère et épouse, elle travaille et gagne sa vie. Elle sait qu'elle a fait, qu'elle doit continuer à faire des concessions, qu'elle en a besoin pour conserver sa stabilité et répondre aux nécessités matérielles.

Et elle sait aussi s'autocritiquer, se reconnaissant volontiers pas mal de défauts : «je suis toujours un peu sorcière» ; «je suis parfois d'une mauvaise foi crasse» ; «je suis excessive en toute chose, libertine et séductrice» ; «je sais être rusée et fourbe» ; «on m'a parfois traitée d'écrasante, de colérique, de soupe au lait, d'irresponsable, d'amorale, de provocatrice, de grossière». Elle aurait plutôt tendance à en rajouter, sans doute pour faire la preuve de sa propre réflexivité et parce que la plupart de ces défauts passent plutôt pour des quasi-qualités, du moins pour une artiste ! «Et puis, j'ai aussi la méditation. C'est aussi une manière d'introduire de la distance par rapport à moi-même.»

4.2 La construction des logiques du sujet

Comment Giovanna s'y prend-elle pour créer en elle-même les dispositions psychiques qui lui permettent de vivre avec ses tensions, de supporter et d'aimer son image dans le miroir, d'accomplir les actes qui peuvent les soulager ou les résoudre ?

4.2.1 *La logique d'affrontement*

Elle ne craint pas d'affronter. «Quand mes parents s'engueulaient, j'intervenais toujours, et je gueulais aussi.» À l'italienne ! Giovanna n'est pas de celles qui laissent pourrir les problèmes, qui en font des tabous. Elle s'est opposée à ses parents, ses professeurs, ses employeurs..., pour obtenir d'eux la liberté de suivre sa voie : «j'ai toujours fini par obtenir ce que je voulais». «Si, plus jeune, je créais sciemment le conflit, par jeu, par provocation, avec le temps, j'ai appris à me calmer. Mais j'ai toujours été relativement à l'aise avec les conflits à condition toutefois qu'ils aient une chute (bonne ou mauvaise peu m'importe). Je déteste les “fins

en queue de poisson” : affronter oui, mais jusqu’au bout sinon je préfère fuir. »

Elle est dotée d’une forte personnalité, qu’elle reconnaît volontiers : « j’ai toujours été très volontaire, trop même » ; « on me reproche d’être écrasante, colérique ». Mais elle ne reconnaît pas facilement qu’elle se sert de cette force pour imposer sa volonté. Elle préfère parler de « contrat ». « S’il est des choses que j’exige des autres, ce sont surtout celles qui ont été établies par contrat avec eux. Pour le reste, j’ai compris depuis longtemps qu’on ne peut compter que sur soi. » Et puis, « s’ils se laissent dominer, c’est qu’ils sont dominables : c’est leur affaire, pas la mienne. C’est l’autre qui doit savoir si je l’instrumentalise ou non. » Je lui fais observer que l’argument du contrat me paraît spécieux : en négociant les termes d’un contrat, chacun sait bien les risques qu’il fait courir à l’autre s’il refusait ses exigences ; que se passerait-il, par exemple, si son mari disait « non » ? Elle répond sans hésiter : « s’il ne me laissait pas mon autonomie, je claquerais la porte. Mais il le sait et il me la laisse. Et d’ailleurs, il prend lui aussi la sienne ! » Donc, il ne s’agit pas d’un contrat, où chacun entre et sort librement, mais d’un mélange de persuasion et de contrainte. Et, comme c’est toujours le cas, la liberté des uns ne se gagne qu’au détriment de celle des autres ; c’est en partie un contrat, mais c’est aussi une lutte qui n’effraye pas Giovanna : elle en a acquis, dès l’enfance, une longue habitude.

4.2.2 *La logique de sublimation*

C’est d’abord l’art – l’écriture théâtrale en particulier, mais aussi le roman, la poésie et la chanson – qui offre à Giovanna la force de sublimer la relative insatisfaction de ses attentes. Devenir artiste est légitime parce que « j’observe les effets positifs de cette recherche artistique qui me permet de mieux me connaître moi-même et de mieux agir dans le monde, d’affiner et de mieux gérer mes relations avec les autres. Je crois que si cet effort devait me replier sur moi-même, je laisserais tomber ». « Mon activité créatrice me permet de mieux réaliser aussi mes autres tendances : mes rôles affectifs, mon activité professionnelle. » L’altruisme intervient aussi dans cette logique de sublimation : elle se veut solidaire de tous les « damnés de la terre », avec une préférence pour la condition féminine.

4.2.3 *La logique de substitution*

Giovanna ne substitue pas une attente pour en satisfaire une autre. Elle ne renonce à rien, elle veut tout à la fois, elle concilie, elle ratisse large.

4.2.4 *La logique de refoulement*

«Naturellement, si c'est inconscient, je ne peux rien en dire.» Naturellement ! Mais elle a bien réfléchi à la question tout au long de notre recherche commune. Elle a d'abord rejeté quelques-unes de mes hypothèses⁶ : elle a résisté, parce qu'elle ne les sentait pas justes. Je les rappelle ici.

- Non, elle n'a pas refoulé une culpabilité profonde envers ses parents et son milieu d'origine : elle regrette de leur avoir fait de la peine, mais ce n'est pas pour expier une prétendue culpabilité qu'elle s'est imposée des contraintes en leur faisant des concessions (être épouse, se montrer solidaire), mais parce qu'elle a intériorisé un sens aigu de la justice, et aussi par nécessité (besoin d'argent). «Penser que je pourrais réparer mes fautes envers mes parents en étant solidaire avec d'autres exploités est pour moi une vue de l'esprit. J'accepte donc, non sans douleur, cette incapacité de "réparation".»
- Non, elle n'a pas refoulé un appétit de mobilité sociale ascensionnelle : ce n'est pas par souci de mobilité qu'elle a voulu devenir artiste, mais pour obéir à son élan vital. Elle reconnaît que c'est bien par cette voie qu'elle est sortie de sa classe d'origine, mais «je n'ai jamais cherché à grimper⁷». «Ce n'est pas parce que je voulais quitter mon milieu d'origine que j'ai voulu devenir artiste ou intellectuelle, mais, au contraire, parce que j'avais ce projet et que mon milieu social ne disposait pas des moyens de me permettre de le réaliser. Ma motivation n'était pas de fuir un

6. Ces hypothèses constituent d'excellentes illustrations de ce que G. Devereux appelle des «contre-transferts». Je reconnais, en effet, qu'en ce qui me concerne, j'ai bien refoulé tous ces désirs que Giovanna a niés.

7. Ce qui invaliderait, dans son cas, l'hypothèse de la «névrose de classe» de V. de Gaulejac. Je trouvais pourtant l'idée intéressante car elle donnait sens à quelques conduites de Giovanna : sa valorisation de la culture italienne, sa dévalorisation de la culture belge, et surtout, sa solidarité envers les dominés de tous bords.

milieu, de m'en distinguer, mais je devais le quitter si je voulais devenir moi-même. La nuance est de taille !»

- Non, elle n'a pas refoulé un puissant désir de pouvoir sur les autres : quand elle veut quelque chose, elle argumente, elle négocie, elle établit des contrats, des compromis. « Qui négocie séduit, ruse, influence et argumente. » J'ajoute : et impressionne ! Elle l'admet difficilement : « je ne m'en rends pas compte ; je me suis reprochée à un moment donné mon excès de franchise, mais cela ne m'a été d'aucun secours, je suis transparente, c'est physique. Je pense que cela doit plutôt rassurer les gens : ils sentent qu'il n'y a pas d'embrouille, c'est la raison pour laquelle je parle de contrat. » Et puis les disputes n'empêche pas de rester amis : « comme on dit dans mon village, "*Ne peccato, ne vergogna. Fratelli? Fratelli! Io colle mie, tu colle tue*"⁸. »
- Non, elle n'a pas refoulé un énorme appétit de prestige : elle veut être artiste, mais n'est pas envieuse du succès des autres et n'a aucune envie de payer la rançon de la gloire.

Naturellement, n'importe quel artiste désire être reconnu, mais la célébrité a un prix, que je n'ai pas envie de payer. Je l'ai appris par expérience, l'humilité est une qualité qui rapporte davantage sur le long terme et qui m'aide à m'accepter comme je suis, avec mes imperfections, et me soulage de toute culpabilité. Personne n'est parfait, je fais ce que peux, et je sais qu'on peut toujours faire mieux. Donc, j'accepte ma situation non sans douleur évidemment. Ma mère disait : « lorsque la figue est mûre, elle tombe d'elle-même » ; ce moment n'est pas encore arrivé, mais..., je ne suis qu'au début de l'été ! « *Chi va piano va sano, e lontano* ! »

- Non, enfin, elle n'a pas refoulé un doute quant à sa féminité : si elle cherche à séduire, c'est, au contraire, parce qu'elle est sûre d'être pleinement femme et qu'elle se plaît comme elle est.

Je ne remets pas en question le fait de plaire, ni même de me prouver à moi-même que je suis encore capable de séduire. Mais je n'ai pas à me justifier de plaire : c'est comme ça, point. Cela me fait du bien et l'expérience est là qui me le confirme. J'aime plaire, être coquette, séduire, même si la part féministe de moi-même condamne cette attitude. Mais

8. « Ni péché, ni honte. Frères ? Frères ! Moi avec les miennes [mes idées], toi avec les tiennes. »

y renoncer me demanderait trop d'efforts, donc j'assume les deux : je veux être féminine et féministe ; ce n'est pas incompatible !

Cependant, mes hypothèses, même très impertinentes (dans les deux sens du terme !), l'ont bien touchée là où « quelque chose » lui fait mal : « non sans douleur », reconnaît-elle. Elles ont stimulé sa réflexion et l'ont amenée à en proposer une autre, plus complexe, qu'elle sent juste ! Elle aurait renoncé, et peut-être refoulé, affirme-t-elle, le désir d'être « le contraire de ce que je suis » (voir, ci-dessus, « Les désirs réprimés »). Cela confirme que ses désirs refoulés (Z6) sont bien en tension avec sa soumission contrainte (Z3), ce qui alimente sa tension de conformisme, qui déchire parfois son noyau identitaire (Z1) : elle estime qu'elle renonce trop à elle-même, qu'elle ne se réalise pas assez, qu'elle se soumet trop aux contraintes sociales, morales et matérielles.

Outre les quatre logiques du sujet qui viennent d'être présentées, en s'analysant elle-même, Giovanna en a découvert trois autres.

4.2.5 *La logique d'ajournement*

Nous avons dit que son problème majeur est de n'avoir pas le temps de faire ce que ses multiples Giovanna exigent d'elle et d'être obligée de sacrifier une partie au moins de son activité artistique – surtout entre 2002 et 2008, quand sa mère a habité chez elle. Elle est donc, maintenant, en pleine logique d'ajournement : elle attend des circonstances plus favorables, en se disant que « quand la poire sera mûre, elle tombera d'elle-même », que « les choses se font dans la durée ».

4.2.6 *La logique de renoncement*

Non seulement Giovanna ne renonce jamais, mais elle s'ajoute continuellement des projets nouveaux. Elle se demande pourtant si certains renoncements n'arrangeraient pas les choses : « je veux aller vers une simplification des choses : une manière d'organiser notre vie commune, de manière à ce que mon mari s'y retrouve et moi aussi ». Ainsi, le couple pourrait diminuer ses coûts en temps et en argent, par exemple, en renonçant à leur grande maison pour en occuper une plus petite, plus proche d'une gare de chemin de fer, ou, encore, en se faisant aider par une femme de ménage : « je ne veux pas en faire moins que ce que je dois, mais je ne veux pas non plus en faire plus ». Le ménage pourrait aussi augmenter ses gains, par exemple en renonçant à des emplois dans

le secteur non marchand, pour d'autres dans le secteur privé. Mais tout cela serait difficile, contraire à leurs options de vie, à leurs convictions. Donc, Giovanna et son mari ne renoncent ni à leur maison, ni à leurs emplois dans des ONG de solidarité avec le tiers-monde.

4.2.7 *La logique de conciliation*

C'est ce qu'elle a fait toute sa vie : concilier ses multiples Giovanna. Elle ne choisit pas – d'ailleurs, elle n'a pas vraiment le choix –, elle s'arrange pour satisfaire en même temps plusieurs attentes pourtant contradictoires, elle ratisse large, elle court tous ses lièvres à la fois, quitte à prendre le risque de ne pas bien les attraper. « Je me dresse une échelle de valeur : il y a des choses que je peux faire passer, et d'autres non, parce que je suppose qu'elles feraient du tort à d'autres, et me causeraient des conflits avec eux et que je préfère les éviter. » Cette logique de conciliation a besoin, dit-elle, de compartimentation : « j'ai fait des tiroirs, j'ai dressé des murs entre les dimensions de ma vie : ma vie artistique, ma vie professionnelle, ma vie familiale... »

4.2.8 *La logique de détachement*

En quête de sagesse, elle fait de la méditation, du tai-chi, elle veut devenir professeure de yoga, elle s'intéresse aux différentes formes de spiritualité, notamment au bouddhisme. « Ce sont des investissements, des activités qui me donnent de l'énergie. Travailler sur le corps est très bénéfique. Cela m'aide à être ce que je suis, et le contraire de ce que je suis. » La sagesse orientale vient ainsi au secours du sujet occidental pris par le stress de l'injonction de se réaliser comme individu !

4.3 **La part de liberté dans les logiques du sujet**

Giovanna fait preuve d'une curieuse contradiction entre une certaine croyance au déterminisme et une volonté inébranlable de se libérer de l'emprise des autres sur elle. D'un côté, elle évoque un philosophe indou qui affirme que « la vie ne consiste, en fin de compte, qu'à devenir ce que l'on est déjà au départ » ; elle croit aussi à l'astrologie : « mon astrologue, qui ne savait rien de moi, m'a dit... ; il m'a fait ma carte du ciel et il a découvert que je suis... ». De l'autre, elle porte en elle un appétit insatiable de liberté (la lionne) qui la pousse sans cesse à en récla-

mer davantage. Pourtant, à y regarder de plus près, ces deux conceptions ne sont pas aussi contradictoires qu'il n'y paraît. En effet, pour Giovanna, être libre, c'est être conforme à son élan vital⁹ et, pour cela, il faut qu'elle refuse son destin social. Et elle en est, me semble-t-il, très consciente.

5. DES LOGIQUES DU SUJET AUX RAISONS D'AGIR

5.1 Les raisons d'agir

Venons-en maintenant à notre question de départ sur laquelle a porté notre recherche commune : pour quelles raisons Giovanna a-t-elle voulu, veut-elle encore et toujours, être une femme libre ?

5.1.1 *Raisons légitimes vs illégitimes*

Raison légitime : parce que son « élan vital » la pousse à vouloir concilier ses multiples Giovanna ; et si l'une (la créatrice) est plus difficile à réaliser que les autres, c'est évidemment parce que Giovanna est une femme, ce qui l'oblige à faire des concessions : être épouse, ménagère et, en plus, travailleuse, sans compter son rôle de mère. C'est une injustice faite aux femmes.

Raison illégitime : affirmer que la création artistique est pour elle une nécessité vitale constitue une excellente justification pour obtenir des autres (de ses parents, de son mari, de ses enfants) le droit (le temps et l'argent) de s'occuper de son art et, donc, pour renégocier à la baisse ses obligations traditionnelles de femme, au lieu de se soumettre au rôle social qui lui était réservé par la culture rurale italienne, mais aussi bien, par la culture populaire belge !

5.1.2 *Raisons volontaires vs involontaires*

Raison volontaire : parce qu'elle adhère pleinement aux idées du mouvement féministe et qu'elle se sent solidaire du combat des femmes.

9. C'est bien ainsi, on s'en souvient, qu'Henri Bergson définit l'acte libre. « Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste » (*Essai...*, *op. cit.*, p. 129). « Agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée » (*ibid.*, p. 174).

Raison involontaire: parce que, fille de l'immigration italienne, elle voulait se libérer de sa condition sociale et s'intégrer pleinement à la société belge; les idées féministes – liées à l'avènement de la phase subjectiviste de la modernité –, mais aussi sa formation en sociologie, en anthropologie et ses études théâtrales, sont arrivées à point nommé pour lui offrir l'analyse de la condition de la femme, dont elle avait justement besoin, et elle y a adhéré pleinement. Elle n'aurait sans doute pas pu échapper à son destin si, comme sa mère, elle était née trente ans plus tôt, ou bien si, comme elle, elle avait vécu son enfance et son adolescence dans un village des Abruzzes.

5.1.3 *Raisons vitale vs pulsionnelles*

Raison vitale: parce que «j'étouffe physiquement quand je me sens dominée, je ne supporte pas: j'en mourrais!»

Raison pulsionnelle: la Giovanna cachée, la lionne indomptable, lui rappelle constamment qu'elle n'est pas satisfaite de son sort, qu'elle veut sortir de sa cage, qu'elle voudrait remettre en cause le compromis entre les multiples Giovanna dont elle est exclue. Mais elle ne peut pas libérer la lionne, parce que sa férocité naturelle lui ferait poser des actes que la culture condamne sévèrement. Ces actes affleurent bien dans ses fantasmes, dans ce qu'elle appelle «tout le contraire de ce que je suis», mais elle les «oublie» aussitôt. Revenir sur ses engagements, vivre pleinement sa vie de créatrice, sa vie de femme séductrice (comme entre vingt et un et vingt-sept ans), laisser s'exprimer son agressivité, ou alors, se laisser aller à la paresse, au désordre, voire «disjoncter», tomber malade, sombrer dans la dépression, tout cela lui est interdit. Elle admet cependant qu'elle en a le désir, et que c'est lui qui, en se rappelant à sa conscience, lui fait ressentir tout le poids de ses contraintes sociales, culturelles et matérielles.

5.1.4 *Synthèse: la matrice motivationnelle*

Résumons-nous. Pour quelles raisons Giovanna s'est-elle efforcée, tout au long de son existence, de se conduire comme une femme libre?

(1) Raison légitime Parce qu'un élan inné la pousse à être créatrice.	(3) Raison volontaire Parce qu'il est plus difficile d'être créatrice quand on est femme.	(5) Raison vitale Parce que, privée de la liberté de créer, elle étouffe, elle meurt.
(2) Raison illégitime Et que, pour être créatrice, elle doit imposer son projet à ses autres significatifs : renégocier sans cesse à la baisse les obligations de son rôle de femme.	(4) Raison involontaire Et que, être créatrice est le chemin qu'elle a choisi pour se libérer de sa condition sociale de fille d'immigrés ; les idées féministes sont tombées au bon moment.	(6) Raison pulsionnelle Parce qu'elle porte en elle une « lionne » indomptable, une femelle dominante, qui la pousse à se rebeller contre les concessions qu'elle a dû faire.

5.2 Processus psychiques et raisons d'agir

5.2.1 Processus d'idéologisation

La ruse idéologique est tout à fait claire : Giovanna met en avant une raison légitime (mon élan vital m'oblige à être créatrice) pour en cacher une autre, qui l'est moins (renégocier la division des tâches familiales).

5.2.2 Processus de maîtrise

Les idées féministes lui ont permis d'élucider (de mettre des mots sur) son sentiment d'être piégée par le destin de la femme traditionnelle, et lui ont donné les raisons de le refuser, en s'échappant de son milieu d'origine.

5.2.3 Processus de censure

Elle ne peut pas parler de la lionne (ce que celle-ci exige est par trop illégitime et involontaire), mais elle peut dire qu'elle étouffe tout en laissant sortir de son corps ce qui doit en sortir (et y enfouir profondément ce qui doit y rester) !

6. DES RAISONS D'AGIR AUX LOGIQUES D'ACTION

6.1 Logiques de solidarité et d'échange

Logiques d'échange. Dans ses liens avec ceux qui sont différents, Giovanna est d'abord une pragmatique :

On vit dans une société où il y a des institutions, par exemple, le mariage. Et on choisit la solution la plus simple. Quand je revois mes vieilles copines, elles sont surprises d'apprendre que je vis toujours avec le même homme. «Quoi? toi, tu es toujours mariée; quoi? trois enfants!» Jamais elles ne se seraient attendues à cela. Et c'est vrai que je n'avais pas vraiment le profil de quelqu'un d'aussi stable. J'ai l'impression que, dans ma vie, quand j'ai pris une décision et au moment où je l'ai prise, c'était la meilleure possible, celle qui me convenait alors, et j'aurais été incapable d'en prendre une autre. Si je n'ai jamais quitté mon mari, malgré plusieurs crises, c'est sans doute parce que cela me convenait à ce moment-là. Si je n'ai jamais laissé mon emploi pour me consacrer entièrement à l'art – par exemple à la chanson, quand j'en ai eu l'occasion – c'est parce que cela me convenait mieux.

Donc, elle négocie, elle argumente, elle cherche le compromis, le contrat, elle ruse avec les autres («j'étais experte en ruse») et au besoin, elle ment («mentir était ma seconde nature»). «Tout au long de ma vie, il m'a fallu ruser.» Si elle n'aime guère l'avouer, se préférant plus réflexive, elle assume la capacité de mystification qu'elle a acquise : menteuse, fourbe, sorcière, de mauvaise foi... En rusant, elle évite les conflits entre ses attentes et elle espère pouvoir tout faire dans la durée, une chose à la fois.

Elle n'aime pas les ruptures : «Je n'aime pas quitter définitivement»; mais elle sait fuir pour un temps «je me retire dans mon monastère»; elle ne craint pas les conflits : «quand il faut gueuler, je gueule». Et une fois trouvé le *modus vivendi*, elle est loyale envers ses engagements. Quand les circonstances changent, le stress remonte et le processus recommence : elle renégocie, elle gueule plus fort, elle refuse, elle revient... et elle continue!

Logiques de solidarité. Les liens qui attachent Giovanna à ceux qui lui ressemblent sont fortement affectifs, fusionnels : elle a besoin de «sentir» : «je fonctionne surtout à l'intuition, et je raisonne après. Ce sont l'instinct et l'intuition qui me guident : l'instinct c'est l'odeur, les atomes,

crochus ou pas; l'intuition¹⁰, c'est autre chose, plus tempéramental.» Cependant, cette affectivité n'exclut pas des liens beaucoup plus froids, plus fonctionnels, plus instrumentaux, fondés sur un calcul pragmatique d'intérêt.

Agir sur les autres. Son principal souci est d'obtenir d'eux qu'ils ne perturbent pas, par leurs exigences, le compromis précaire qu'elle est parvenue à établir entre ses désirs réprimés et sa soumission contrainte, donc qu'ils lui permettent de réaliser la conciliation de ses multiples Giovanna. Elle sait bien qu'elle ne peut pas trop chambarder cet équilibre, même s'il ne lui convient pas tout à fait. Elle peut l'aménager, l'améliorer, le renégocier, mais non le supprimer : elle en a le plus grand besoin pour sa stabilité affective (risque de disjoncter, peur de la folie), sociale (dénî de reconnaissance de la part des êtres les plus significatifs) et matérielle (la marge de manœuvre financière).

6.2 La part de liberté dans la conduite

Dans quelle mesure les actes que Giovanna pose pour «être une femme libre» sont-ils bien des «actes libres»?

Sait-elle pourquoi elle veut ce qu'elle veut? Elle sait, bien sûr, qu'elle veut réaliser ses multiples Giovanna et elle fait ce qu'elle peut pour cela. «Pour moi, la liberté, c'est d'être conforme à soi-même. Si je continue cette recherche, c'est parce que j'ai l'impression qu'elle me fait évoluer et acquérir une forme de paix intérieure.» Mais pourquoi veut-elle cela? Dans la mesure où elle attribue ce projet à un élan vital inné, plutôt que de le comprendre comme un produit d'une négociation permanente entre elle et les autres, il résulte de son accommodation à sa tension principale; au contraire, dans la mesure où elle met en œuvre sa capacité réflexive, ou elle identifie les raisons illégitimes, involontaires et pulsionnelles de sa conduite, elle se distancie de ce projet et elle l'adopte – ou le rejette – consciemment.

A-t-elle librement choisi de poser ces actes? Si un acte n'est pas conscient, il ne saurait être volontaire : elle n'a pas vraiment décidé de réaliser ses multiples Giovanna puisqu'elle obéit ainsi à un élan vital. Cependant, puisqu'elle sait bien qu'elle n'adhère à cette croyance que parce que cela l'arrange, et puisqu'on fond d'elle, elle sait bien que c'est un compromis et que, dans certaines circonstances, elle voudrait le renégocier, elle

10. C'est, nous l'avons vu, un mélange d'instinct et d'intelligence, selon Bergson.

conçoit très volontairement des actions qui pourraient alléger les contraintes qu'elle supporte. Sa volonté intervient donc, à la fois pour supporter les contraintes et pour imaginer les moyens de les soulager, voire de les résoudre.

Lutte-t-elle ainsi contre des formes d'aliénation? Il me semble clair que le compromis qu'elle a n'a cessé de négocier (depuis son adolescence jusqu'aujourd'hui) consiste bien en une libération (du destin traditionnel de la femme, surtout). Cependant – et c'est là une des grandes ambiguïtés de la lutte pour la liberté –, ce qu'elle a fait pour se libérer a engendré de nouvelles formes d'aliénation (elle doit accepter une soumission contrainte et faire taire la lionne). On peut penser que, si elle voulait se débarrasser de cette aliénation, elle en réintroduirait inévitablement d'autres : instabilité affective, culpabilité... Si elle devait libérer la lionne, sa liberté pourrait bien avoir un goût aussi amer que celle d'Oreste : « Je suis condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne [...] Je suis tout seul. [...] Jusqu'à la mort, je serai seul¹¹. » La liberté n'est pas la valeur suprême et, parfois, mieux vaut ne pas réveiller de vieux démons qui ont mis longtemps à s'endormir et dont on est parvenu, tant bien que mal, à s'accommoder !

7. RETOUR SUR LA THÉORIE ET LA MÉTHODE

L'étroite collaboration avec Giovanna, comme celle avec Guillaume, a beaucoup enrichi le cadre théorique, particulièrement par l'identification de nouvelles logiques du sujet. Cet apport m'a permis aussi de mieux comprendre les différences entre les attentes relationnelles et les pulsions. Cette recherche m'a surtout incité à prendre très au sérieux, à me méfier, mais aussi à me servir des contre-transferts. Ces projections, quand elles sont conscientes et volontaires, sont importantes, précisément parce qu'elles suscitent une réaction de rejet chez la personne analysée : ces rejets ont été essentiels pour discuter des résistances de Giovanna et l'inciter ainsi à formuler des hypothèses qu'elle « sent justes ».

Deux remarques méthodologiques. Quand on travaille avec une personne très réflexive, elle explicite elle-même assez facilement – après quelques résistances pourtant – ses raisons profondes. Si bien qu'on ne peut plus

11. J.-P. Sartre, *Les mouches*, *op. cit.*, p. 65 et 67.

parler, comme je le faisais au début, de raisons cachées, ignorées ou inconscientes. Bien sûr, il faut se méfier de cette lucidité, qui peut n'être qu'une apparence, participant d'une image de soi qui lui convient bien ; et il faut donc mettre systématiquement en doute cette lucidité pour vérifier sa réalité. Mais cela oblige aussi à repenser la place de l'inconscient dans l'analyse : il se peut que toutes les raisons, même les plus invouables, soient conscientes ou, au moins, préconscientes. Il est possible que ce soit là, justement, un produit du travail d'analyse, dont c'est bien le but, mais il est possible aussi que cette conscience était déjà présente avant de l'entreprendre. Inversement, quand on travaille avec une personne moins réflexive, dont le récit identitaire est fortement construit par accommodation, et dont les logiques du sujet sont très marquées par la sublimation, la substitution et le refoulement, on se heurte à un problème méthodologique plus complexe encore. Puisque la personne a réussi à gérer ses tensions existentielles d'une manière satisfaisante, et à vivre avec elles sans plus les ressentir, elle ne peut plus que les nier. Par exemple : Giovanna ne ressent pas de culpabilité et estime n'avoir pas trahi sa classe d'origine, donc, à bon droit, elle la nie. Mais, si elle ne se sent pas coupable, n'est-ce pas justement parce qu'elle a réparé sa faute en étant solidaire des dominés ? La conduite par laquelle elle s'est soulagée aurait alors rendu cette culpabilité inconsciente. Que faire alors ? Comment en retrouver la trace ? Inutile de lui demander ce qui se passerait si elle acceptait un emploi dans une multinationale, ou si elle écrivait une pièce de théâtre pour défendre l'extrême droite ! Ce ne serait là que vues de l'esprit. Je pense qu'il faut alors l'inviter à s'expliquer sur des petits détails : qu'elle n'ait jamais invité ses parents à venir voir ses pièces ; qu'elle n'ait pas diffusé son livre dans sa famille en Italie ; qu'elle ait besoin de valoriser tellement la culture italienne ; qu'elle s'efforce de mitiger son adhésion à la culture belge...

Reste une question délicate : qu'est-ce que cela change à la socio-analyse que Giovanna soit une femme ? Elle pense qu'il y a un rapport entre les contraintes de la condition féminine et les logiques du sujet que la femme privilégie : par exemple, si elle veut des enfants, il faut qu'elle les fasse avant quarante ans ; une fois qu'elle en a, elle ne peut se départir des charges qu'ils représentent, etc. Être femme définit donc son rapport au temps, l'oblige à concilier, à ajourner, voire à renoncer. Dès lors,

on peut penser que la critique, faite par Giovanna, aux quatre logiques dérivées de Freud (sublimation, substitution, refoulement et affrontement), ainsi que son apport spécifique à la présente recherche, proviennent, au moins en partie, du fait qu'elle est « d'abord une femme ». N'en déplaise à Freud !

Page laissée blanche intentionnellement

Chapitre VI

LIA OU LE PRIX D'UNE RENAISSANCE

Ce n'est pas parce que les choses sont difficiles
que nous n'osons pas ; c'est parce que nous
n'osons pas qu'elles sont difficiles.
(Sénèque¹)

Comme Guillaume et Giovanna, Lia s'est adressée à la socio-analyse parce qu'elle voulait mieux se comprendre. À la question : « qu'est-ce qui t'intéresse dans la démarche socio-analytique ? », elle a répondu : « j'éprouve le besoin, à ce moment de ma vie, de retourner dans mon histoire », et elle a ajouté, immédiatement : « je suis, comme on dit, une alcoolique abstinente ». Après vingt ans d'alcoolisme – entre vingt et quarante ans –, elle est parvenue à s'en débarrasser ; ce fut pour elle le début d'une renaissance, ou même, selon son expression : « une naissance tout court ». « Cette nouvelle vie, sans alcool, m'a permis de me découvrir. Après ma cure, je me suis regardée dans un miroir et je ne reconnaissais plus la femme que j'y voyais : elle était devenue plus jolie, elle avait de petites étincelles au fond des yeux ! » « J'ai recommencé à compter les années à partir d'alors : j'ai un an, j'ai deux ans d'abstinence... ». Elle en a dix-sept maintenant ! « Je suis comme un vase vide, je me remplis, j'apprends plein de choses sur le monde et sur moi-même. J'ai besoin de raconter tout cela pour me libérer de tous ces conflits intérieurs qui m'ont amenée à boire. »

1. Cette phrase a été choisie par Lia. Je n'ai pas retrouvé la référence.

1. DE LA CONDUITE À INTERPRÉTER À LA PRATIQUE DES RELATIONS SOCIALES

1.1 La conduite ou l'attitude à interpréter

Spontanément, nous avons d'abord été tentés de prendre pour objet de recherche les raisons pour lesquelles Lia a sombré dans l'alcoolisme. Pourtant, assez vite, nous avons compris qu'il était plus intéressant de nous interroger sur son processus de «renaissance». C'est en approfondissant cette question que nous nous sommes aperçus que ce processus était toujours en cours et que, même si elle est bien «en chemin», elle ne l'a pas encore mené jusqu'à son terme. Nous découvrirons, en effet, une Lia qui, depuis dix-sept ans, est en train de se refaire une vie : nouveau métier, nouveau couple, nouveaux amis ; mais nous verrons aussi que cette renaissance reste inachevée : elle renaît, certes, mais comme elle était avant son alcoolisme. C'est finalement cette dernière question qui a retenu notre attention : Pour quelles raisons Lia ne parvient-elle pas mener sa renaissance jusqu'au terme qu'elle souhaite ?

1.2 L'itinéraire de la personne et les événements décisifs

Je suis née en 1951, dans un petit village rural, situé dans une belle vallée ardennaise, dans la ferme de mon grand-père maternel. J'y étais tellement bien : ça sentait bon la nature, le foin, la paille coupée, on sentait le rythme des saisons. Cela me rappelle tant de souvenirs merveilleux. [...]

Dans ma mémoire, je suis très proche de la terre. J'ai le sentiment d'être née de la terre, d'avoir été conçue dans le ventre de la terre et pas dans celui de ma maman.

Le père de Lia ayant trouvé du travail comme employé dans un centre social, sa famille quitta la ferme et s'installa dans la ville voisine. «Je me demande souvent si cette rupture, que j'ai connue à l'âge de deux ans, quand j'ai quitté la campagne et la ferme, n'a pas été la cause de mon plus profond déchirement et la source de tous mes maux. J'avais perdu tous mes repères. Encore aujourd'hui, je me sens déchirée quand j'en parle.»

«En ville, nous [elle et sa sœur cadette] avons rapidement rencontré une proche voisine, qui ressemblait étrangement à ma grand-mère, et

que – je ne sais plus pourquoi – nous avons tout de suite appelée “marraine Léa”. Nous avons perdu le “cocon chaleureux” que nous avions connu à la ferme et nous le retrouvions chez elle.» Comme je m’étonne qu’elle ne trouvait pas ce cocon chez ses parents, elle répond : «oui et non ; ma maman débordait de tendresse et d’amour, mais avec mon papa, c’était différent. Et puis, je pense qu’ils devaient avoir beaucoup de problèmes de couple. Ma mère était souvent dépressive. Enfin, nous avons eu besoin de reconstruire ces repères qui nous manquaient.»

Dès l’âge de trois ans, elle alla à l’école. Mais elle s’y trouvait mal à l’aise.

Née en novembre, j’ai fait toute ma scolarité avec des élèves qui avaient presque un an de plus que moi. Non seulement j’étais plus jeune, mais j’ai toujours été la plus petite en taille ; en plus, j’étais d’origine paysanne alors que mes compagnes venaient de la ville : elles étaient mieux habillées, plus vives, plus dégourdis. Moi, je me sentais en retard sur tout, et je ne comprenais pas bien ce que l’école attendait de moi : les autres comprenaient et moi pas. J’en ai gardé des souvenirs malheureux. [...]

J’ai même fait une fugue de l’école en troisième maternelle, quand je n’avais que cinq ans. [...]

À l’école primaire, je me débrouillais bien en français – j’aimais aussi l’histoire et la géographie –, mais je n’étais pas matheuse du tout et je ramais en calcul. Ce n’est qu’en cinquième primaire que j’ai rencontré une institutrice qui a pris le temps de m’expliquer les mathématiques et la géométrie. Résultat : 80 % à la fin de l’année ! J’étais fière de moi, j’avais gagné de la confiance en moi, je me sentais bien. [...]

En sixième, mon institutrice était «très artiste» – et ça me convenait bien : elle m’a fait découvrir les arts (la peinture, la musique) et m’a aidée à développer mes dons. Je suis sortie de cette dernière année primaire remplie de confiance en moi, et j’ai réussi l’examen cantonal : j’étais première en rédaction. J’avais du mal à y croire, mais c’était vrai, j’étais au moins première en quelque chose !

À douze ans, elle entra à l’école secondaire. Elle réussit les trois premières années, mais avec quelques difficultés : elle eut notamment un important examen de passage en troisième année, suite auquel elle aurait aimé recommencer son année et, ainsi, ne plus être la plus jeune et la plus petite de sa classe. «Cela me gênait plus encore à l’adolescence

que pendant mon enfance; mes compagnes de classes étaient plus mûres, intellectuellement, mais aussi physiquement; elles parlaient de garçons et de plein de choses que je ne comprenais pas.» Mais, après une grosse discussion, ses parents refusèrent de la laisser doubler. «Je pense qu'ils obéissaient à la pression sociale: ils auraient été gênés d'avouer que leur fille n'avait pas réussi.» Elle acheva ses humanités (les trois dernières années) dans une école située dans une autre ville; ensuite, elle fit une année supplémentaire qui lui permit d'obtenir, juste avant d'avoir dix-neuf ans, le diplôme d'institutrice.

Durant ces trois années-là, je ne savais pas encore ce que j'allais devenir dans la vie. Je ne manquais pourtant pas de projets. J'aimais les avions et je voulais devenir pilote, mais c'était trop technique; puis hôtesse de l'air, mais j'étais trop petite! Je voulais surtout continuer la musique – elle faisait du piano depuis l'âge de six ans – et en faire mon métier, devenir chef d'orchestre, mais il aurait fallu que j'aille au conservatoire à Namur: c'était trop loin, trop cher, et mes parents n'ont pas voulu. J'en ai été très triste: j'ai eu l'impression qu'on m'avait coupé les ailes. J'aurais aussi voulu devenir interprète (j'étais forte en langue), mais pour cela, j'aurais dû aller à Virton, et mes parents n'ont pas accepté pour les mêmes raisons. Je me suis donc résignée à faire une année de plus pour devenir institutrice: ce n'était pas mon rêve, ce n'était pas mon projet personnel, mais j'y ai pris goût.

Elle fréquenta aussi, assidûment, les mouvements de jeunesse (les guides catholiques de Belgique) et cette expérience fut particulièrement néfaste pour elle. «Vers quinze ans, je n'étais pas bien dans ma peau et ma mère m'envoya voir un prêtre, qui était aumônier des guides, pour que je me confie à lui: il devint mon "directeur de conscience".» Or cet abbé, ami de sa mère, avait des penchants pervers manifestes. Selon Lia, sa mère connaissait fort bien les tendances sexuelles de ce prêtre; d'ailleurs – par charité chrétienne, disait-elle –, elle consentait parfois elle-même à les satisfaire, se prétendant investie de la mission de le guérir! Pire encore, sur l'insistance de cet aumônier, et toujours fort «charitablement», elle incitait ses filles à en faire autant: «cet homme a très envie de femmes, leur disait-elle, et pour le guérir, il faudrait qu'il voie une adolescente nue; ne feriez-vous pas cela pour lui?»! Ainsi, son «directeur de conscience» commença, peu à peu, à harceler Lia avec ses propositions perverses: «et il était l'aumônier de ma troupe, je devais faire les camps avec lui, il venait souvent à la maison; je ne pouvais pas lui échapper: c'était l'horreur».

Ce fut pour moi un traumatisme terrible ; plein de choses que je ne comprenais pas se bousculaient dans ma tête de jeune fille, plein de nœuds se formaient en moi que je ne savais comment démêler ! J'avais une confiance totale en ma maman et je ne comprenais pas qu'elle ait pu devenir la complice de cet homme. J'étais très croyante, et bien disposée à donner aux autres, mais pas ça ! Je ne parvenais plus à retrouver le Bon Dieu là-dedans. J'ai longtemps caché tout cela, sans rien oser en dire à personne. Pour panser mes blessures, je retournais à la ferme, où je retrouvais la terre et mon cocon. Mais jamais je n'aurais osé en parler à mon grand-père, malgré toute la confiance que j'avais en lui. D'ailleurs, à cette époque-là, à qui aurais-je pu raconter cette histoire ?

Elle en parlait seulement avec sa sœur et son frère – elle a une sœur et deux frères, plus jeunes qu'elle –, les mettant en garde contre les intentions de ce prêtre, qui d'ailleurs avait manifesté aussi son intérêt pour eux. « À qui raconter ça ? Personne ne m'aurait crue. Mes parents passaient pour un couple uni et chrétien, connu dans toute la ville, et ce prêtre aumônier était une figure intouchable. Je n'ai pu en parler que beaucoup plus tard, quand l'affaire Dutroux² a éclaté au grand jour. » Mais Lia avait alors quarante-cinq ans !

Une des conséquences de cette mésaventure est que Lia perdit la foi. Elle précise pourtant : « je suis encore croyante, mais je n'ai plus le même Dieu. Je crois en la vie, en l'humanité, et je suppose qu'il doit bien y avoir “quelque chose là au-dessus” ; mais j'ai cessé de pratiquer, malgré les pressions de mes parents, et, vers dix-huit ou dix-neuf ans déjà, j'ai coupé les ponts avec tout ce qui est catholique, surtout à cause de ce que ce prêtre m'a fait. »

Une fois diplômée, elle fut confrontée au métier d'institutrice. Après une première année comme intérimaire, qui lui a paru très difficile, elle fut engagée dans une école de l'enseignement spécial pour enfants handicapés mentaux : « j'ai tenu le coup pendant trois ans, mais c'était assez ».

Son grand-père mourut quand elle avait un peu moins de dix-neuf ans et ce fut pour elle un grand déchirement. Sur son lit de mort, ses dernières paroles avaient été : « il faut des jeunes à la ferme ». Comme aucun de ses trois fils n'avait voulu reprendre l'exploitation, on la transforma donc en une sorte de maison de jeunes. C'est là que Lia rencontra un jeune homme de Mouscron, qui allait rapidement devenir son mari

2. Grand scandale de pédophilie, connu dans toute la Belgique. Marc Dutroux a enlevé, violé et assassiné de très jeunes filles belges, en particulier Julie, Mélissa, Ann et Effe.

et qui l'est resté pendant vingt-cinq ans. «J'étais fort naïve et je croyais que c'était pour la vie.» «Mais, vu avec le recul, je me suis mariée trop jeune, à dix-neuf ans, non seulement parce que je l'aimais, mais aussi pour échapper à tout ça : à ce prêtre pervers, à cette mère complice, à ce père absent, et à tout ce monde pourri de catholiques hypocrites.» Un fois mariés, ils s'installèrent dans la ferme du grand-père où ils vécurent quelques années : elle et son mari travaillaient tous les deux comme enseignants dans des écoles situées en Ardenne.

Il faut signaler ici que l'alcoolisme de Lia a commencé vers seize ou dix-sept ans, mais qu'elle n'a ressenti vraiment de l'assuétude que vers dix-neuf. Nous l'avons vu, cet âge a coïncidé avec plusieurs événements traumatisants : ses parents lui avaient coupé les ailes en ne lui permettant pas de devenir musicienne ou interprète ; l'aumônier des guides la poursuivait de ses assiduités ; et son grand-père venait de mourir ! Tout cela, mis ensemble, provoqua en elle de grands troubles et elle se mit à boire de plus en plus, glissant peu à peu dans la dépendance.

Cinq ans après son mariage, Lia et son mari décidèrent d'ouvrir, à Mouscron, à l'autre bout de la Belgique, un foyer d'accueil pour enfants ; ils y vécurent pendant cinq ans. «Je me retrouvais bien dans le projet, que nous portions à deux, mais j'ai eu du mal à m'adapter à la ville.» C'est là que, six ans après leur mariage, naquit leur premier enfant (en 1977). Il fut élevé, pendant ses premières années, parmi les «enfants du juge» et par une mère alcoolique. «Mon fils savait que je buvais, il le voyait et le vivait, mais il l'intériorisait et nous n'en parlions pas.» Elle devint de plus en plus dépendante de l'alcool et son mari estima qu'il n'était plus possible de continuer à gérer ce foyer dans ces conditions. Ils trouvèrent donc des repreneurs et retournèrent vivre en Ardenne, dans la ferme de sa naissance, qu'ils avaient rachetée entre-temps.

Ils retrouvèrent alors des emplois dans l'enseignement. Elle devint institutrice «polyvalente» : elle circulait d'école en école, pour assurer les cours laissés vacants par les chefs d'établissement pendant la durée de leur mandat. C'était difficile, mais elle s'en accommoda. Elle parvint même, dit-elle, à ne pas trop laisser voir son alcoolisme : «ça devait se voir, sans doute, mais je m'arrangeais : je buvais avant de me rendre à l'école, pendant la pause de midi, et après la classe. Et je ne pense pas que j'avais la réputation d'être une enseignante alcoolique. Je n'ai jamais eu d'ennui avec l'inspection scolaire à cause de cela.» Elle se souvient aussi que son fils aîné était alors un de ses élèves, et que : «je le regrette

aujourd'hui, mais quand j'étais en manque, c'est lui que j'envoyais m'acheter de la bière au petit magasin du coin. Il a dû vivre des moments difficiles.» Elle conserva cette fonction d'institutrice polyvalente pendant huit ans, jusqu'à la naissance de son second fils, en 1988, onze ans après le premier : elle avait alors trente-sept ans. Il faut ajouter qu'entre-temps, n'arrivant plus à payer les traites, le couple avait dû se résoudre à revendre la ferme : «ce fut une encore une grosse rupture ; parfois, je rêve que je gagne à la loterie et que je la rachète». Ils s'installèrent dans une autre maison, située dans le même village.

Elle eut un accident de voiture en conduisant en état d'ivresse. Elle précise que, ce jour-là, elle avait décidé de ne plus rentrer chez elle, de boire tant qu'elle pourrait, puis de reprendre le volant et de se jeter contre un arbre. «Je pense que j'avais l'intention de me suicider, mais aussi... que je voulais rater mon coup ! Je voulais que mon mari s'intéresse enfin à moi, qu'il comprenne mes angoisses, qu'il résolve nos problèmes d'argent...»

Elle s'était abstenue de boire – sans trop de mal – pendant sa première grossesse et a gardé un excellent souvenir de son accouchement. Mais elle recommença immédiatement après – et comme elle allaitait son bébé, elle trouvait là un excellent prétexte pour boire de la bière brune ! Elle continua encore à enseigner pendant deux ans, et puis :

j'arrive au bout de moi-même, à cause de l'alcool. Dans le couple, rien n'allait plus, non seulement parce que nous avions des problèmes d'argent, mais aussi, à cause de mon alcoolisme : je ne mangeais plus, je buvais tout le temps, je devenais moche : c'était la fin de la fin. [...]

Mon mari, ne sachant plus que faire, invita le médecin du village à me rencontrer. Celui-ci me menaça de faire placer mes enfants dans une institution si je continuais à boire. [...]

J'ai trouvé la méthode choquante, mais elle a eu au moins la vertu de me contraindre à me soigner ; j'ai senti comme un déclic : non, pas mes enfants, on ne touche pas à mes enfants !

«La cure fut un épreuve terrible et dangereuse. La première nuit sans alcool et sous médicaments fut épouvantable : l'horreur complète.» Elle faillit interrompre le traitement, mais les médecins parvinrent à la convaincre de persévérer et, de jour en jour, l'épreuve devint de moins en moins pénible. Jusqu'à ce que, quelques jours plus tard, elle se retrouva devant son miroir : «C'était incroyable comme j'avais changé ; je

ne reconnaissais plus la femme que je voyais : qui est cette dame-là ? Qui suis-je ? C'est la vraie Lia qui est là, mais qui est-elle ? Je me souviens que je me trouvais plus jolie, que j'avais de la lumière au fond des yeux, et même un peu de charme ! »

Alors commença un long travail :

quand on sort d'une cure, on est sevré physiquement – en trois jours –, mais pas du tout psychologiquement : on boit encore dans sa tête ; toutes les images, tous les gestes liés à l'alcool sont encore là. C'est alors que tout commence. Et, pendant longtemps, il faut continuer à résister à la tentation de boire ; c'est un combat, il faut trouver la force de dire « non » au verre d'alcool ; et les six premiers mois sont affreux : le manque est toujours là, l'envie tenaille ; et l'alcool est présent partout, à tous les coins de rue, sur tous les coins de table. Ce qui donne la force de résister, c'est à la fois le souvenir des maux causés par l'alcoolisme, de l'épreuve terrible qu'est la cure, des premiers « non » que l'on a réussi à accumuler, et puis des « trucs », comme, par exemple, s'occuper les mains, changer complètement son cadre matériel de vie. [...]

J'étais en colère, révoltée contre le monde, contre moi-même, j'étais agressive. [...]

J'avais aussi plein de choses à dire, je devais me libérer de tout. Mais j'étais incapable d'aligner deux mots sans pleurer, donc je me suis mise à écrire des pages et des pages, que je donnais au médecin assistant, avec qui j'en parlais ensuite. [...]

Mais, curieusement, je ne lui ai jamais parlé de ce prêtre pédophile : je ne sais pas où cet épisode était passé dans ma tête. Je lui ai parlé de toutes mes ruptures, de tous mes rêves brisés, de mes problèmes de couple et d'argent, de mon grand-père que j'aimais, de mon papa effacé, de mes peurs de prendre la parole, de téléphoner, d'aller au magasin, de conduire la voiture..., mais pas de cette histoire-là ! Je me rends compte que je n'ai écrit que ce qui était en surface. Je n'ai libéré que la première couche de mes souffrances.

Dès la fin de sa cure, elle participa au groupe « Vie libre » (une association de lutte contre l'alcoolisme, implantée notamment dans les hôpitaux). Elle estime que cette rencontre fut déterminante pour l'aider à tenir le coup, à ne pas rechuter. Elle a gardé un contact étroit avec les médecins et les infirmières qui l'ont soignée et elle est restée impliquée, pendant dix ans, dans le mouvement Vie libre où elle animait des

groupes de parole. Plus tard, elle s'est engagée dans un autre mouvement de lutte contre les assuétudes, auquel elle participe encore aujourd'hui, dix-sept ans après sa guérison.

Après sa cure, une autre vie commença. Elle décida de changer de métier, de ne plus être enseignante. Tous savaient qu'elle avait dû entrer en cure, et elle craignait la «loi du silence» avec ses collègues, les directeurs, les enfants, les parents. Elle suivit alors une formation en bureautique. Après un stage à la Société royale du cheval de trait ardennais – mais oui, cela existe! –, elle fut engagée, comme assistante du premier sénateur écologiste de la Province du Luxembourg. «Par souci d'honnêteté, j'ai toujours expliqué, à chaque entretien d'embauche, que j'étais une alcoolique abstinent. Je sentais que je devais le dire.» Depuis, elle a travaillé à mi-temps comme assistante administrative pour divers députés et sénateurs écologistes et, aujourd'hui, pour le groupe parlementaire Écolo de la Région wallonne.

Elle précise que ce ne sont pas ses opinions politiques qui l'ont amenée à occuper cet emploi: «je n'avais pas d'opinion politique du tout; les écoles catholiques ne m'avaient en rien enseigné l'esprit critique; je ne savais pas trop ce que voulait dire la droite, la gauche, le centre; je savais seulement que mes parents votaient catholiques depuis toujours».

Elle ajoute que ce nouvel emploi lui permettait aussi d'envoyer un message à son mari:

tu sais que, chez Écolo, quand j'ai une idée, on m'écoute! [...]

Car j'ai découvert que, dans ce milieu «tout vert et ouvert», ce que je dis a de la valeur: quand on me demande d'écrire un texte, je le fais en me disant qu'il sera absolument nul, mais quand je le dépose, à ma grande surprise on le valorise, on le discute et même on le publie! [...]

Quand je me rappelle d'où je viens, de ma période alcoolique, je n'arrive pas encore à croire que c'est vraiment moi qui suis assistante d'un député, capable d'avoir des idées que les autres prennent au sérieux, capable d'écrire des textes. Je n'en crois pas mes yeux!

Pendant cette période, alors qu'elle reprenait peu à peu confiance en elle-même et dans la vie, son couple continuait pourtant de se dégrader: leurs problèmes financiers ne s'arrangeaient pas et son mari rencontra une autre femme. Un divorce s'ensuivit, plus ou moins à l'amiable, trois ans plus tard.

Ce fut un nouvelle rupture, dure, très dure ! Je comprenais et, en même temps, je ne comprenais pas pourquoi mon mari me quittait. Il est vrai qu'il avait dû suppléer beaucoup mes lacunes pendant que je buvais, mais ce temps-là était passé : j'avais arrêté de boire, j'avais un métier, je m'occupais de mes enfants, de mon ménage... Et voilà que c'est alors qu'il s'en va ! Mais peut-être était-ce, justement, à cause de ma nouvelle confiance en moi, et de mes nouvelles convictions, auxquelles je croyais et qu'il ne partageait pas. Il était habitué à ce que je me soumette toujours à ses idées à lui ; je l'entends encore me dire avec ironie : « holà ! on a des idées de gauche maintenant ! »

Au cours de cette période, Lia prit de nombreux engagements : outre son travail et sa vie affective, elle s'est investie non seulement dans une association de lutte contre les assuétudes, mais aussi dans des groupes d'étude de la communication, de gestion des conflits... Et, comme elle avait appris à aimer tellement la musique, elle s'est engagée dans une chorale, puis elle a appris à jouer du violon et a participé à un ensemble musical... « J'avais pris trop de choses. J'ai dû couper. Et j'ai coupé dans la musique, et maintenant je me rends compte que je n'aurais pas dû, parce qu'elle est très importante pour moi. Mais ce n'est qu'une parenthèse. »

Actuellement, Lia, qui vient d'avoir cinquante-sept ans, ne vit plus en Ardenne. Elle habite dans sa « région d'adoption » comme elle dit, une petite ville, non loin de Namur, où elle travaille. Elle s'y sent bien : elle a un nouveau couple stable, un travail à mi-temps, des voisins (italiens) très chaleureux, de bons rapports avec ses enfants – qui ont trente-deux et vingt ans, et qui font leur vie de leur côté. « Je retrouve mon cocon, oui ; c'est pour cela que je me sens bien ici. »

1.3 Les autres significatifs dans ses relations sociales

Son grand-père maternel. Il avait hérité de la ferme au décès de son père et, à quarante ans, il était devenu le chef de la famille et de l'exploitation agricole ; celle-ci était de taille moyenne, mais, aux yeux de Lia, elle paraissait énorme : « toutes les terres qui l'entouraient lui appartenaient ».

Il était humain, chaleureux et très généreux : solidaire avec des réfugiés pendant la guerre, des travailleurs saisonniers flamands, des étrangers, il accueillait tout le monde. Il m'aimait beaucoup ; j'étais sa première petite-fille ; il ne craignait pas pourtant de me critiquer ; il était autori-

taire, mais juste ; il savait garder un équilibre ; il était fier de moi, et cependant critique.

Dans son récit, le grand-père de Lia est tout de suite associé à son goût pour l'alcool :

Tout bêtement, à la fin de la journée, il buvait, et il m'offrait, une «petite goutte» – alors que je n'étais encore qu'une enfant de cinq ou six ans. J'y ai pris plaisir immédiatement, non seulement parce que c'était bon, que ça me faisait tourner la tête, mais aussi parce que, en m'associant à ce rite, il me valorisait : il me faisait sentir qu'il était fier de moi et ce petit verre d'alcool était un cadeau par lequel il me félicitait : «tu es comme moi, je te reconnais». [...]

Plus tard, il m'apprendra à conduire le tracteur, et plus tard encore, à seize ans, sa voiture.

Elle ne l'accuse nullement d'être à l'origine de son goût pour l'alcool : «en Ardenne, c'était comme ça» ! Elle aimait tellement son grand-père qu'il ne lui viendrait pas à l'idée de lui faire le moindre reproche. N'empêche qu'elle a gardé la trace de ces «petites gouttes» : «sentir la tête qui tourne, c'était bon», et plus tard, à l'adolescence, «pendant que mes copines buvaient un verre, moi, j'en buvais deux». Et plus tard encore, «quand je perdis mon grand-père, qui comptait vraiment beaucoup pour moi, ce fut une rupture terrible, une catastrophe : je l'ai noyée dans l'alcool... pendant vingt ans».

Sa grand-mère maternelle. Elle a contribué, elle aussi, au goût de Lia pour l'alcool. Quand elle faisait les lits avec sa grand-mère, Lia découvrait, sur la table de nuit de ses grands-parents, une bouteille de genièvre (la «petite goutte», dont le grand-père avait besoin pour soigner ses quintes de toux). «Je vois encore la forme de cette belle bouteille verte.» Et la grand-mère l'invitait à boire une gorgée ! Lia ne lui en veut pas non plus : «En Ardenne, tout se concluait avec une bouteille d'alcool : c'était un rite ; pour bien recevoir les gens, il fallait donner de la liqueur aux dames et du genièvre aux hommes.» Avec la conséquence que Lia, en cachette cette fois, allait se servir elle-même de temps en temps !

Son père.

J'ai l'image d'un papa très effacé, dans l'ombre. Il avait étudié les lois sociales pendant la guerre, il n'était pas manuel, pas du tout bricoleur, mais plutôt intellectuel. Il était employé de bureau dans un secrétariat social de la ville voisine, où il habitait avec sa famille. Il faisait tache

dans le milieu rural, parce qu'il était maladroit, qu'il ne savait pas travailler la terre et donner un coup de main à la ferme, où il n'avait pas sa place.

Il ne se sentait pas reconnu dans la famille de sa femme : «il a utilisé un jour – quand j'étais déjà mariée –, le mot “carcan” pour désigner la ritualisation des rassemblements familiaux à la ferme, notamment au Nouvel An. J'ai compris qu'il s'était senti enfermé pendant toute sa vie dans un clan qui ne l'acceptait pas bien. Et je pense que j'ai été, moi aussi, enfermée dans ce carcan.» Il faut dire que le cocon, avait parfois des allures de panier de crabes : «il y avait aussi des méchants et des méchantes». Pourtant, il semble que son grand-père et son père s'entendaient plutôt bien, au point que la gestion comptable des affaires de la ferme était assurée par ce dernier : «il lui avait confié toute sa paperasserie».

Ce père effacé était aussi distant :

mon papa n'a jamais partagé ses sentiments, jamais : il se montrait difficilement triste ou content. De l'agacement, parfois ! [...]

J'avais des sentiments complexes à l'égard de mon père : j'aurais bien voulu l'admirer ; j'avais de la compassion pour lui ; je lui en voulais de ne pas être un vrai papa, comme mon grand-père l'était ; dans un petit coin de mon cœur, je l'aimais sûrement ; je voudrais bien, par respect, parce que c'est mon père, pouvoir en parler en termes positifs, mais je n'y arrive pas. [...]

J'enviais les autres filles à l'école, parce qu'elles avaient un papa, un vrai. [...]

Le mien était si pessimiste ; quand j'ai eu mon diplôme d'institutrice, au lieu de s'en réjouir, il m'a dit : «c'est bien beau, mais encore faut-il trouver un emploi maintenant».

Comme je lui fais remarquer que son grand-père a pris la place de son père dans le cœur de sa petite-fille – et qu'il a dû en souffrir ! –, elle répond : «mais mon père, c'était une ombre ; il s'écrasait devant tout le monde, il faisait les corvées pour ses chefs au bureau». Et il semble bien qu'il se soit écrasé aussi devant sa femme. Lia n'a jamais su, pas plus que sa sœur et ses frères, si leur père savait ou non, ni ce qu'il pensait des modalités pour le moins étranges que revêtait la «charité chrétienne» de sa femme envers son ami l'abbé, qui rendait fréquemment visite à la

famille et s'isolait avec elle dans sa chambre pour la «confesser». Peut-être n'a-t-il jamais su non plus qu'elle invitait ses filles à se montrer aussi charitables qu'elle! Toujours est-il qu'il n'est pas intervenu dans cette terrible histoire de perversité sexuelle et que son silence fut mal vécu par Lia. «Il s'est retranché derrière toutes sortes de boucliers pour éviter d'être en première ligne; j'aimerais bien lui en parler, lui dire que son aide et sa protection m'ont fait défaut pendant mon adolescence. Mais je n'en ai pas la force: il est vieux maintenant, il a été opéré du cerveau, il est trop fragile.»

Elle a pourtant pris chez son père quelques qualités: «le goût de me documenter, de chercher dans le dictionnaire ou dans l'encyclopédie, le goût de lire, de bien écrire et bien parler, d'écouter la radio, de lire les journaux.» «Il s'intéressait beaucoup à la politique: il était très militant et, quand il manifestait, son visage s'allumait – et là, j'étais fière de lui.» Je lui fais remarquer qu'elle vient de dire du bien de son père, et elle répond: «c'est bien la première fois!»

Sa mère. Elle débordait de tendresse, d'amour et de «charité chrétienne»! Elle était femme au foyer: «je l'ai toujours connue à la maison, maman poule, qui nous couvait, qui nous gâtait».

Pour compenser le pessimisme de mon père, ma mère en rajoutait, mais trop, beaucoup trop. Je ne trouvais pas chez elle l'équilibre que je trouvais chez mon grand-père. [...]

Ma mère était poète, mais exagérément lyrique et romantique: la vie est belle, le monde est beau et gentil, nous sommes tous frères, et nous devons tous nous aimer comme le veut l'évangile! [...]

Elle a vécu dans un monde aérien, sans voir les réalités comme elles sont. Elle n'est pas consciente de ce qu'elle fait. Il doit lui être arrivé quelque chose dans son enfance ou sa jeunesse: elle ne m'a jamais dit quoi.

Après avoir quitté la maison familiale pour se marier, Lia a eu l'intention de faire un procès à sa mère et à l'aumônier dont elle avait été complice: «je vais les mettre au tribunal». Elle alla jusqu'à en parler à un juriste, mais ne poursuivit pas la procédure: «je n'ai pas eu le courage; je n'aurais pas pu voir ma maman en face de moi dans un tribunal». D'ailleurs, cette mère ne semble pas avoir eu la moindre conscience du tort qu'elle avait causé à sa fille:

elle s'est convaincue que cela m'avait fait du bien, même plus tard, quand, après avoir bu, je lui disais toute ma colère contre ce prêtre. [...]

Elle m'a annoncé son décès en me disant : «notre ami l'abbé X est mort!»; et elle fit une dépression juste après. [...]

Je voudrais avoir la force de reparler de tout cela avec ma mère, mais elle est âgée maintenant de plus de quatre-vingts ans et je n'ose pas; je la sens fragile aussi à cause de la maladie de mon petit frère, qui est schizophrène. Pourtant, il faut que je le fasse avant sa mort, car je me demande comment je pourrai en faire mon deuil si ce litige persiste entre nous.

Une anecdote illustre encore l'inconscience de cette mère : «quelques années après ma cure, quand j'étais sûre d'être débarrassée de l'alcool, au cours d'un repas de famille, j'ai pris en main un verre de vin et, pour faire une blague, j'ai fait semblant de boire. Ma mère a réagit en disant : "enfin, Lia, on te retrouve comme tu étais"!» Mais elle se souvient aussi que sa mère lui a dit un jour, en parlant de son alcoolisme : «je pense que nous aurions pu t'éviter cela, on aurait pu faire des choses pour que tu ne boives pas»; Lia n'a pas osé lui demander de s'expliquer davantage.

Ses parents. En tant que couple, ils avaient «des relations tendues : ils étaient trop différents; ils avaient beaucoup de conflits; alors, maman pleurait, papa se taisait, et il régnait une ambiance épaisse, à couper au couteau!» Et Lia n'osait pas rompre le silence, pour ne pas aggraver les choses : «alors, je me sentais fébrile : qu'est-ce que j'ai fait, qu'est-ce j'ai dit, qu'est-ce qui va m'arriver?» Parlant du vide que, déjà alors, elle ressentait en elle, elle évoque ses relations avec ses parents : «j'aurais tellement aimé que l'on passe parfois des vacances tous ensemble, en famille, mais cela n'est jamais arrivé, ou alors, trop tard».

Sa sœur cadette. Elle n'avait que treize mois de moins que Lia et elle était très dépendante de sa grande sœur, sa protectrice.

C'était la plus jolie de la famille; moi, je n'étais pas jolie et on me le disait – en milieu rural, tu le sais bien, on dit les choses comme elles sont, sans tourner autour du pot –, et je me suis entendue dire, plusieurs fois, que j'étais moins jolie que ma sœur. [...]

J'étais blessée, je les entends encore.

Son frère. Il a sept ans de moins que Lia. Enfant, il avait un défaut de prononciation, il chuintait, et on se moquait beaucoup de lui. Lia en avait de la peine : « je trouvais qu'ils exagéraient avec mon petit frère » et, parfois, elle osait même le défendre devant tout le monde : « et alors, j'étais fière de moi ! »

Son petit frère. Il a quinze ans de moins que Lia. Il s'est comporté normalement jusqu'à l'âge adulte, puis il est devenu schizophrène. Sa maladie s'est déclarée quand il était déjà marié et père. Il a fait ensuite plusieurs crises graves et a perdu son emploi. « Je ne parviens pas à établir une relation avec ce frère malade, et cela me ronge. » La mère de Lia ne semble pas avoir conscience de la maladie de son fils : « pour elle, il est une sorte de dieu, et elle ne parvient pas à voir qu'il est malade, qu'il délire et qu'il ne guérira jamais ».

Des enseignants. Il faut retenir ceux qui lui ont donné un peu de fierté d'être elle-même : l'institutrice qui l'a aidée à faire 80 % en cinquième primaire ; celle de sixième primaire, qui était artiste, et lui a fait aimer les arts, et surtout la musique ; ses professeurs de piano, et plus tard de violon, qui ont insisté sur son talent, sur ses progrès.

L'aumônier des guides. Bien qu'elle parle de lui avec une certaine facilité et sans trop d'émotion, Lia n'avait pas dit, dans son premier récit, qu'après avoir résisté aux propositions de ce prêtre, elle avait fini par y céder, au moins en partie : « il ne m'a pas touchée, mais il m'a regardée, oh, ça oui ; il a bien fallu que je le fasse une fois » ! Elle avait « oublié » de préciser cela ! Elle lui a montré son corps, dit-elle, parce que sa mère voulait qu'elle aide cet homme à guérir :

dans ma tête, c'était pour ça. Et puis, je pensais qu'après cela, ce serait fini, mais il n'en alla pas ainsi, et je me sentais très mal. [...]

Et il n'a jamais été puni, au contraire : il a écrit un livre, on a fêté ses quarante ans de prêtrise, il était respecté de tous. [...]

Je lui ai écrit une lettre pour lui dire ce que je pensais : c'est tout ! Il n'a jamais répondu.

Son premier mari. Il était d'origine flamande et Lia se souvient du décalage entre sa culture et la sienne. Après avoir été enseignant et responsable d'une maison d'accueil, il voulut devenir indépendant et créa un bureau d'ingénieur conseil en techniques des bâtiments. Il a eu beaucoup de mal à se faire une clientèle et c'est en partie pour cette raison

que le couple avait des problèmes d'argent. Il a fait son possible pour supporter Lia alcoolique, parce qu'il l'aimait vraiment : « mon piano, c'est lui qui me l'a offert, et c'était un vrai cadeau d'amour ». Et elle se demande : « Étais-je digne d'être aimée à ce point ? »

Ses enfants.

Je les vois peu, mais j'ai d'excellents contacts avec eux. Et nous nous retrouvons quand je retourne en Ardenne. Ils me manquent, mais j'en suis fière, et j'ai compris que pour eux, avoir une maman qui s'en est sortie, qui tient debout, qui a refait sa vie, cela fait partie de leur bonheur à eux. Je le sais parce qu'ils me l'ont dit. Je pensais qu'ils étaient malheureux parce que leurs parents étaient séparés, parce que j'avais été alcoolique. Mais non : ils sont heureux de me savoir heureuse, et cela me rassure.

Pourtant, elle porte un grand sentiment de culpabilité envers eux : « je pense que je n'ai pas été une bonne mère, je voudrais leur demander pardon ». En outre, elle a souffert beaucoup, après son divorce, de la séparation d'avec ses enfants : « le plus grand était autonome, mais le second n'avait que quinze ans et, pour des raisons d'organisation de son temps (l'école), il est plutôt resté chez son père et je le voyais trop peu : c'était très dur et j'étais très malheureuse ».

Jean. Il est un des députés écologistes dont Lia a été l'assistante.

Il m'a particulièrement soutenue : il m'a aidée à reprendre confiance en moi, à enlever tous les filets, les boucliers, que j'avais dressés devant moi. Je me croyais nulle. Mais lui, il me confiait des tâches que je trouvais difficiles, en insistant tellement sur la confiance qu'il avait en moi, que je parvenais à les réaliser. [...]

Jean me fait penser à mon grand-père : il en a toutes les qualités. Dans ce qu'il est, dans ce qu'il m'a dit, dans sa façon de me faire confiance, il est comme mon grand-père.

Anne.

Quand j'étais jeune, et même plus tard, je n'avais pas beaucoup de copines. Celles de ma jeunesse sont des relations que j'ai laissé s'éteindre : je ne les croyais pas sincères : pour elles, je n'étais que la petite fille d'un paysan ardennais. [...]

Parmi mes amies d'aujourd'hui, Anne est la meilleure ; elle m'a invitée à chanter dans sa chorale, un chœur de femmes ; elle m'a introduite à

des activités épanouissantes : le yoga, l'astrologie, les médecines parallèles ; et c'est grâce à elle que j'ai trouvé un emploi à Écolo.

Son compagnon actuel. Il est travailleur social, responsable d'une entreprise de formation des jeunes par le travail. Il a quatorze ans de moins que Lia, mais « comme il paraît que je ne fais pas mon âge, ça ne se voit pas trop ». Ils vivent ensemble depuis cinq ans et son couple la satisfait. « Dès que je l'ai connu, par l'intermédiaire d'un ami commun, je savais que j'allais vivre avec lui, j'en ai été convaincue tout de suite. » « Il vient s'ajouter à ceux qui me rendent fière ; par le regard qu'il pose sur moi, j'ai gagné de la confiance en moi-même. Et, à mes yeux, la différence d'âge n'existe pas. »

2. DE LA PRATIQUE DES RELATIONS SOCIALES AUX ATTENTES RELATIONNELLES

2.1 Attente de reconnaissance sociale

La question de la reconnaissance sociale est essentielle pour Lia : elle a un besoin vital du regard approbateur des autres pour se sentir fière de ce qu'elle est. Mis à part son grand-père, et l'un ou l'autre enseignant, elle n'a trouvé nulle part de quoi alimenter sa fierté : ses relations sociales ont plutôt alimenté sa honte. « C'est là le nœud », dit-elle, fort lucidement. Ses échecs successifs – accumulés non seulement pendant sa période alcoolique, mais déjà bien avant – ont forgé et enraciné profondément en elle ce qu'on pourrait appeler un mode de fonctionnement, qui, me semble-t-il, se caractérise par les traits suivants :

1. Lia a honte d'elle-même et souffre d'un complexe d'infériorité. On ne sait pas exactement si cette honte trouve son origine dans l'un ou l'autre événement traumatisant qu'elle aurait « oublié », mais il est clair qu'elle a été renforcée par la plupart de ses relations. Dans sa famille : sa mère l'a trahie et poussée dans les bras d'un prédateur, son père ne l'a pas protégée, ses parents ne lui ont pas offert le cocon dont elle avait besoin, ils lui ont coupé ses racines (en allant vivre en ville) et ses ailes (en ne lui permettant pas de devenir musicienne). En ville et à l'école : elle se sentait « paysanne », « moins intelligente », « trop petite », « moins bien habillée », « gourde » et pas « aussi belle que les autres, que sa sœur surtout ». L'aumônier l'a humiliée en la réduisant à un objet sexuel. Son mari l'aimait, mais la critiquait beaucoup et lui imposait son point de vue. Son alcoolisme l'a empêchée d'être une bonne mère.

2. Elle s'est attribuée la responsabilité de ses échecs et elle en ressent toujours de la culpabilité. Il semble cependant que celle-ci soit restée latente jusqu'à ce que Lia se soit mise à boire ; mais l'alcoolisme a confirmé sa honte, il a achevé de détruire le peu d'estime qu'elle avait pour elle-même, et il l'a rendue vraiment coupable d'être ce qu'elle était. Lia éprouve donc le besoin constant de demander pardon à toutes les personnes qu'elle a fait souffrir : ses enfants et ses parents surtout, mais aussi son ex-mari, ses frères, ses sœurs, ses amis... et de dire merci à ceux qui lui ont offert leur solidarité pendant sa maladie. Même si elle se répète que « c'est une maladie » et que « je ne crois pas qu'il faille demander pardon d'avoir été malade », cela ne l'empêche pas de penser que c'était bien elle qui décidait de boire chaque gorgée qu'elle a bue.

3. Pour s'expliquer ses échecs et soulager quelque peu sa culpabilité, elle a tendance à se percevoir comme une victime : « je suis limitée physiquement et intellectuellement » ; « j'étais souvent malade » ; « on a coupé mes racines et mes ailes » ; « ma maman m'a trahie, mon papa ne m'a pas défendue » ; « je suis moins belle que ma sœur » ; « je suis trop petite » ; « j'ai attrapé une maladie » (l'alcoolisme) ; et finalement, « je suis une fille et j'aurais voulu être un garçon, pour être plus costaud physiquement et parce que les hommes, du moins dans le monde où j'ai vécu, sont plus écoutés que les femmes ».

4. Les autres ont beau lui renvoyer des images positives, elle n'y croit pas. Son sentiment d'infériorité et de culpabilité sont si enracinés qu'elle en vient à rejeter, ou, au moins, à douter de la reconnaissance dont elle jouit pourtant. Si elle réussit à l'école, « je n'arrive pas à y croire » ; si elle parvient à ne plus boire, « j'ai toujours envie de me pincer pour vérifier que je ne rêve pas » ; si elle sait se faire aimer : « en suis-je bien digne ? » ; si les écologistes la valorisent, si elle est bonne au piano ou au violon « je n'en crois pas mes yeux » ; si on l'invite à participer à un débat, « je n'en reviens pas que ce soit à moi qu'on ait demandé cela », etc. Peut-être est-ce là le nœud du problème : si elle y croyait – comme elle a cru en l'image qu'elle a vue dans le miroir au sortir de sa cure –, elle pourrait se contenter de la bonne réputation dont elle jouit aujourd'hui et passer à autre chose : s'occuper d'elle-même. Hélas, tant qu'elle n'y croit pas...

5. Elle se croit obligée de continuer, inlassablement, à se punir pour se faire pardonner : avant de se faire plaisir, il faut d'abord qu'elle paie sa dette. Déjà, étant adolescente, « quand je me préparais à retourner passer le week-end à la ferme, je me réjouissais tellement que... j'en

tombais malade ! » Elle avait des crises d'asthme et d'acétonémie. Mais, après être sortie de l'alcoolisme, sa dette semble être devenue inextinguible : dix-sept ans plus tard, elle n'est toujours pas payée. Vis-à-vis de sa famille surtout : « le cadeau d'une Lia en bonne santé, lumineuse, bienveillante, attentive, est pour moi une manière de me faire pardonner toutes les souffrances que j'ai occasionnées à ceux qui m'aiment ou m'apprécient ». Elle envisage de travailler à temps plein, « pour laisser un héritage à mes enfants ». Elle reste impliquée dans une association de lutte contre les assuétudes et dans une école de devoirs pour les enfants pauvres : « je paie de ma personne, en donnant mon témoignage ». Et surtout, alors qu'elle rêve de devenir musicienne, quand elle manque de temps pour honorer tous ses engagements, c'est dans la musique qu'elle coupe ; elle renonce à faire du piano, et elle ne participe plus à son ensemble à cordes : « je n'avais plus de samedis ni de dimanches ».

6. Enfin, elle cultive soigneusement les quelques bonnes relations qu'elle a connues et qui lui ont apporté un peu de fierté : son amie Anne, grâce à qui elle a trouvé cet emploi au parti écologiste et qui l'a invitée à chanter dans sa chorale ; son ami Jean qui a su si bien lui faire confiance et la conseiller ; son employeur actuel qui lui confie des tâches importantes : « je m'applique à bien faire tout ce qu'on me demande au bureau, pour ne pas faire de vagues, pour ne pas avoir de conflits, pour qu'on soit content de moi » ; les autres en général : « je ferais n'importe quoi pour ne pas sentir sur moi le jugement négatif des autres, j'ai souvent dit oui quand je pensais non » ; et même... moi ! qui lui consacre toute mon attention : « Je suis fière de donner mon esprit à la science ! »

Bien sûr, ce sont ses relations avec son compagnon actuel qu'elle soigne tout spécialement. Alors qu'elle n'a, c'est évident, rien à réparer envers lui, elle a pourtant du mal à établir une relation d'égal à égal. « Est-ce que je peux rester avec toi ? », lui demandait-elle souvent, au début de leur relation, alors qu'ils étaient déjà installés dans leur maison commune ! Elle craignait de lui imposer la présence de ses enfants, de sa famille. Elle a renoncé à faire du violon et du piano pour ne pas le déranger pendant sa sieste. Elle doit faire un effort pour l'affronter sur des détails de la vie quotidienne. « Je reconnais que j'ai parfois peur de m'affirmer, peur d'être moi-même avec lui, pour ne pas mettre en péril notre relation. » Pourtant elle ajoute qu'

avec lui, je m'autorise davantage à être moi-même. Je dis « m'autoriser » parce que j'ai souvent « fait la gentille » pour être aimée – je n'aime

pas dire cela, ça me fait mal, pourtant les mots me viennent tout seuls parce que c'est bien ainsi. Mais, avec le temps, je fais de moins en moins «la gentille» et je dis ce que je pense, notamment en ce qui concerne les détails..., enfin, j'essaie!

— Est-ce une cause de dispute? «Non, pas du tout. Je découvre qu'il continue à m'aimer quand je suis moi-même; et qu'il m'encourage plutôt dans ce sens.» On peut penser qu'elle se conduit ainsi parce qu'elle a grand peur de le perdre (notamment à cause de leur différence d'âge), mais puisqu'il se montre favorable à ce qu'elle prenne ces plaisirs et réalise ces activités, cet argument ne tient pas, et elle le sait bien: «Il veut que je sois une femme libre.» Quelles que soient les raisons pour lesquelles son compagnon l'encourage à être une femme libre — qu'il fasse cela pour son épanouissement à elle ou pour la liberté qu'en échange il s'accorde à lui (ou bien pour les deux à la fois) — elle a tendance à ne pas y croire et ne pas oser prendre cette liberté.

Il importe de comprendre que, pour Lia, ce mode de fonctionnement est bien antérieur à son alcoolisme, et que, probablement, il l'explique. Elle a dû faire un effort gigantesque pour en sortir, et elle s'en est sortie, mais elle continue de fonctionner, plus que jamais, selon le même mode, puissamment renforcé par le souvenir de cette terrible faute. Grâce aux efforts — parfois épuisants, comme elle le souligne elle-même — qu'elle fait depuis dix-sept ans, elle semble avoir réussi enfin à se sentir mieux reconnue et moins coupable. Mais le problème reste là: il faut qu'elle continue, qu'elle persévère, qu'elle soit la «bonne Lia» pour se sentir rassurée. Elle est prise dans un cercle vicieux: *infériorité* <—> *victimisation* <—> *culpabilité*. Elle interprète toutes ses frustrations selon ce même schème mental incorporé.

2.2 Attente d'épanouissement personnel

Les attentes d'épanouissement personnel de Lia me paraissent revêtir plusieurs formes différentes, plus ou moins importantes à ses yeux, mais qui renvoient toujours (comme chez Giovanna) à ses racines et à ses ailes, qui ont été coupées. Elles constituent son paradis perdu, qu'elle retrouverait si seulement elle osait.

Des racines dans la terre. À chacune de nos rencontres, Lia a exprimé, par des phrases souvent très poétiques, son goût pour la vie rurale, pour tout ce qui vient de la terre. Elle a gardé de tout cela un souvenir très

puissant et terriblement nostalgique : elle pense que sa rupture d'avec ce monde rural fut « la pire déchirure qui me soit arrivée ».

J'ai travaillé à la ferme : j'ai participé activement aux travaux des champs (conduire la moissonneuse, le tracteur...); j'ai pris la terre dans mes mains (récolté les grains, les betteraves, les pommes de terre...); j'ai soigné les animaux (les porcs, les vaches, les poules...); j'ai moulu du grain, j'ai fait du pain; j'ai mangé des vrais œufs et du vrai lard; j'ai touché à tout cela pendant toute mon enfance et mon adolescence. C'est cela que j'ai en moi, et qui me fait vibrer quand j'y repense. C'était ça la vie, la vraie, plus vraie que celle que je vis aujourd'hui, la vraie nature, authentique, la vraie mère, pas encore abîmée comme elle l'est maintenant par... la modernité. [...]

Tu vois, j'ai employé le mot « mère », c'est terrible ça.

Je lui rappelle que c'est dans ventre de la terre qu'elle croit avoir été conçue !

Lia ne croit donc pas du tout au progrès des modernes : pour elle, le bonheur, c'était hier ou, plutôt, avant-hier, quand elle était enfant, à la ferme, avec son grand-père. Quand elle parle de la terre, elle l'identifie toujours à son grand-père et à la musique : les trois semblent ne faire qu'un dans sa tête. « Même la musique que j'aime, c'est celle des saisons, du vent... Je ne sais pas expliquer mieux ! »

Anecdote : pour son dernier anniversaire, sa mère lui a offert une aquarelle et un texte. Le tableau représente un paysage rural plein de lumière, de fleurs et de soleil ; et le texte commente : « Nos vœux sont en harmonie avec la lumière de tes yeux, toujours émerveillés et ravis, comme au temps de ta claire et heureuse petite enfance. » Et Lia ajoute : « est-ce que ce n'est pas cela que je cherche, que j'ai envie de retrouver ? »

La terre, c'était donc son Éden, son paradis, hélas, à jamais perdu, car elle croit impossible de le retrouver : « je reste là, les bras ballants, me disant que ce n'est pas la peine d'essayer, c'est inutile ». Comment expliquer une nostalgie toujours aussi prégnante, un demi-siècle plus tard ? Pourquoi n'arrive-t-elle pas à en faire son deuil ? Je vois trois hypothèses, d'ailleurs complémentaires. La première renvoie au cadre matériel lui-même : la nature – la terre, l'air, l'eau et le feu – a imprégné son corps ; elle l'a, au sens propre, incorporée et elle s'est sentie heureuse dans ce milieu – plus qu'elle ne l'a jamais été ailleurs. La seconde renvoie d'ailleurs à la culture chrétienne et rurale régnante. Pour peu qu'on accorde

quelque crédit au symbolisme des mythes et au sens qu'ils ont encore pour nous, on se rappelle que, pour les paysans, la ville incarne le «fruit défendu³», et que la faute originelle de cette «Ève ardennaise» (aller vivre en ville) lui coûta le paradis terrestre. La troisième – qui n'existe que par les deux autres – renvoie aux relations sociales : elle a aimé la nature parce qu'elle aimait son grand-père – son dieu –, et en allant vivre en ville, elle l'a laissé tout seul, elle l'a trahi. Cette interprétation fait sens pour Lia : «oui, je le sens comme ça». Elle se souvient qu'après avoir dû abandonner son exploitation agricole, son grand-père lui a dit, un jour où elle était venue aider sa grand-mère à faire le ménage : «si on avait une “petite servante” comme toi, on pourrait continuer la ferme».

Mais retrouver la terre, c'est un rêve, une utopie. Si c'était possible, je dirais oui tout de suite. Hélas, je sais bien que je n'y retournerai que quand je serai morte. C'est pourquoi je veux être enterrée là, en pleine terre, à côté de la tombe de mon grand-père. Ainsi, la mort ne me fait pas peur : elle n'est ni effrayante, ni triste.

Les ailes de la musique. «J'étais née pour être artiste, avec au fond de moi une soif illimitée d'expression et de création.» «Ce n'est pas la première fois que je pense cela, sans doute, mais c'est maintenant que cela m'apparaît aussi clairement.» Je lui demande donc si ce ne sont pas nos entretiens qui lui ont suggéré cette affirmation, mais elle m'assure que :

Non, moi je dis non, non et non : il s'agit vraiment d'une vocation profonde, que je ressens depuis toujours, surtout depuis l'adolescence, mais que je n'ai jamais pu ou jamais osé réaliser vraiment en devenant musicienne professionnelle ; ce désir est toujours là, et il refait surface régulièrement, surtout dans les moments où je m'interroge sur le sens de ma vie et, notamment, de mes activités professionnelles. Je me dis toujours, alors, «mais qu'est-ce que je fais ici, moi ?» J'étais faite pour être artiste, pour être dans un autre monde, pour vibrer ailleurs que dans cette sphère où la mesquinerie, l'égoïsme, la soif du profit, la satisfaction des besoins immédiats, le pouvoir, la corruption, l'injustice, m'apparaissent à l'avant-plan. [...]

Limitée physiquement et intellectuellement, je ne pouvais m'exprimer qu'à travers l'art. Mais j'ai été contrainte de faire d'autres choses et ma vie s'en est trouvée rétrécie, mes élans ont été brisés, enfermés dans

3. Ironie : «Fruit défendu» est aussi le nom d'une bière fortement alcoolisée !

mon métier d'institutrice, puis dans mon mariage. Ce n'était pas cela que je voulais. Je sentais que je ne parvenais pas à m'épanouir dans le cadre de l'école ; si j'avais pu m'exprimer à travers les dons artistiques avec lesquels je suis née, avec mes talents, j'aurais peut-être été plus épanouie, j'aurais vécu plus sereinement, avec plus de joie de vivre et... je n'aurais peut-être pas bu. [...]

Encore aujourd'hui, quand je danse, quand je joue du piano, ça me fait plaisir, ça me faisait vibrer et, toujours, ça me fait penser à mon grand-père ; je suis un peu avec lui quand je joue, et je me sens proche de la terre, de l'infini.

Il faut bien sûr se demander pourquoi Lia s'est accrochée à la conviction qu'elle est née artiste. Il semble clair que c'est là qu'elle réussissait le mieux : elle fut bonne pianiste, dès son plus jeune âge, participant à des concours à Bruxelles, devant des jurys d'académie ; c'est de cela qu'elle s'est sentie fière en maintes occasions, c'est en faisant cela qu'elle s'est sentie reconnue ; elle a été plusieurs fois renforcée dans la conviction qu'elle a du talent, et elle y a donc, à chaque fois, trouvé du plaisir ; elle s'est dès lors attachée fermement à cette image gratifiante d'elle-même – la seule dont elle ne doute pas. Même si elle détestait le stress des concours devant d'impressionnants membres du jury, il lui est resté un goût pour la musique, ancré profondément en elle, parce qu'elle faisait – parce qu'elle fait – cela très bien. Et le trac, qu'elle ne sait pas maîtriser et qui la décourage – mais dont on dit qu'il est à la mesure du talent ! –, ne fait qu'exprimer sa peur d'être jugée par les autres, ou ce qui revient au même, son désir d'être reconnue par eux.

Anecdote : pour l'aider à surmonter son trac en jouant devant un public, elle a appris, lors d'un atelier, à porter un masque couvrant toute sa figure. « Et avec mon masque, je n'avais plus peur, je ne tremblais plus et je ne faisais plus de fausses notes. » Le masque fait face ! Comment ? « Il faisait de moi quelqu'un d'autre. » Autrement dit, elle a, sous le regard des autres, une peur paralysante d'être elle-même, qu'elle ne peut vaincre qu'en paraissant quelqu'un d'autre.

Le rêve de Lia est donc de devenir enfin une musicienne. Elle a fait quelques pas dans le but de réaliser ce grand projet. Ainsi, si elle n'occupe qu'un emploi à temps partiel, c'est justement pour se laisser le temps de faire autre chose :

mon emploi à mi-temps me permet d'autres activités (le violon, le chant individuel et choral, mais aussi une association de prévention des assuétudes et une école de devoirs). [...]

Comme je ne peux pas vivre sans musique, j'ai décidé, après le piano, et à plus de cinquante ans, d'apprendre à jouer du violon. J'aime cet instrument : il est en bois, il est posé sur mon corps, il le fait vibrer... et je peux l'emporter partout. Mais je ressens aussi un peu de regret, parce que tout cela arrive un peu tard : apprendre le violon, à mon âge, c'est plus difficile.

Pourquoi alors, n'en revient-elle pas au piano, qu'elle a appris dès sa petite enfance et qui lui serait plus naturel ? Elle m'explique qu'au moment de son divorce, elle a laissé son piano dans un entrepôt en Ardenne, parce qu'«ici, je ne sais pas où le mettre». Je m'étonne : la place ne manque pas dans sa maison pour y installer un piano, et même si c'était le cas, pourvu qu'il soit prioritaire – c'est-à-dire plus important que le fauteuil du chat ! –, on peut en faire ! Elle me répond que «mon compagnon n'apprécie pas la musique, et je n'ai pas envie de lui imposer cela» ; puis, avec humour : «il m'aimerait moins si je faisais du piano». Mais il y a encore une autre raison : «j'associe ce piano à mon ancien mari – c'est lui qui me l'a offert –, il me rappelle des souvenirs tristes». Des trois raisons, elle reconnaît volontiers que la dernière est la plus forte : «mon piano, c'était un vrai cadeau d'amour de mon premier mari, une manière de me dire qu'il m'aimait malgré mon alcoolisme. Et cela me déchire, parce que je me sens terriblement coupable envers lui. Étais-je digne d'être aimée à ce point ?» Une fois encore, elle se punit pour réparer la faute de s'être montrée indigne.

Toujours est-il que la musique n'est toujours, pour elle, qu'un hobby. Et encore, elle en fait de moins en moins ! La musique fait partie de sa vie, mais elle n'en fait pas sa vie et ne lui sert pas à la gagner. Et comme elle a pris trop d'engagements, elle a dû «élaguer un peu». Mais au lieu de quitter le groupe de prévention des assuétudes, ou l'école des devoirs, elle a coupé dans la musique : «je ne fais presque plus de violon» et «j'ai renoncé à mon ensemble à cordes». Pourquoi ? «Oui, c'est terrible, ça ; c'est terrible : je ne sais pas pourquoi. Mes professeurs m'ont dit que je commettais une erreur, que j'étais trop bien dans la musique pour la quitter ainsi. Mais ils m'ont gardé ma place à l'académie, je vais y retourner. D'ailleurs, avec mon amie, nous préparons un concert, pour l'an prochain.»

La convivialité. Son épanouissement personnel ne repose cependant pas seulement sur la musique :

j'ai senti que j'avais un don particulier pour faciliter la communication dans les groupes et j'ai eu plusieurs fois l'occasion d'en faire la preuve, dans plusieurs types de groupe, notamment à Écolo. Je sais comment amener les personnes à s'exprimer, à se relaxer, à dénouer des conflits. [...]

De même, à travers certaines lectures⁴, je découvre que j'ai aussi le don d'écouter les gens et de leur poser les bonnes questions : les gens aiment parler avec moi. Là aussi, je m'autoréalise.

La maternité. Être mère, comme l'est la terre, fut un des grands projets de Lia.

J'ai vu, autour de moi, à la ferme et au village, des femmes avoir des enfants : à les voir, cela allait de soi, c'était facile, naturel, évident. Pourtant, quand cela m'est arrivé, ce ne fut pas aussi simple : je n'étais pas prête et, à me comparer aux autres, je pense que je n'ai pas su être une bonne mère. Bien sûr, c'est parce que je buvais, mais pas seulement pour cette raison-là : il fallait gagner de l'argent car nous en manquions, donc il fallait confier l'enfant à d'autres et je n'ai pas eu le temps de m'en occuper autant que j'aurais voulu. Et cela me déchirait : je n'ai pas été la maman que je rêvais d'être. Mon comportement de jeune maman était à en pleurer ! Je laissais mon bébé dans son lit pour qu'il ne s'attache pas à moi. Le mot « mère » me déchire ! [...]

J'en veux un peu à ma maman de ne pas m'avoir appris. Elle a été une drôle de mère. Je ne sais plus qu'en penser.

Le mariage. Ce n'est qu'au cours de notre sixième rencontre qu'elle déclare : « Me remarier, je voudrais bien me remarier avec mon compagnon ! » J'exprime ma surprise : considère-t-elle cela comme un pas important sur le chemin de son épanouissement personnel ? « Mais oui, évidemment ! J'y tiens beaucoup. » – Pourquoi ? « Oui, tu comprends, j'aime les rites, j'en ai besoin dans la vie. » – Je m'étonne : rite ou sécurité ? « Les deux évidemment. » – Mais c'est une fausse garantie. « Oui, je sais. » – Est-ce à cause de la différence d'âge ? « Non, non, je ne pense pas que ce soit pour cela..., enfin, peut-être un peu ! » – Ne serait-ce pas pour assurer un héritage à ses enfants (la maison que son compagnon

4. Elle lit – elle dévore ! – notamment : Guy Corneau, *Le meilleur de soi* ; Thomas d'Ansembourg, *Cessez d'être gentils, soyez vrais*, ou *Être heureux, ce n'est pas nécessairement confortable* ; Michel Odoul, *Dis-moi où tu as mal, je te dirai pourquoi* ; Thierry Janssen, *Vivre en paix*, ou encore Bernard De Vos, *Les Apaches des parkings*.

voudrait acheter)? «Oui, bien sûr, c'est aussi pour ça.» – Et lui, qu'en pense-t-il? «Il ne veut pas se marier; il n'y pense même pas: pour lui, notre histoire est un livre dont on tourne les pages une à la fois, et demain est un autre jour. Je voudrais oser le lui demander, mais il faut que ce soit moi qui fasse le premier pas, et c'est difficile: il faut que je lui fasse comprendre que c'est important pour moi.»

2.3 Attente de bien-être matériel

Elle semble avoir toujours eu des problèmes d'argent, en particulier du temps de son premier couple. Elle a notamment dû revendre la ferme: lieu symbolique par excellence. Heureusement, elle ne semble pas avoir des attentes importantes de bien-être matériel.

J'ai été élevée à la campagne et je n'ai pas de grandes aspirations; belle maison, cuisine équipée, beaux meubles, belle voiture..., ça ne m'intéresse pas beaucoup. J'ai appris à vivre avec peu, à rembourser mes dettes, à épargner. Sans doute est-ce aussi parce que je n'ai jamais eu beaucoup d'argent: la peur de n'avoir pas assez de sous sur mon compte en banque, ça, c'est une panique terrible.

Par contre, elle aimerait pouvoir aider ses enfants qui ont besoin d'aide financière, mais elle n'a pas envie de travailler à temps plein: «j'ai essayé pendant quelques mois, mais c'est impossible: ce n'est pas gérable».

2.4 Attente de rassurance morale

«Moi, j'ai été éduquée dans la religion chrétienne: on ne vit pas pour soi, on vit pour les autres; on doit donner.» Mais après ses démêlés avec l'aumônier, elle ne «reconnaissait plus le Bon Dieu là-dedans». Sa crise de croyance religieuse est terminée depuis longtemps; cependant: «j'ai besoin d'avoir un Dieu quelque part, mais qui n'a pas besoin d'Église, ni de curés, ni de messes. Parfois, je vais sous les étoiles et je prie. Je sens des vibrations, quelque chose qui passe. Je crois en un Bon Dieu, plein d'amour et de tendresse; je crois qu'il est là quelque part.»

Il me paraît clair qu'elle est encore pénétrée d'un éthos rural et chrétien – les deux se combinent parfaitement –, qui ne l'aide évidemment pas à s'occuper de son épanouissement personnel, mais, au contraire, entretient patiemment le mode de fonctionnement présenté plus haut.

2.5 Attente d'emprise sociale

Tout entière occupée à se défendre, Lia ne domine pas. «Petit diable», sans doute, mais seulement dans son enfance. Après, elle s'est soumise à tous : ses parents, ses écoles, son mari, ses employeurs, et même le prêtre pédophile. Pour se rebeller contre les autres, il faut se sentir reconnu socialement : tant qu'on n'est pas fier de ce qu'on est, sûr de son affaire, on ne se rebelle pas ! Mais alors, comment réagit-elle devant la domination des autres : la sent-elle encore quelque part, aujourd'hui ? Elle reconnaît sa honte d'avoir «souvent dit oui quand je pensais non, pour me faire approuver». A-t-elle tiré sa force de sa faiblesse, comme le font certains dominés, en se servant de subterfuges ? Elle reconnaît avoir fait tout cela avant – profiter de sa maladie, avoir un accident pour faire pression sur son mari, «faire la gueule», manipuler – mais elle prétend que «maintenant, c'est fini. Je ne me sens plus dominée par personne, et je crois que je ne domine personne.» Pourtant, elle fait encore tout ce qu'elle peut pour bénéficier de l'approbation de ses enfants, de ses parents, de ses amis, de son compagnon, de son employeur...

2.6 Les sources de satisfaction et d'insatisfaction

Lia établit donc une hiérarchie entre ses attentes : l'épanouissement personnel passe après son devoir de réparation, qui doit lui procurer une meilleure reconnaissance sociale. Mais cette réparation, malgré tous ses efforts, malgré les images positives que les autres lui renvoient, reste une tâche toujours et toujours inachevée :

parfois, je me sens un peu mieux, comme s'il y avait une éclaircie dans mon ciel ; ce sont des moments magiques : je me dis que je vauds bien autant que les autres, qu'ils m'ont déjà pardonné depuis longtemps, que tout cela n'était pas de ma faute, que, même si ce l'était, j'ai fait ce que j'ai pu pour réparer, et que, maintenant, le moment est venu de passer à autre chose ; mais ensuite, le soleil repasse derrière les nuages, l'éclaircie disparaît et je me remets à douter. [...]

Je crois que j'avance un peu, mais par petits sauts de puce !

Mais elle a beaucoup hésité avant de dire cela, et, pour ma part, je n'en suis pas tout à fait convaincu ; depuis deux ou trois ans, elle donne plutôt l'impression de reculer, malgré ses bonnes intentions. Elle sait

bien que, pendant ce temps-là, elle prend de l'âge et qu'elle reporte ses projets personnels à demain. Alors, elle se fait des promesses : « je vais le dire, je vais le faire, *je vais...* » Elle essaie de les tenir, mais, comme elle n'a pas assez de temps pour répondre à tous ses engagements, elle doit bien définir des priorités et elle finit, le plus souvent (sinon toujours), par négliger ses promesses plutôt que ses devoirs. « Oui, on peut dire ça, c'est vrai : pour mon élan créateur, je ne me donne pas assez de temps. Même mon compagnon me le fait remarquer. » – Donc, ce n'est pas lui qui l'en empêche : « non, c'est clair : c'est moi ! »

Il s'agit bien une question de hiérarchie des attentes, qui se traduit par un ordre de priorité dans l'organisation de son temps : « Moi, j'aime l'ordre et la propreté. Je ne peux pas faire du violon tranquillement si la lessive n'est pas faite ou si ma maison est sale ! » Et comme tout demande beaucoup de temps, c'est difficile : « trouver au moins une heure par jour pour faire du piano, trouver un professeur (parce que, sans professeur, on n'avance pas) et aller suivre des cours, cela prend beaucoup de temps ».

Pourtant, assure-t-elle, « il ne manque qu'un déclic, ça va venir, je le sens tout près ; ce n'est pas par hasard que je rencontre tant de personnes (Jean, Anne, Marie-Christine, les auteurs que je lis, et maintenant, toi) qui me font prendre conscience ». Je lui rappelle qu'un tel déclic s'est produit une première fois au moment où elle a décidé de faire une cure de désintoxication : elle voulait se débarrasser de l'alcoolisme et, là aussi, elle reportait toujours à demain ; mais ce déclic est venu de l'extérieur : la menace du médecin de la priver de ses enfants. N'est-elle pas dans une situation semblable ? Faudra-t-il une telle pression externe pour qu'elle se décide à réaliser ses projets personnels ? Mais qui l'obligerait à faire ce pas ? « Personne, évidemment, cela doit venir de moi. » « D'ailleurs, je n'aime pas qu'on me fasse du chantage ou qu'on me pousse dans le dos : je veux prendre mes décisions moi-même », mais « tout ce que j'aime bien, on dirait que... je n'ose pas ! »

Le manque de reconnaissance sociale est donc bien son insatisfaction majeure et ce, depuis bien avant son alcoolisme, même si celui-ci a fortement aggravé le problème. Le pire est sans doute qu'elle ne parvient pas à croire à l'image positive que les autres, au moins depuis quelques années, lui renvoient. Donc, elle doit continuer : « Je pensais que je gagnais du temps en réparant ma faute, mais en réalité, je le perds : je viens, maintenant, de prendre conscience de cela. » Toute la question est

de savoir : « comment faire pour croire en soi, puisque, pour oser, il faut d'abord y croire ? » C'est un cercle vicieux. « En être conscient, ça éclaire, mais, ça ne résout pas le problème pour autant. »

3. DES ATTENTES RELATIONNELLES AUX TENSIONS EXISTENTIELLES

3.1 Les sphères de l'identité et leurs tensions internes

3.1.1 *Identité désirée*

Comme nous venons de le voir, Lia est dotée de plusieurs talents qu'elle aimerait épanouir. Mais, sans doute, aurait-elle voulu être et faire encore beaucoup d'autres choses : que ferait-elle si elle osait aller « jusqu'au bout de ses rêves », « si c'était à refaire » et si elle était « toute-puissante » ? « Il serait grand temps que j'arrête de faire toujours la même chose : créer, création, créatif, c'est là le nœud, ce qui me fait vibrer. » Mais elle dit aussi :

je ferais des choses extrêmes : sauter en parachute pour flirter avec la mort, piloter un avion, acheter une grande maison pour y mettre tous ceux que j'aime, un gîte pour accueillir plein de gens, faire du cinéma, acheter une ferme pour y planter des vignes, élever des chèvres, faire du fromage, donner du travail aux chômeurs. [...]

À un moment donné, au cours de mon adolescence, je voulais devenir soldat : ils n'ont pas à se poser de questions, ils savent ce qu'ils ont à faire.

— J'objecte : mais ils ont des armes, et ils tuent ! — « Mais j'avais des personnes à tuer à ce moment-là ! »

3.1.2 *Identité assignée*

« On dirait que, pendant toute ma vie, j'ai tenté de me conformer à un modèle, celui d'une Lia attendue, construite pour correspondre au plan des autres. »

Des rôles sociaux lui ont été assignés dans le contexte social, culturel et matériel qui était le sien. Par ses parents : le rôle de l'aînée, celui de la fille de classe moyenne, pas très riche, celui de l'institutrice qu'elle va

devenir; par l'école: les rôles dévalorisés de la fille trop jeune, trop paysanne, trop gourde, trop peu intelligente et pas assez belle, mais qui s'efforce et réussit tout de même; par ses employeurs: le rôle de l'employée modèle, soumise, s'adaptant à leurs exigences et leurs humeurs; par l'aumônier: celui d'objet sexuel; par son premier mari: le stigmate de la mauvaise mère et de la mauvaise épouse, mais qui doit travailler pour payer les dettes du ménage; et puis, surtout, le rôle de la femme alcoolique, pour sa famille et ses amis; par son compagnon actuel: «celui d'une femme libre, mais... en échange d'une liberté pour lui».

3.1.3 *Identité engagée*

Lia a fait son possible pour «faire sa vie avec la vie que les autres lui ont faite»: elle a réussi ses études, mais pas celles qu'elle aurait voulu faire; elle s'est mariée, mais trop tôt et son mari n'était pas tout à fait ce qu'elle avait rêvé; elle a eu deux enfants, mais elle a manqué de temps pour s'en occuper (trop de travail et trop d'alcool); elle a fait ses métiers d'institutrice, puis de gérante d'un home, puis de secrétaire administrative, mais sans qu'elle s'y épanouisse pleinement; elle garde de bons rapports avec ses enfants, mais elle les voit trop peu; de même avec ses parents, mais le contentieux entre elle et eux n'est pas résolu; elle fait de la musique et du chant, mais seulement comme hobbies; elle a reconstruit un couple heureux, mais... elle ne fait plus de piano et pas trop de violon pour préserver, dit-elle, sa relation avec son compagnon!

3.2 Les tensions entre les sphères de l'identité

Dans sa forme générale, la tension existentielle de Lia oppose évidemment son identité désirée à son identité assignée. Cette dernière, comme son cas nous donne l'occasion de le préciser, n'est pas définie par ce que les autres attendent de l'individu, mais bien, comme nous l'avons signalé dans le cadre théorique, par ce que l'individu croit que les autres attendent de lui. C'est très clair dans le cas qui nous occupe: Lia n'est pas sûre que ses enfants, ses frères ou sa sœur, ses parents attendent d'elle qu'elle répare les torts qu'elle leur a causés en étant alcoolique; mais elle éprouve pourtant le besoin de réparer et, même, de renoncer pour cela à des projets personnels qui lui tiennent à cœur.

Il convient aussi de se méfier des apparences. Elle présente la tension entre ces deux sphères de son identité comme si c'était une question de

temps : elle renoncerait à faire de la musique parce qu'elle n'a pas le temps de tout faire. En réalité, il s'agit plutôt d'une question de hiérarchie de ses priorités : elle croit devoir d'abord réparer ses fautes, avant de s'autoriser à s'occuper d'elle-même, et la réparation est interminable... « J'ai du mal à être en même temps avec les autres et avec moi. »

3.3 Les tensions entre les zones de l'identité

3.3.1 *Le noyau identitaire (Z1)*

Ceux qui, un jour, lui ont fait confiance, ceux qui l'ont reconnue et lui ont permis d'être fière d'elle-même, l'ont aidée à construire son noyau identitaire. Et ils ne furent pas nombreux : son grand-père occupe ici la place centrale, puis certains enseignants et, beaucoup plus tard, les médecins qui l'ont soignée, des anciens alcooliques, les députés écologistes, ses amis Anne et Jean et son compagnon actuel. Ceux qui lui ont donné l'occasion de développer ses talents d'artiste ont aussi largement contribué à renforcer ce noyau : son institutrice de sixième primaire, son professeur de piano, son mari qui lui avait offert cet instrument, ses amies de la chorale, celles de son ensemble à corde. C'est sur cette base qu'elle peut s'appuyer.

Son passage par l'alcoolisme lui a aussi révélé qu'elle porte en elle une force vitale, qui, sans doute, lui vient en droite ligne de la terre, et qui constitue le fondement indestructible de son noyau identitaire. Ne dirait-elle pas : « je suis de là, je suis des leurs, j'appartiens à leur monde, je descends de ces solides paysannes ardennaises sur qui l'on peut compter, des femmes debout, j'ai la peau dure et des racines profondes » ? Je songe à l'importance de ses yeux dans le miroir pendant sa cure : elle les trouve beaux, elle y voit des étincelles, elle les trouve semblables à ceux de beaucoup de femmes qui l'ont précédée dans la famille et qu'elle appelle « mes petites grands-mères ». « Je suis heureuse de toutes les traces laissées en moi par les contacts avec la nature : de ma patience, de ma persévérance, de ma capacité de recommencer, de mon goût des choses simples, de sentir tous mes sens en éveil, de ma capacité de m'émerveiller devant un ciel étoilé ou un coucher de soleil. »

3.3.2 *Les pressions s'exerçant sur le noyau identitaire*

Les insoumissions (Z5). Elle a beau se souvenir, avec un peu d'émotion, qu'enfant, elle était considérée comme un petit diable, qu'elle était alors têtue et rebelle, parfois violente, il n'en reste pas moins qu'on ne trouve guère chez elle des conduites d'insoumission. À l'exception, bien sûr, des conséquences sur son comportement de sa dépendance envers l'alcool : elle n'était plus une bonne fille, une bonne sœur, une bonne épouse, une bonne mère, et son activité professionnelle en souffrait. Mais une fois débarrassée de cette maladie, elle a repris le « droit chemin » et elle fait ce qu'elle peut pour que ses tensions ne viennent pas de Z5.

Les désirs réprimés (Z6). Quand on l'interroge sur ses désirs réprimés, spontanément, elle répond en rappelant ses devoirs.

Ce que je regrette : la façon dont j'ai été mère et éducatrice, sans nuances ; j'aurais dû être plus humaine, plus compréhensive... plus, plus... tout ce que je n'ai pas été ! [...]

Ce qui me fait honte, c'est d'avoir été trop soumise aux autres... Ce n'est qu'aujourd'hui que j'ose, parfois, prendre la parole, sans me cacher derrière le regard approbateur de la personne. [...]

Ce qui me fait pleurer : j'aurais tant voulu avoir plus de personnalité, oser dire non et prendre position, défendre les miens ; j'ai honte de ces moments de lâcheté où j'ai médisé des miens parce que j'avais affaire à plus fort que moi.

Mais qu'aurait-elle fait si elle avait eu assez de personnalité : quels désirs a-t-elle dû réprimer ? Pratiquement, tout ceux qu'elle a signalé dans son identité désirée : la musique, la vie en plein nature, sa maternité, son couple, et aussi quelques folies pour pimenter le tout (cinéma, saut en parachute...). Sans aucun doute, Z6 est une source très importante de tensions existentielles.

Les inhibitions (Z7). Dans la mesure où personne ne s'opposerait à ce qu'elle réalise ses rêves, alors que pourtant, elle ne le fait pas, on est en droit de parler d'inhibitions. Je lui demande donc si elle a vérifié si son compagnon ou ses enfants verraient un inconvénient à ce qu'elle devienne musicienne. « Pas vraiment, pas clairement, répond-elle. Mais ce qui compte pour moi aujourd'hui, c'est l'amour des autres. » — Je sais Lia, je sais ! Mais je me permets d'insister : « est-ce que ton compagnon sait que tu renonces à quelque chose de vital pour toi à cause de lui ? »

«Non..., non, non», répond-elle; et elle dit cela d'une voix timide, un peu plaintive, comme pour se faire pardonner! Elle ajoute aussi:

je suis en colère sur moi parce que j'entreprends plein de choses et que je ne parviens pas à les assumer toutes et, plus encore, parce qu'au lieu de couper dans mes activités, entre guillemets «sociales», je coupe dans la musique. Pourquoi est-ce que je fais ça? Qu'est-ce qui cloche chez moi au point de m'inhiber tellement quand j'ai l'occasion de faire des choses qui me tiennent à cœur? Et la réponse, qui me vient sans que je l'appelle, sans y réfléchir, est: «parce que je dois réparer». Je ne me comprends pas, je me désole moi-même d'être moi. Il y a bien eu un déclic pour arrêter de boire, il doit y en avoir un autre pour arrêter de faire tout le temps la même chose et commencer à créer, pour faire confiance à cet élan créateur que je sens sur un tremplin au fond de moi et qui n'attend qu'un signal pour s'envoler. Me désinhiber: n'est-ce pas cela que je cherchais dans l'alcool?

Les déviances (Z2). Selon l'idée qu'elle se fait de ce que les autres attendent d'elle, elle aurait dû être autrement: plus grande, plus intelligente, plus jolie, plus dégourdie. Mais ce sont là des déviances involontaires, par rapport à des normes socioculturelles. C'est vrai, mais puisqu'elle-même leur attache de l'importance, on comprend que sa honte vienne en partie de là. Bien sûr, son alcoolisme fut une conduite déviante, qui l'empêcha de remplir ses rôles, mais «c'est une maladie». Pourtant, sa honte vient aussi, et sans doute surtout, de là, comme si elle n'en était pas vraiment convaincue. Après sa période alcoolique, il n'y a plus eu d'autres conduites déviantes: ses tensions existentielles ne viennent pas de Z2. «Je ne suis pas colérique, je suis très calme, constante et de bonne humeur; mes compagnons de travail me disent que c'est agréable de travailler avec moi.»

Les soumissions contraintes (Z3). Son existence a été remplie de conduites contraires à ses désirs: vivre en ville, supporter son image à l'école, céder au voyeurisme de l'aumônier, accepter le *look* que sa mère lui imposait, devenir institutrice, travailler pour payer les dettes du ménage, accepter les idées de son mari, se soumettre aux exigences de ses employeurs et, même, faire une cure de désintoxication. Et aujourd'hui encore: «Je m'adapte le plus souvent aux attentes des autres»; «j'essaie de toujours bien faire les choses pour qu'on soit content de moi: au bureau, dans mon couple, avec mes enfants, avec mes amis... partout!» Z3 est donc une source très importante de tensions.

Les conduites d'autodestruction (Z4). C'est surtout ici, évidemment, qu'il faut ranger son alcoolisme. On peut penser qu'il a été sa manière de répondre, comme par dépit, par découragement, aux efforts plutôt infructueux qu'elle faisait pour obtenir de la reconnaissance sociale, pour tenter d'échapper à sa honte, pour se donner le surcroît de personnalité qui lui manquait et entreprendre de s'autoréaliser. L'a-t-elle remplacé par d'autres conduites autodestructives : d'autres assuétudes, de la somatisation ? « Non, absolument pas : je dors comme un bébé ; peut-être est-ce le tai-chi qui me fait du bien. »

3.3.3 *Les formes de tensions existentielles*

Les zones Z6 (les désirs réprimés) et Z3 (les soumissions contraintes) étaient déjà pleines à craquer avant sa période d'alcoolisme et le sont redevenues après sa sortie de cure. Non seulement l'alcool n'a évidemment pas amélioré sa mauvaise image d'elle-même, mais il n'a fait qu'aggraver un mode de fonctionnement qui était déjà là avant, et qu'elle a retrouvé après, en pire ! Il faut qu'elle supporte maintenant sa tension de conformisme, mais sans boire. Elle doit donc continuer à réprimer ses désirs d'épanouissement et à chercher plus de reconnaissance sociale en accomplissant méticuleusement son devoir de réparation. Bien sûr, elle sent, elle sait, donc elle se bat contre cette structure intériorisée. Elle est en colère contre elle-même parce qu'elle n'arrive pas à la détruire. Elle progresse, sans doute, mais très lentement, elle y arrive parfois, « mieux qu'avant », mais... elle « n'en croit pas toujours ses yeux », elle avance par « sauts de puce », et elle régresse parfois. Et quand elle doit choisir, parce qu'elle ne peut pas tout faire, elle « coupe dans la musique ». Et elle tourne, depuis dix-sept ans, comme une mouche dans un bocal !

4. DES TENSIONS EXISTENTIELLES AUX LOGIQUES DU SUJET

Il faut examiner ici comment, au sortir de sa cure de désintoxication, Lia agit sur elle-même pour gérer sa tension de conformisme : d'un côté, une attente de reconnaissance sociale, insatiable puisqu'elle « n'arrive pas à y croire » ; de l'autre un désir d'épanouissement personnel, sacrifié puisque, pour l'essentiel, elle le reporte à plus tard.

4.1 La construction d'un récit identitaire

4.1.1 *L'accommodation*

Elle doit d'abord s'expliquer pourquoi elle a manqué de reconnaissance sociale. Sur ce point, son récit consiste d'abord à attribuer la responsabilité à la malchance : « je suis limitée intellectuellement et physiquement, j'ai été souvent malade et maintenant, je suis souvent fatiguée » ; « j'ai attrapé une maladie, et pour l'OMS, l'alcoolisme, comme les autres assuétudes, sont bien considérés comme des maladies mentales » ; « d'ailleurs, c'est bien ce que les médecins m'ont dit, et cela m'a bien aidée ». En outre, elle attribue aussi ce manque de reconnaissance aux autres : elle a été victime d'une série d'événements, qui se sont succédé, et qui ont laissé des traces en moi, qui m'ont laissée les bras ballants, que je n'ai pas pu contrôler ».

Elle doit s'expliquer aussi pourquoi elle a un besoin d'épanouissement personnel, et qu'elle le fait passer au second rang dans sa hiérarchie. Là non plus, elle ne l'a pas fait exprès : elle est « née pour être artiste », mais, « on m'a coupé les ailes, je n'ai pas assez de personnalité, j'ai le trac, je n'ose pas », et puis « j'ai pris trop de choses à faire, il faut bien que je me limite ».

Se dire que ce n'est pas de sa faute soulage évidemment la tension, mais, comme elle n'y croit pas vraiment, cela ne fait que la reporter sans la résoudre. Elle espère cependant que cela va s'arranger à l'avenir : elle referra du piano. Elle n'ose pas toucher à celui que son mari lui a offert, parce « c'était un cadeau d'amour et il me rappelle trop de souvenirs », mais « mon compagnon m'a dit que le piano de son père allait venir chez nous ». Et puis, ce n'est pas si grave que ça : « je fais trop de choses, il faut bien élaguer ». « La vie que j'ai maintenant a quelque chose de sécurisant, alors qu'en changer, c'est plonger dans l'inconnu. »

On peut considérer aussi, me semble-t-il, comme de l'accommodation certaines négations de la réalité : par exemple, quand elle dit « pour moi, la différence d'âge avec mon compagnon ne compte pas » ; ou « je n'aime pas les mots “racheter” ou “expier” : moi, j'essaie de réparer » ; ou encore « pour moi, après l'alcoolisme, je suis née, ce ne fut pas une renaissance, mais une naissance tout court », comme s'il n'y avait pas aussi de la continuité entre avant et après. Enfin, autre procédé classique d'accommodation, elle recourt à la satisfaction imaginaire : « je rêve que

je fais de la musique ; je vois d'ici la pièce de la maison où j'installerai mon piano ; j'imagine les posters que j'accrocherai aux murs... »

4.1.2 *La réflexivité*

Au fond d'elle-même, elle sait bien que l'alcoolisme n'est pas vraiment une maladie qu'on attrape, comme ça, par hasard, même s'il est vrai qu'une fois que l'assuétude s'est installée, des processus physico-chimiques l'entretiennent. Les médecins lui ont dit, pour lui donner le courage de se soigner, que c'était une maladie, mais ils lui ont dit aussi : « attention, si tu bois, c'est parce qu'il y a un vide en toi, qui te pousse à boire, mais tu ne le résoudras pas en arrêtant l'alcool. Je n'avais pas voulu les croire à cette époque-là. »

Par ailleurs, sans nier évidemment l'inégale répartition des dons et des talents à la naissance, elle sait aussi qu'on ne naît pas artiste, mais qu'on peut le devenir, si on y est encouragé et en travaillant beaucoup. En outre, elle est capable de s'analyser très lucidement : « je manque de personnalité, j'ai parfois médité des miens pour ne pas affronter mon interlocuteur, j'ai souvent dit "oui" quand je pensais "non" » ; et être réaliste : « je suis en chemin, mais je progresse très lentement » ; « j'ai cinquante-sept ans, tout cela vient un peu tard ». Elle sent bien, et elle sait comment elle « fonctionne ».

4.2 La construction des logiques du sujet

4.2.1 *La logique d'affrontement*

Lia a de la peine à affronter ; elle voudrait bien pourtant, elle sait que c'est là son problème, et elle s'y prépare souvent : « quand je me lève le matin, je me dis : "aujourd'hui, je vais leur dire ce que je pense, je ne vais plus me laisser faire, je vais m'affirmer" et... parfois, ça marche, je le fais, mais... c'est rare ; le plus souvent je n'y arrive pas ! » Elle s'y prépare donc... en lisant des livres qui lui donnent des techniques d'affirmation de soi : « ça m'aide à voir plus clair ; il ne manque qu'un petit déclic, je sens que le moment est proche où cela va arriver ». Elle se souvient d'avoir su dire : « non, non et non, au premier verre d'alcool ; là j'ai affronté ». Et elle voudrait pouvoir en faire autant avec son devoir de réparation, qui contrarie son désir d'épanouissement personnel.

Même si le processus est lent, elle a le sentiment d'avancer : « Ce n'est plus comme dans ma jeunesse. Aujourd'hui, j'ai pris une certaine distance par rapport à cet état d'esprit. J'avance parce que j'ai envie de vivre autrement, parce que je ne veux plus me laisser piéger par cette Lia "bonne et gentille". » Elle veut suivre le conseil de Thomas d'Asembourg : « cessez d'être gentille, soyez vraie ». Mais cela reste difficile et quand elle parvient à se doter d'une confiance suffisante en elle-même pour affronter, elle en est encore toute surprise. Elle continue à avoir « trop peur de mettre en péril les bonnes relations que j'ai, péniblement, réussi à reconstruire et qui me sont indispensables ». Elle préfère donc, le plus souvent, « ne pas faire de vagues » ! Je lui fais remarquer que les exemples de réussite qu'elle donne ne concernent pas la musique : « C'est vrai, mais... c'est parce que je me dis que le moment propice est passé, et que maintenant, c'est trop tard. »

4.2.2 *La logique de sublimation*

Elle ne sublime pas ou fort peu : pas dans la politique, car ce n'est pas par conviction idéologique qu'elle travaille pour les écologistes ; ni dans la science ; ni dans la religion ; et en tout cas, pas dans l'art, puisque la musique passe au second plan de ses préoccupations ; un peu dans l'altruisme pourtant, par son engagement dans une organisation de prévention des assuétudes et dans une école des devoirs.

4.2.3 *La logique de substitution*

Elle ne substitue pas non plus. Elle mène une vie très austère, très occupée à grignoter chaque jour un peu plus de reconnaissance, même s'il faut pour cela reporter à plus tard ses projets personnels. Et cela, sans compensations, sauf quand, pour son anniversaire, son compagnon lui offre un séjour... en Ardenne. Ou alors, les fêtes de famille (où elle se rend seule) et où elle ne s'implique jamais totalement, parce que les autres boivent : « et moi, à partir d'un certain moment, je dois décrocher ».

4.2.4 *La logique de refoulement*

Elle ne sait pas, évidemment, ce qu'elle a refoulé. Sans doute cela concerne-t-il ses relations avec ses parents : avec ce père effacé, qu'elle

aurait voulu admirer et aimer, mais qui ne l'a pas protégée et lui a coupé les racines et les ailes – et que, dans son cœur, elle a remplacé par son grand-père, qu'elle croit sans doute avoir trahi; avec cette mère paradoxale, débordante d'amour, mais qui l'a poussée dans les bras d'un pédophile; avec cette sœur plus jolie qu'elle... Elle doit, inconsciemment, les avoir cordialement détestés et aimés en même temps. Cette ambiguïté des sentiments est, pour Freud, la première condition de la culpabilité: un enfant qui ressent de la haine pour ceux qu'il voudrait et devrait aimer se sent mauvais et retourne son agressivité contre lui-même. Or, quand elle est excessive, la culpabilité engendre des angoisses et des névroses (obsessions, hystérie...). Mais l'angoisse peut aussi se résoudre autrement, notamment par des drogues. Nous touchons ici aux limites de l'approche socio-analytique. Pour creuser plus profond, il faut céder la place à la psychanalyse. Certaines phrases de Lia y invitent, notamment celle-ci: «je me sentais toujours dégoûtée de savoir que mes parents couchaient ensemble, dégoûtée par leur sexualité».

4.2.5 *La logique d'ajournement*

Elle reporte à demain: «j'ai mis la musique entre parenthèses»; elle pense que le piano du père de son compagnon va venir chez elle... quand sa mère mourra! Elle se dit que peut-être, un jour, bientôt sans doute, elle osera affronter, quand se produira le petit déclic qui manque encore, quand elle sera vraiment sûre d'elle-même. Et elle ajoute «quand je serai capable et compétente», signifiant une fois de plus son doute sur elle-même.

4.2.6 *La logique de renoncement*

Elle ne renonce pas, mais elle ajourne tellement que cela en devient un renoncement inavoué. Pourquoi, si elle est «née pour être artiste», ne l'est-elle pas encore devenue, dix-sept ans après la fin de sa cure? Parce qu'elle les a passés à mériter le pardon et regagner la confiance des autres. Mais elle a cinquante-sept ans! «Oui, je sais, il est grand temps!»

4.2.7 *La logique de conciliation*

Elle concilie tant qu'elle peut : elle fait un peu de musique chez elle quand elle a le temps et que cela ne dérange pas son compagnon pendant sa sieste ; elle chante dans une chorale (une fois au moins par semaine). Et puis « j'écoute de la musique..., mais c'est vrai que c'est là que je coupe ». Son problème concret est de concilier tout ce qu'elle veut faire, de hiérarchiser ses activités.

4.2.8 *La logique de détachement*

Elle traite ses émotions, dit-elle, en les « gelant ». « Quand il m'arrive un grand malheur, j'anesthésie, au moins en surface, pour que cela ne fasse pas mal tout de suite. Mon cœur devient une banquise ! » Elle fait aussi du tai-chi, pour maîtriser les énergies de son corps : « cela m'aide beaucoup à trouver des moments de “petites éclaircies” où je me sens pleine de confiance en moi » ; elle lit beaucoup de livres qui l'aident à acquérir plus de sagesse, à gérer son stress, qui lui apprennent à traiter les conflits qu'elle devra affronter pour être elle-même, quand elle se décidera à « être vraie plutôt que gentille » et à se convaincre que « le bonheur n'est pas forcément confortable ». Mais elle a tellement besoin qu'on lui dise qu'elle est gentille qu'elle tend toujours... à redevenir trop gentille !

4.3 **La part de liberté dans les logiques du sujet**

Peut-on dire que les logiques du sujet examinées ci-dessus soient, chez Lia, conscientes et volontaires ? Elle a tendance à ramener tout à l'alcoolisme, alors que celui-ci doit lui-même être attribué à ce « vide qu'elle portait en elle », dont ses médecins lui avaient parlé, en termes trop vagues. Ce vide était, avant et surtout après la boisson, plein d'un sentiment d'infériorité et de culpabilité. Par contre, je ne suis pas sûr qu'elle sache bien d'où lui est venu ce terrible sentiment : elle s'attribue systématiquement les frustrations dont elle est victime ; puis, elle en veut à ceux qui la font souffrir, alors qu'elle croit devoir les aimer ; dès lors, si elle ne réparait pas, elle se sentirait mauvaise. Les victimes ont tendance à se sentir coupables de leur malheur, comme les coupables ont tendance à se croire victimes. Ce n'est donc pas tout à fait consciemment, ni volontairement, qu'elle choisit aujourd'hui de privilégier la reconnaissance sociale et de sacrifier son épanouissement personnel.

5. DES LOGIQUES DU SUJET AUX RAISONS D'AGIR

5.1 Les raisons d'agir

Venons-en maintenant à notre question principale : Pour quelles raisons Lia ne parvient-elle pas mener sa renaissance jusqu'au terme qu'elle souhaite ?

5.1.1 *Raisons légitimes vs illégitimes*

Elle raconte sa vie comme une longue suite de malheurs. Tout avait bien commencé pourtant, à la ferme, dans son paradis, dans les bras de son grand-père : « au départ, l'image que j'avais de moi était celle que me renvoyait mon grand-père, le miroir était le petit ruisseau du fond de la prairie : simple, sans fard, proche de la terre, de la nature ». Ensuite, tout à mal tourné : son départ en ville où elle se sentait mal, ses parents qui ne lui offrirent pas le cocon qu'elle avait perdu, l'école qui la marginalisait, sa rencontre avec un aumônier pédophile, sa mère complice, son père qui n'est pas intervenu, ses rêves brisés de devenir musicienne ou interprète, le décès de son grand-père, son mariage trop précoce, et puis l'alcoolisme et ses conséquences : son couple qui n'allait plus, ses enfants dont elle ne s'occupait pas assez, son métier d'institutrice où elle ne s'épanouissait pas. Et, quand elle toucha « le fond de la piscine », elle se décida à se soigner : « j'étais arrivée au bout de moi-même ». Après quoi, au prix d'un effort quotidien pour ne pas rechuter, elle alla mieux : « l'image était redevenue claire dans le miroir de l'hôpital, plus de vingt ans après... Quel gâchis ! » Mais ce n'était pas fini, car c'est alors que son mari la quitta, et que ses enfants restèrent plutôt avec lui qu'avec elle. Finalement, elle parvint à se stabiliser : un nouveau couple, un nouveau métier, de nouveaux amis. Ouf ! Elle s'en est sortie, elle a retrouvé enfin son cocon perdu.

Même si elle n'aime pas le mot, il faut au moins admettre qu'elle a une tendance, contre laquelle elle lutte tant qu'elle peut, à se poser en victime : on lui a coupé les racines et les ailes, on a brisé ses rêves, elle a attrapé une maladie et, maintenant, ce sont encore les autres (ses « bonnes relations ») qui l'empêchent de s'épanouir librement (*raison légitime*). En se disant cela, elle (se) cache qu'elle se sert de son statut de victime pour attribuer aux autres, ou aux circonstances malheureuses de la vie, une indécision quant à son épanouissement personnel, alors

qu'elle sait pourtant bien que ce choix n'appartient qu'à elle (*raison illégitime*). On en vient même se demander si elle veut vraiment faire de la musique, ou si elle veut seulement continuer à se plaindre de ne pas pouvoir à en faire ! Cela lui permettrait en effet de persévérer, indéfiniment, dans son devoir de réparation, sans jamais croire qu'il est achevé, tout en se plaignant de son triste sort. Du masochisme donc : se faire plaisir en souffrant⁵. Lia n'a pas aimé ma référence à la névrose : « et je serais névrosée, en plus ». Je la console en lui disant que « c'est la maladie commune des gens du XX^e siècle » qui ont souffert de ce que Freud appelait un « malaise dans la civilisation ». Par ailleurs, elle sait faire la différence entre la névrose et la psychose – son petit frère étant schizophrène –, et cela lui est bien utile.

5.1.2 *Raisons volontaires vs involontaires*

Puisqu'elle « manque de personnalité », puisqu'elle a tendance (même si elle s'efforce de ne pas y céder) à faire presque tout pour être approuvée par les autres, puisqu'elle a « honte de ces moments de lâcheté où j'ai médité des miens », il faut bien qu'aujourd'hui elle mette toute sa volonté au service de la bonne cause. Pour cela, elle doit « bien se conduire », faire aux autres « le cadeau d'une Lia en bonne santé, lumineuse, bienveillante, attentive » et cultiver ainsi « ses bonnes relations » (*raison volontaire*).

Mais, par cette conduite très volontaire, elle ne fait qu'obéir à son mode de fonctionnement, construit sur son habitus rural et chrétien : celui de ces paysans « qui se croient toujours moins capables que les autres » et celui de ces chrétiens « qui ne peuvent pas vivre pour eux-mêmes ». Elle s'est dotée d'une conscience morale tyrannique, qui la pousse, malgré elle, à se sacrifier pour réparer ses « fautes » (*raison involontaire*).

5. Ce qui est un trait typique général de la névrose selon Freud. La névrose est une manière déguisée de satisfaire une pulsion libidinale ou agressive, en s'imposant des obligations punitives, que l'intéressé lui-même trouve désagréables et ne cesse de se reprocher. Cas particulier : la *névrose d'échec* qui « désigne la structure psychologique de toute une gamme de sujets, depuis ceux qui paraissent, de façon générale, être les artisans de leur propre malheur, jusqu'à ceux qui ne peuvent supporter d'obtenir précisément ce qu'ils paraissent désirer le plus ardemment » (Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire...*, *op. cit.*, p. 277).

5.1.3 *Raisons vitales vs pulsionnelles*

Sa force vitale (qui notamment vers la pousse vers la musique et vers la vie rurale) est insuffisante.

Je me dis que c'est inutile, que de toute façon, je ne retrouverai jamais mon «paradis perdu»; le bonheur, c'était avant-hier, pas demain; je laisse tomber les bras. [...]

Souvent, je me dis: «ça ne sert à rien, ce ne sera plus jamais comme avant». Je ne retrouverai quand même pas la terre de mon enfance. [...]

Dans mon «paradis», tout était plus simple, il n'y avait pas tant de questions à se poser. On faisait ce que la nature ordonnait, au rythme des saisons: chacune avait ses activités, ses fêtes, ses rites – c'est très important, les rites; on n'avait qu'à interpréter correctement les signes naturels: les nuages, le coucher du soleil, le vent, la température, le vol des hirondelles. C'était la terre qui décidait: il fallait juste bien la comprendre. [...]

Ici, maintenant, pour le moindre projet, il faut choisir, calculer, décider: tout est plus compliqué.

Au fond, elle n'aime pas être obligée d'être sujet et acteur de sa vie: elle préférerait le déterminisme, pourvu que ce soit le bon: celui de la nature.

Et pour la musique, elle a tendance (bien qu'elle se batte aussi contre elle) à penser que «c'est trop tard», que «mes limites physiques et intellectuelles me pèsent». «Cette limite physique, je la ressens avec plus d'intensité aujourd'hui: j'ai cinquante-sept ans. Il m'arrive de devoir me reposer plus souvent qu'avant.» «J'ai pris trop de choses, je dois me limiter» (*raison vitale*).

Pourtant, elle a fait la preuve – mais c'était, il est vrai, il y a dix-sept ans – qu'elle ne manquait pas d'élan vital.

J'ai trouvé une force au fond de moi: un élan, un instinct de survie. Comme si, en train de me noyer, je m'étais laissée descendre au fond de la piscine et y avais pris appui pour remonter à la surface. [...]

À partir du moment où, pendant ma cure, je me suis regardée dans le miroir, j'ai senti cette force qui n'a plus jamais cessé de me pousser vers le haut.

Je rappelle que, ce qu'elle a vu dans le miroir, ce sont ses yeux : une lumière qui la rendait plus jolie, lui donnait plus de charme. Comme si elle s'était mise enfin à s'aimer. Cependant, cette force vitale, elle l'a mise presque tout entière au service de son attente insatiable de reconnaissance sociale, de son devoir de réparation, au service d'une pulsion agressive qu'elle retourne contre elle-même (*raison pulsionnelle*).

5.1.4. Synthèse : la matrice motivationnelle

Les raisons 2, 4 et 6 forment la structure de son « mode de fonctionnement », et elles s'expriment dans le discours par les raisons 1, 3 et 5.

(1) Raison légitime « Ce n'est pas ma faute » ; « On m'a coupé mes racines et mes ailes » ; « On m'a jetée dans les griffes d'un pédophile » ; « J'ai attrapé une maladie » ; « J'ai peur de perdre mes bonnes relations ».	(3) Raison volontaire « Je manque de personnalité : je ferais n'importe quoi pour être approuvée. » Elle met sa bonne volonté au service des autres, pour qu'ils lui pardonnent, qu'ils l'aiment, qu'ils l'approuvent.	(5) Raison vitale « Ma force vitale a des limites intellectuelles et physiques » ; « Je dois souvent me reposer » ; « Je me dis que c'est inutile, qu'il est trop tard » ; « J'ai cinquante sept ans ».
(2) Raison illégitime Elle se pose en victime : elle attribue aux autres ou au destin une indécision qui n'appartient qu'à elle ; elle soulage sa culpabilité en se sentant victime.	(4) Raison involontaire Elle souffre d'un complexe d'infériorité : elle obéit à son éthos culturel rural (« on est moins capables que les autres ») et chrétien (« on ne vit pas que pour soi »).	(6) Raison pulsionnelle Elle souffre d'un complexe de culpabilité : elle met son élan vital au service de la réparation et non de son épanouissement ; elle se sacrifie, elle se punit (masochisme).

5.2 Processus psychiques et raisons d'agir

5.2.1 Processus d'idéologisation

Se poser en victime des autres ou de la maladie est un procédé classique d'idéologisation qui permet à la personne de nier sa propre responsabilité. Il est intéressant de remarquer, dans ce cas, qu'elle prête à

ses « bonnes relations » d'aujourd'hui l'intention de l'empêcher de réaliser ses projets d'épanouissement personnel, sans même avoir vérifié s'il en est bien ainsi, ni avoir essayé de les convaincre, et en invoquant des prétextes fallacieux. La dialectique de la culpabilité et de la victimisation fonctionne ici de manière exemplaire.

5.2.2 *Processus de maîtrise*

Elle s'ordonne de faire volontairement ce que, de toute façon, elle ferait spontanément : chercher la reconnaissance sociale. Elle (se) donne ainsi l'impression de maîtriser son habitus rural et chrétien : elle attribue à un choix volontaire une conduite qui, en réalité, repose sur des motivations involontaires.

5.2.3 *Processus de censure*

Attribuer aux limites de son énergie vitale une des raisons de sa conduite lui permet de ne pas (se) révéler, donc de censurer, une pulsion agressive qu'elle retourne contre elle-même, un masochisme inconscient qui la pousse à s'infliger des punitions pour calmer sa culpabilité. Elle a – comme tout le monde – des limites, intellectuelles et physiques, mais on ne voit pas en quoi celles-ci l'empêcheraient de faire de la musique, ni de vivre en pleine nature, si elle en décidait ainsi.

6. DES RAISONS D'AGIR AUX LOGIQUES D'ACTION

« Ce n'est pas parce que c'est difficile qu'on n'ose pas ; c'est parce qu'on n'ose pas que c'est difficile. »

6.1 Logiques de solidarité et d'échange

Cette conduite par omission – ne pas aller jusqu'au bout de sa renaissance – s'inscrit très clairement dans les logiques d'action de Lia sur les autres. Ses logiques d'échange reposent avant tout sur la loyauté : en étant aussi loyale et honnête que possible, elle obtient d'eux la reconnaissance qu'elle désire tant. Elle ne proteste pour ainsi dire jamais, elle ne fuit pas non plus, et personne ne peut lui reprocher d'être exagérément pragmatique, de profiter de la situation, de ne pas faire tout son possible pour offrir aux autres « le cadeau d'une Lia bienveillante et

attentive». Elle n'est «méchante» qu'avec elle-même ! Ses logiques de solidarité me paraissent reposer avant tout sur des affects – aimer, se faire pardonner, se faire aimer – et des valeurs – celles de l'humanisme, qu'il soit chrétien ou non ; elle ne semble guère motivée par la poursuite de ses intérêts, ni par le souci de respecter des traditions.

6.2 La part de liberté dans la conduite

«La question à résoudre est : que faire pour croire en une image positive, pour croire en soi ? Pour oser, il faut croire en soi et mettre tous les atouts de son côté.» La réponse est, dans son cas, fort claire : réussir à se déculpabiliser⁶ et, pour cela, comprendre qu'elle n'a commis aucune faute, que sa culpabilité n'est qu'un produit de ses relations sociales. Mais cela ne suffit pas puisque «quelque chose» l'empêche de croire à son image positive ; il faudrait donc surtout qu'elle comprenne en quoi cela lui est utile de continuer à se croire victime, inférieure et coupable.

Or cette croyance lui est très utile ! Elle lui sert à sacrifier son épanouissement personnel sur l'autel de la reconnaissance sociale. Que se passerait-il si elle osait ? «Je mettrais en péril mon couple, ma relation avec mon compagnon et avec mes enfants. Et c'est ce qui compte le plus pour moi.» Or, très probablement, aucun d'entre eux ne l'empêcherait de réaliser ses rêves ; et elle le sait ! Il n'y a donc pas de bon et de mauvais choix, mais seulement, dans son cas, des manières différentes d'être sujet et acteur de son existence. L'important, me semble-t-il, est qu'elle prenne une décision libre.

Si elle choisit de continuer, comme elle le fait depuis dix-sept ans, à se reconstruire en privilégiant la recherche de la reconnaissance de ceux qui comptent pour elle, que ce choix soit libre, c'est-à-dire débarrassé des contraintes aliénantes de la culpabilité qui la ronge et du sentiment d'infériorité qui l'inhibe. Si, ce faisant, elle renonce, en partie ou totalement, à sa vocation de musicienne, que ce choix soit libre, c'est-à-dire qu'il ne soit pas la punition d'une femme coupable qui cherche à se faire pardonner. Si, au contraire, elle choisit de réaliser cette vocation et d'y consacrer le temps qu'il faut, que ce soit aussi un choix libre, c'est-à-dire

6. Freud considère «le sentiment de culpabilité comme le problème le plus important du développement de la culture» et affirme que «le prix à payer pour le progrès de la culture est une perte de bonheur, par l'élévation du sentiment de culpabilité» (*Malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 77). «La domination sur le ça ne peut s'accroître au-delà de limites déterminées. Exige-t-on davantage, alors on engendre chez l'individu la révolte, ou la névrose, ou bien on le rend malheureux» (*ibid.*, p. 86).

fondé sur la conviction d'avoir droit, comme tout le monde, à son épanouissement personnel. Et si, ce faisant, elle devait mettre en péril ses relations avec ceux qu'elle aime et dont elle a besoin pour se reconstruire, que ce choix soit libre, c'est-à-dire fondé sur la conviction que ceux qui l'empêcheraient de s'épanouir comme personne ne mériteraient plus son amour. Ce qui importe, c'est qu'elle sache pourquoi elle fait tel choix plutôt que tel autre, que sa décision obéisse à ses préférences à elle, qu'elle réduise l'aliénation que lui cause sa culpabilité et qu'elle trouve le courage d'affronter ceux qui s'opposeraient à sa décision. Bref, qu'elle augmente sa part de liberté en tant que sujet et acteur de son avenir. «J'ai déjà affronté, dit-elle, mais... c'était avec un dopant à l'alcool. Et ça, je n'en veux plus, plus jamais!»

7. RETOUR SUR LA THÉORIE ET LA MÉTHODE

«J'ai besoin de raconter tout cela pour me libérer de tous ces conflits intérieurs qui m'ont amenée à boire.»

La socio-analyse reste marquée par une ambiguïté. Bien sûr, elle vise à mieux connaître la logique du sujet et de l'acteur et à évaluer la part de liberté dans sa conduite : donc, un objectif de connaissance. Cependant, en entrant dans la démarche proposée par le socio-analyste, la personne intéressée cherche toujours, plus ou moins, à faire confirmer son récit identitaire par une autorité externe, ce qui, en soi, est le signe d'une relative insécurité identitaire. Elle ne trouve pas toujours la pleine confirmation qu'elle recherche, mais toujours elle en trouve une, au moins partielle. Et elle sort du processus avec un nouveau récit identitaire : le rapport de recherche, plus complexe, plus crédible, et d'autant plus accrédité par l'analyste que c'est lui-même qui l'a écrit et cautionné par son statut ; elle peut désormais brandir, devant son miroir et devant les autres, un récit «garanti vrai», *made in science*. Ainsi, si l'analyste ne poursuit aucun but thérapeutique, l'intéressé, lui, en a bien un. Et je pense maintenant qu'il vaudrait mieux l'assumer, puisque, de toute façon, il est là ! D'ailleurs, si la socio-analyse peut aider la personne à atteindre les buts qui l'intéressent (mieux se comprendre ou se faire comprendre par d'autres, et ainsi vivre plus en paix avec elle-même et avec son entourage, ou entreprendre de changer des choses importantes dans sa vie, pour en être davantage sujet et acteur et pour être plus libre), tant mieux ! Où est alors le problème ?

Il est, me semble-t-il, dans la crainte que certaines de ces finalités particulières, en interférant sur l'analyse, ne viennent la biaiser. Mais que signifie «biaiser» puisque nous ne cherchons pas une vérité objective (une explication : des causes) mais un sens subjectif (une interprétation : des raisons de...)? Le problème, c'est que toute interprétation n'est pas forcément pertinente par rapport au but scientifique de la socio-analyse. Une fin intéressée (par exemple : changer de métier, devenir musicienne) peut, en effet, orienter le discours que la personne tient sur elle-même et, donc, la manière dont l'analyste pose le problème à résoudre.

Dès lors, je me suis demandé s'il ne serait pas préférable d'inverser les rôles : de faire écrire le rapport de recherche par l'intéressé lui-même, et de laisser à l'analyste le rôle d'un guide critique de l'auto-analyse. Cela ne nuirait en rien à l'objectif de connaissance, bien au contraire ; notamment, cette manière de faire permettrait sans doute de réduire la part du contre-transfert ; et cela aurait pour effet secondaire d'augmenter l'efficacité thérapeutique : l'intéressé, ainsi impliqué, adhérerait plus fortement encore à son récit et aurait moins besoin d'une confirmation externe.

Page laissée blanche intentionnellement

Conclusion

RETOUR SUR LA THÉORIE ET LA MÉTHODE

1. ET MA LIBERTÉ DANS TOUT ÇA ?

Un fil conducteur relie entre eux tous les cas présentés ici : le désir des individus d'être sujets et acteurs de leur existence et leur quête de liberté. Chez tous, nous trouvons ce puissant désir, cette force interne qui les pousse à se défaire peu ou prou des contraintes sociales et culturelles qui les empêchent de satisfaire plus pleinement leurs attentes relationnelles, à se procurer les biens que leurs relations sociales leur ont appris à trouver désirables, à s'assurer une paix intérieure, un repos identitaire, en gérant leurs tensions existentielles. C'est un désir têtu, persévérant, patient, toujours ardent et parfois violent, pas forcément conscient, ni même volontaire, mais prêt à tout affronter, et donc essentiel pour donner du sens à la vie.

Revenons à nos cas concrets. Chacun des individus analysés a joué ou joue encore son va-tout, par une conduite qu'il a jugée ou juge stratégique pour devenir davantage sujet de son destin personnel. Dans les quatre cas, il s'agit essentiellement de se battre, avec soi-même et avec les autres, pour parvenir au moins à concilier l'épanouissement personnel avec la reconnaissance sociale. Ce que chacun d'eux appellerait le bonheur, ce serait de pouvoir aller « jusqu'au bout de ses rêves » et d'être socialement reconnu pour cela ! S'ils y parviennent difficilement, c'est parce qu'ils rencontrent sur leur chemin des obstacles situés en eux et hors d'eux : Guillaume a pris des engagements et ne peut pas revenir en arrière ; Joaquin a dû nier son destin familial et affronter sa marginalisation relative ; Giovanna manque de temps et d'argent pour réaliser les multiples facettes de son identité ; Lia doit d'abord s'acquitter de son devoir de réparation. Le refus de se laisser aliéner par ces obstacles et le désir de les lever créent des tensions dans leur identité, des malaises, des

souffrances. Ils s'engagent donc dans des conduites complexes, qui exigent des efforts pénibles, des affrontements risqués, des choix laborieux, des renoncements déchirants : Guillaume remet en question ses relations avec sa femme et ses enfants, Joaquin se met à mal avec presque toute sa famille et l'oligarchie chilienne, Giovanna se bat pour avoir le temps d'écrire et Lia, pour avoir la force de mener sa renaissance jusqu'au bout. C'est difficile, c'est dur de suivre de tels itinéraires. Et, pourtant, ces gens-là n'ont rien d'exceptionnel : on pourrait, probablement, trouver cette démarche chez n'importe qui.

Comment sont-ils sujets ? Les choix qu'ils font, les décisions qu'ils prennent n'obéissent jamais entièrement, mais toujours partiellement, à des raisons conscientes et volontaires. Mais, qu'ils sachent pourquoi ou non, qu'ils le veuillent ou non, ils sont portés à s'engager dans cette conduite par une force interne irrésistible : Guillaume n'aurait pas pu continuer à vivre avec sa femme, il se sentait « poussé dehors » ; Joaquin ne pouvait s'empêcher de refuser son destin et de risquer sa chance ; Giovanna doit créer, sinon « elle meurt » ; et Lia doit développer son goût pour la musique sinon son existence devient absurde. Ce qui les pousse à être sujets de leur existence n'est ni plus ni moins conscient et volontaire que les forces contraires qui le leur interdisent : les névroses de castration ou d'échec contre lesquelles luttent Guillaume et Lia, ou le désir d'être fidèle à leur milieu d'origine, qu'il soit populaire (pour Giovanna) ou aristocratique (pour Joaquin). Ils sont sujets donc, mais, comme le dit Touraine, « ça leur coûte cher » : il n'est pas plus facile d'être sujet aujourd'hui qu'avant-hier, d'être un héros ou un saint ou, hier, d'être un militant ou un citoyen.

Sont-ils libres ? Il nous faut revenir ici sur la définition formulée à la fin du chapitre premier. Et sans doute faut-il la repenser, car la réponse, comme on pouvait s'y attendre, est mitigée. L'individu est libre dans la mesure où il est conscient des logiques du sujet qu'il adopte et des raisons profondes qui le pousse à agir : c'est la première condition de la liberté et elle est essentielle : sans conscience, pas de liberté. Mais cela ne suffit pas, car il peut être conscient et préférer s'adapter aux formes d'aliénation qui lui sont imposées, du dedans de sa conscience ou du dehors, par les autres ou par le monde matériel. Il faut donc qu'en outre il pose un acte de volonté : qu'il décide de choisir la liberté, malgré les résistances qu'il sent en lui et autour de lui. Cela ne suffit pas encore : il peut passer sa vie à dire « je vais... », et ne jamais s'engager dans l'action. Il faut

encore qu'il passe à l'acte, avec d'autres et contre d'autres, qu'il s'attaque effectivement à la source de son aliénation. Ce passage implique la mise en œuvre de conduites concrètes, et il ne faut pas se tromper de cible : en se séparant de sa femme, Guillaume n'a pas détruit, au contraire, la structure aliénante qu'il portait, et porte toujours, en lui ; il en va exactement de même pour Lia, qui ne s'attaque pas vraiment à la structure intériorisée qui l'oblige à un interminable devoir de réparation ; en s'en prenant à sa famille et à l'oligarchie, Joaquin se réalise comme écrivain, mais cela ne l'empêche pas de passer la plus grande partie de sa vie dans l'amertume et la solitude, sans pouvoir s'empêcher de jouer au casino, et de finir par se suicider. Précisons bien que le critère de la liberté est la forme d'aliénation combattue et non pas la réussite de l'action entreprise : un acte est aussi libre quand il échoue que quand il réussit, mais on ne peut pas réussir en se trompant de cible !

2. ET L'APPROCHE SOCIO-ANALYTIQUE ?

Tentons maintenant de mettre à distance l'ensemble de la démarche méthodologique et théorique proposée ici, et de l'évaluer.

2.1 La méthode

Le retour critique de la personne intéressée, sa collaboration active à la recherche, est indispensable pour progresser dans la démarche. Guillaume, Giovanna et Lia ont fait avancer la théorie, alors qu'avec Joaquin je n'ai pu en faire qu'une simple illustration. L'idée de base est de « creuser » le discours, chaque fois que l'on y trouve des doutes, des failles, des brèches, des malaises, des sarcasmes, de la douleur, de l'émotion, des silences gênés, des rires, de l'humour plus ou moins noir. Les résistances, opposées par les intéressés aux hypothèses, plus ou moins provocantes, que le chercheur lui propose, sont la source des plus grands progrès. Un risque subsiste pourtant : l'individu peut nier ce que le chercheur croit pourtant évident, s'il craint, en l'admettant, d'être déstabilisé par la remise en cause de son récit identitaire. Mais cette mise en cause est justement l'occasion, pour lui comme pour l'analyste, de découvrir l'une ou l'autre raison profonde de sa conduite ou de son attitude. C'est donc au moment où de telles résistances se présentent qu'il faut être le plus attentif dans la conduite de l'interview, non pas pour avoir raison – encore que l'échange entre les deux parties ait souvent les allures d'une

véritable lutte –, mais pour entamer un débat argumenté, qui permette à l'intéressé d'exprimer les motifs de son désaccord et de proposer lui-même d'autres hypothèses qu'il sent plus justes. Bien sûr, rien ne garantit que ce « sentir juste » ne soit pas lui-même une forme de résistance, ce qui invite évidemment à une grande prudence.

Enfin, il faut signaler que le travail concret d'interview s'est trouvé fortement simplifié par de petites innovations techniques : distinguer clairement les six étapes de la recherche a permis de donner à chacune de mes rencontres avec les intéressés un objet spécifique, qui mettait de l'ordre dans la discussion et le foisonnement des informations ; rédiger, après chaque réunion, un rapport provisoire, en suivant dès le début le plan de la grille d'analyse, laissait voir aux interviewés ce qui avait déjà été fait et ce qui restait à faire, et leur permettait de préparer les réunions ultérieures ; proposer à ces personnes une synthèse claire de la théorie¹ a permis de les impliquer davantage dans la réflexivité et de stimuler leurs apports à la théorisation. Il est préférable aussi de ne pas expliciter dès le début quelle sera la conduite ou l'attitude qui fera l'objet de la recherche commune. Mieux vaut laisser d'abord la personne raconter longuement sa vie et choisir ensuite elle-même l'objet précis de la recherche.

Je n'ai pas trouvé de solution au problème des répétitions. La démarche invite à revenir plusieurs fois sur les mêmes informations pour les relire de six points de vue différents : les personnages et les événements décisifs ; les motifs de satisfaction ou d'insatisfaction ; les tensions existentielles ; le travail du sujet ; les raisons d'agir ; les logiques d'action. À chaque fois, nous traitons des mêmes données, avec des questions différentes. Les répétitions, ou au moins les rappels, sont donc inévitables, même s'ils peuvent être parfois quelque peu fastidieux.

2.2 La théorie

Il me semble utile de revenir maintenant sur quelques questions théoriques importantes que je ne suis pas du tout certain d'avoir résolues de façon satisfaisante et qu'il faudra repenser à la lumière de nouvelles analyses concrètes.

1. Je leur ai proposé de lire et de discuter une synthèse (en 10 pages) des ébauches successives du chapitre II.

2.2.1 *Le but ultime de la socio-analyse*

Pour comprendre comment l'individu est sujet et acteur, la socio-analyse cherche à développer son intelligence des raisons de sa conduite ou de son attitude : l'analyste s'efforce, en collaboration avec la personne concernée, de mettre au jour sa « matrice motivationnelle ». Certes, cette démarche constitue un apport à la connaissance scientifique, puisqu'elle permet de rendre la logique humaine plus intelligible, mais... en quoi est-elle utile pour résoudre des problèmes sociaux ? Que faire des intentions « thérapeutiques » des personnes qui acceptent la démarche socio-analytique ? On peut se contenter, comme je l'ai fait avec Guillaume et avec Lia, de se dire qu'un supplément de réflexivité ne peut leur faire que du bien, même si l'on sait que cela ne suffira sans doute pas à les guérir² de leur malaise... et qu'ils finiront par s'adresser à un psychanalyste s'ils désirent vraiment en guérir ! Mais cette solution ne me satisfait pas. En outre, il se peut que les finalités thérapeutiques des intéressés viennent biaiser l'analyse. Qu'ils ne se servent du rapport de recherche – *made in science* ! – pour agir sur eux-mêmes et les autres, tant mieux ; mais on ne saurait accepter, du point de vue scientifique – pas plus que thérapeutique – que ces fins particulières introduisent un biais important dans l'analyse. J'avoue ne pas savoir comment traiter ces deux problèmes qui, en outre, me paraissent liés : à ne pas vouloir aller suffisamment loin pour guérir, ne se rend-on pas incapable de mettre au jour certaines des raisons d'agir des intéressés, donc de débusquer les biais ? La question reste ouverte !

2.2.2 *L'articulation des trois traditions théoriques*

Un des objectifs de la socio-analyse est d'articuler l'idéologie, l'habitus et l'inconscient. Le concept de « matrice motivationnelle » a permis, me semble-t-il, de faire un pas dans cette direction. Celle-ci repose sur un principe fondamental : parce que le modèle culturel occidental, surtout celui de la modernité subjectiviste, valorise l'individu, l'acteur et le sujet, les hommes et les femmes qui en sont imprégnés tendent à idéologiser et à maîtriser leurs raisons d'agir ; ils cherchent donc à (se) donner

2. Le psychanalyste, par contre, apporte une réponse à cette question : ce n'est pas seulement l'intelligence de son mal qui guérit le malade, mais aussi le transfert, donc la conjonction d'un processus cognitif et d'un processus affectif. Et, bien entendu, c'est parce que la psychanalyse peut guérir qu'elle est utile.

des raisons légitimes et volontaires pour (s')expliquer leurs actes, donc ils expriment des raisons spontanées pour (se) cacher leurs raisons illégitimes et involontaires. Ce principe articule l'idéologie et l'habitus. Mais l'inconscient ?

J'ai d'abord considéré que les raisons qui se logent dans l'inconscient étaient à la fois illégitimes et involontaires. Mais cette position tendait à ramener l'inconscient à une simple combinaison d'habitus et d'idéologie, ce qui était manifestement trop simple et surtout réducteur : l'inconscient obéit, en effet, à une logique bien spécifique, qui constitue d'ailleurs l'objet propre de la psychanalyse. En outre, en examinant des cas concrets, notamment ceux de Guillaume et de Lia, j'ai été confronté à des raisons d'agir qui ne relèvent ni de l'idéologie, ni de l'habitus : des névroses, dont les intéressés sont d'ailleurs plus ou moins conscients, ce qui ne les en libère pas pour autant. Dès lors, ce qui m'a paru important, ce fut de distinguer, à côté des raisons illégitimes et des raisons involontaires, des raisons pulsionnelles (inconscientes ou non) : mais quelle est la logique propre du pulsionnel ?

Revenons aux cas. Qu'ai-je considéré comme relevant du pulsionnel dans les analyses concrètes ? Guillaume souffre d'une névrose de castration et la conscience qu'il en a le pousse à rechercher sans trêve un meilleur épanouissement de sa sexualité ; Joaquin refuse le destin prescrit par son père et, au risque de se marginaliser, joue sa chance avec l'aide indéfectible de sa mère ; Giovanna rejette son destin de fille de milieu populaire immigré et éprouve un besoin vital de consacrer du temps à la création littéraire ; Lia souffre d'une névrose d'échec qui la pousse au masochisme et lui interdit de réaliser son rêve de devenir musicienne. Tous ont exprimé cette force interne qui les anime en invoquant des raisons spontanées, que j'ai appelées « vitales » parce que, pour eux, c'est bien une question de vie ou de mort – sinon physique, au moins psychique. Ces raisons spontanées prennent appui sur une énergie vitale irrépressible, involontaire mais pas forcément inconsciente, qui les pousse à rechercher certains biens, que ceux-ci soient légitimes ou non.

Comment faut-il nommer cette énergie ? Elle a manifestement été éveillée par la pratique des relations sociales de ces personnes avec leur famille et plus précisément avec leurs parents. Elle constitue donc bien une « attente relationnelle », qui s'est investie sur des objets susceptibles de leur apporter davantage d'épanouissement personnel, de reconnais-

sance et d'emprise sociales. Ces objets ne sont cependant ni des valeurs, ni des intérêts, ni des habitudes, mais plutôt des affects : le plaisir (sexuel ou autre) et l'agressivité (envers les autres ou envers soi) ; au contraire, les valeurs, les intérêts ou les habitudes régnautes constituent plutôt les obstacles auxquels leur quête se heurte. Bref, ce sont bien des pulsions, au sens freudien du terme, mais considérées ici du point de vue des relations sociales : celles-ci les éveillent, les satisfont toujours partiellement et provisoirement, jamais entièrement ni définitivement, ce qui engendre des tensions existentielles qui contraignent les individus à une quête incessante et contribue à former une part importante de leurs raisons d'agir.

2.2.3 *La place d'Œdipe*

La remarque qui précède nous renvoie à une autre question théorique importante. L'essentiel de tout ce que j'ai écrit sur les conduites de Guillaume, Joaquin, Giovanna et Lia ne pourrait-il pas, tout simplement, être formulé en termes œdipiens ? Après tout, dans les quatre cas, les relations familiales furent décisives, et on peut même penser que la mauvaise résolution de leur complexe d'Œdipe est à l'origine des conduites ou attitudes de ces personnes. Sans nier toute l'importance de leurs relations avec leurs parents – dont j'ai tenu le plus grand compte dans les analyses concrètes –, il paraît évident qu'elles ne permettent pas d'épuiser toute la complexité de leurs raisons. Beaucoup d'autres relations significatives – l'école, le travail, la religion, la vie politique, etc. –, avec leurs contraintes sociales et leurs orientations culturelles – l'éthos judéo-chrétien, les idées des soixante-huitards, la culture d'une société en voie de modernisation, les idées féministes, l'éthos du monde rural –, sont intervenues dans les analyses. Une explication qui se bornerait à la question de l'Œdipe serait donc beaucoup trop restrictive.

2.2.4 *La place de l'emprise sociale*

Une attente relationnelle peut être renvoyée en Z6 (zone des désirs réprimés) soit parce qu'elle est illégitime, soit parce qu'elle est inaccessible. Dans beaucoup de relations sociales, il existe des finalités et des rétributions qui, bien qu'elles soient pleinement légitimes pour un acteur – la culture régnaute lui reconnaît formellement le droit d'en bénéficier –, lui sont cependant inaccessibles – il n'en bénéficie pas en fait. Si donc

il est contraint d'y renoncer non par droit mais par force, ce renoncement n'a évidemment pas le même sens à ses yeux. Trop centré sur la question de la libido et de l'Œdipe, Freud ne voit que des liens sociaux construits sur l'amour, même quand il s'agit d'organisations sociales comme l'armée ou l'Église : il tient peu compte du pouvoir et des intérêts. En sociologie, nous ne pouvons absolument pas nous en tenir à une telle conception. J'ai donc supposé, logiquement, qu'un individu qui se voit refuser par les autres des objets de satisfaction dont la culture lui reconnaît pourtant le droit de jouir – par exemple son droit d'être socialement reconnu, ou de s'autoréaliser personnellement –, s'il réprime bien cette attente (il la renvoie en Z6) ne la refoule pas pour autant dans son inconscient : puisqu'elle est légitime, il la sublime, il la substitue, il attend une meilleure occasion, il y renonce ou il affronte les autres. Je crois n'avoir pas suffisamment tenu compte de cette distinction importante dans mes analyses concrètes, du moins celles de Guillaume et de Joaquin. Ce sont les analyses réalisées avec Giovanna et Lia qui ont mis au jour des logiques du sujet (l'ajournement, le renoncement, la conciliation et la distanciation) différentes de celles que j'avais d'abord dégagées de ma lecture de Freud.

2.2.5 *L'importance du noyau identitaire*

Dans la théorie proposée ici, l'identité de l'individu se construit autour de son noyau identitaire (Z1) : c'est sa relative solidité qui lui permet de résister à ses tensions existentielles, de construire son récit identitaire, d'agir sur lui-même par ses logiques du sujet, de se donner des raisons d'agir et de s'engager dans des actions avec et contre les autres. Il constitue le cœur du paradigme relationnel identitaire sur lequel se fonde la socio-analyse. Nous appuyant sur les quatre analyses proposées ici, il semble bien que ce noyau soit le produit des attentes relationnelles satisfaites : l'individu se raccroche à ce qui lui a bien réussi dans la vie, ce pourquoi il est (ou se croit) doué, en quoi il s'est montré compétent, ce dont il est sûr et fier, bref, ce qui lui a effectivement apporté les biens que sa pratique singulière des relations sociales lui a appris à trouver désirables. Dès lors, les échecs, les doutes, les hontes seraient à l'origine des insatisfactions qui alimentent les zones périphériques de l'identité et y créent des tensions existentielles. Je pense cependant, surtout après l'analyse réalisée avec Giovanna, que les échecs,

quand l'individu en tire les leçons, quand il persévère, quand il conserve l'espoir de réussir un jour, interviennent aussi dans la formation du noyau identitaire. Il faut rappeler ici que l'identité est construite et reconstruite sans cesse par le travail du sujet et de l'acteur et que, dès lors, les tensions sont constamment soumises à ce traitement, dont les résultats viennent renforcer ou affaiblir le noyau identitaire. Celui-ci est donc toujours en évolution, d'un bout à l'autre de la vie, et les réussites qui le confortent ne viennent pas seulement des autres, mais aussi du travail du sujet sur lui-même et de son action sur ses relations sociales.

2.2.6 *Et les gens heureux ?*

La conception théorique qui préside à la socio-analyse n'est-elle pas fondée avant tout sur la souffrance, la frustration ? Les relations sociales n'aidraient-elles l'individu à construire son identité, à devenir sujet et acteur, que dans la mesure où elles décevraient ses attentes relationnelles, ce qui l'obligerait à gérer des tensions dans son identité ? La remarque est intéressante, mais elle repose sur une interprétation unilatérale. En effet, ce n'est pas la souffrance en tant que telle qui constitue le point d'ancrage de la théorie ; c'est le décalage entre, d'une part, les espoirs de satisfaction, éveillés par la pratique des relations sociales et, d'autre part, la quantité et la qualité de la satisfaction perçue par l'individu ; ce décalage engendrerait une insatisfaction relative, produit des tensions entre le noyau (construit sur sa satisfaction) et les zones périphériques de l'identité, et déclencherait ainsi le travail du sujet et de l'acteur. Mais pour que les relations éveillent des espoirs de satisfaction, il faut qu'elles satisfassent, au moins partiellement et provisoirement, les attentes des individus : l'appétit vient en mangeant !

Et les gens heureux, direz-vous ? Contrairement à ce que prétend le sens commun, ils ont une histoire ! Et l'on peut prendre leur bonheur pour objet de l'analyse, en se souvenant que celui-ci ne va pas de soi, qu'il a été une conquête, qu'il a fallu le construire, qu'ils ont dû y veiller tous les jours pour l'entretenir. Et se demander comment ils ont construit ce sentiment de plénitude, et par quel travail, sur eux-mêmes et sur les autres, ils sont parvenus à leurs fins.

Page laissée blanche intentionnellement

BIBLIOGRAPHIE

ANZIEU, Didier (1984), *Le groupe et l'inconscient. L'imaginaire groupal*, Paris, Dunod.

ARENDT, Hannah (1972), *Le système totalitaire*, Paris, Le Seuil.

_____ (1972), *La crise de la culture*, Paris, Gallimard.

ARNAUD, Gilles (2004), *Psychanalyse et organisation*, Paris, Armand Colin.

BAJOIT, Guy (1992), *Pour une sociologie relationnelle*, Paris, PUF.

_____ (1995), *Les jeunes dans la compétition culturelle* (avec Abraham Franssen), Paris, PUF.

_____ (2003), *Le changement social*, Paris, Armand Colin.

BEAUVOIS, J.-L. et R. JOULE (1981), *Soumission et idéologie. Psychologie de la rationalisation*, Paris, PUF.

BERGSON, Henri (2007), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF (1^{re} éd. 1889).

_____ (1967), *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF (1^{re} éd. 1919).

_____ (2003), *L'évolution créatrice*, Paris, PUF (1^{re} éd. 1941).

_____ (1967), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF (1^{re} éd. 1932).

BURNAY, Nathalie (1999), *Chômeurs en fin de parcours professionnel*, Louvain-la-Neuve (thèse de doctorat en sociologie).

CASTORIADIS, Cornélius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.

DE COSTER, Michel (1996), *Sociologie de la liberté*, Paris-Bruxelles, De Boeck-Université.

DELEUZE, Gilles (2007), *Le Bergsonisme*, Paris, PUF (1^{re} éd. 1966).

DELEUZE, G. et F. GUATTARI (1972), *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit.

DEVEREUX, Georges (1970), *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard.

DOTIER, Jean (2005), «Nos trois inconscients», dans *Sciences Humaines*, n° 166, décembre, p. 30.

DUMONT, Louis (1983), *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

ENRIQUEZ, Eugène (1983), *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard.

_____ (1992), *L'organisation en analyse*, Paris, PUF.

_____ (1997), *Les jeux du pouvoir et du désir en entreprise*, Paris, Desclée de Brouwer.

FESTINGER, Leon (1957), *A Theory of Cognitive Dissonance*, Evanston, Row Peterson.

FOUCAULT, Michel (2001), *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, Seuil.

FRANSEN, Abraham (2001), *La fabrique du sujet. Transformations normatives, crises identitaires et logiques de reconnaissance*, Louvain-la-Neuve (thèse de doctorat en sociologie).

FREUD, Sigmund (1967), *L'interprétation des rêves* (dans *Introduction à la psychanalyse*), Paris, PUF (1^{re} éd. all. 1900).

_____ (1967), *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Payot (1^{re} éd. all. 1901).

_____ (1962), *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. all. 1905).

_____ (1995), *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF (1^{re} éd. all. 1907).

_____ (2001), *Psychologie des foules et analyse du moi*, Paris, Payot (1^{re} éd. all. 1909).

_____ (1968), *Métapsychologie*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. all. 1912).

_____ (2001), *Totem et tabou*, Paris, Payot (1^{re} éd. all. 1912).

_____ (2001), *Considérations actuelles sur la vie et sur la mort* (dans *Essais de psychanalyse*), Paris, Payot (1^{re} éd. all. 1915).

_____ (1961), *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot (1^{re} éd. all. 1916).

_____ (1975), *Cinq Psychanalyses*, Paris, PUF (1^{re} éd. all. de 1905 à 1918).

_____ (2001), *L'inquiétante étrangeté*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. all. 1919).

_____ (2001), *Au-delà du principe de plaisir* (dans *Essais de psychanalyse*) Paris, Payot (1^{re} éd. all. 1920).

_____ (2001), *Le moi et le ça* (dans *Essais de psychanalyse*), Paris, Payot (1^{re} éd. all. 1923).

_____ (2003), *La question de l'analyse profane*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. all. 1926).

_____ (1995), *Malaise dans la culture*, Paris, PUF (1^{re} éd. all. 1930).

_____ (1986), *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. 1934).

GAULEJAC, Vincent de (1996), *La névrose de classe*, Paris, Hommes et Groupes.

_____ (1999), *L'histoire en héritage*, Paris, Desclée de Brouwer.

_____ (2007), *La sociologie clinique. Enjeux théoriques et méthodologiques*, Paris, Érès (V. de Gaulejac, V. Hanique et P. Roche, dir.).

GURVITCH, Georges (1955), *Déterminismes sociaux et liberté humaine. Vers une sociologie des cheminements de la liberté*, Paris, PUF.

GUSDORF, Georges (1962), *Signification humaine de la liberté*, Paris, Payot.

KAUFMANN, Jean-Claude (2001), *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Armand Colin (coll. « Individu et société »).

KIESLER, Charles (1971), *The Psychology of Commitment, Experiments linking behavior to belief*, New York, Academic Press.

LALIVE d'ÉPINAY, Christian (1986), « Temps, espace et identité socioculturelle », dans *Revue internationale des sciences sociales*, n° 107, p. 97.

LAPLANCHE, J. et J.-B. PONTALIS (1967), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF (Daniel Lagache, dir.).

LATOUR, Bruno (1997), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

LEGRAND, Michel (1993), *L'approche biographique*, Éd. de l'ÉPI (coll. « Hommes et perspectives »).

MARTUCELLI, Danilo (2006), *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin (coll. « Individu et société »).

MARTUCELLI, Danilo (2005), *La consistance du social*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

MENDEL, G. et J.-L. PRADES (2002), *Les méthodes de l'intervention psychosociologique*, Paris, La Découverte.

MÉTRAUX, Jean-Claude (2004), *Deuils collectifs et création sociale*, Paris, La Dispute.

NISBET, Robert (1984), *La tradition sociologique*, Paris, PUF.

POIRIER, Jean (2002), «Socio-analyse», dans *Encyclopædia Universalis*, vol. 21, p. 221.

POZO, Hernan (1981), *Liberté et pouvoir politique dans la pensée de Sartre. Une lecture de la «Critique de la raison dialectique»*, thèse de doctorat en sciences politiques, Université catholique de Louvain, 585 p.

RICŒUR, Paul (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil.

_____ (1997), *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Le Seuil.

_____ (2002), «Liberté», dans *Encyclopædia Universalis*, vol. 13.

SARTRE, Jean-Paul (1960), *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard.

_____ (2005), *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

SIMMEL, Georg (1987), *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, chapitre IV : «La liberté individuelle».

SINGLY, François de (2003), *Les uns avec les autres*, Paris, Armand Colin.

SOBOUL, Albert (1981), *La Révolution française*, Paris, Gallimard.

STEICHEN, Robert (2003), *Dialectiques du sujet et de l'individu. Clinique de la (dé)construction identitaire*, Louvain-la-Neuve, Bruylants-Academia.

TODOROV, Tzvetan (1995), *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Paris, Seuil.

TOURAINÉ, Alain (1992), *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.

_____ (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris, Fayard.

_____ (2005), *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard.

_____ et Farhad Khosrokhavar (2001), *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet*, Paris, Fayard.