



HAL
open science

Dialogues et dialectique dans les subjectivations

Philippe Malrieu

► **To cite this version:**

Philippe Malrieu. Dialogues et dialectique dans les subjectivations. *Champ Psychosomatique*, 1999, 16, pp. 47-63. halshs-01081084

HAL Id: halshs-01081084

<https://shs.hal.science/halshs-01081084>

Submitted on 6 Nov 2014

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

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



Dialogues et dialectique dans les subjectivations

Philippe Malrieu*

Il y a en chacun un absolu besoin de l'autre, et des autres en leur diversité. Il prend des formes multiples, il est actif et créateur dans toutes nos recherches, pour persévérer dans l'être aussi bien que pour *former notre être*. Présent à toutes les étapes de notre existence, il intervient pour nous faire passer de l'une à l'autre, pour nous révéler, au-delà des maîtrises que nous avons acquises avec les autres, par les autres, qu'il y a en nous des potentialités que nous avons méconnues. L'autre, les autres, travaillent à l'intérieur de nous-même pour nous aider à nous découvrir, y compris dans les situations où nous nous opposons à eux pour leur signifier notre singularité. Cette existence par les autres, sous des aspects multiformes, est vécue comme naturelle, c'est une « évidence » qu'on a mis longtemps à explorer dans la réflexion philosophique : attentive aux problèmes des rapports de l'âme et du corps, éblouie par le « mystère » de la conscience et centrée sur la question de sa fonction cognitive, de son pouvoir d'organisation des représentations et des pratiques, elle est souvent passée à côté du problème : le je pourrait-il exister s'il n'était pénétré et divisé par l'autre ? Y aurait-il une subjectivation s'il n'y avait une altérocentration ? Y aurait-il un besoin d'être soi, autonome, inventeur de ses actes, s'il n'y avait conjointement un besoin d'être, non seulement avec l'autre, non seulement par l'autre, mais *l'autre de soi* ?¹

Ce problème a été ressenti de longue date, à partir de la constatation des affinités, de l'amour et de l'amitié, du dévouement et du sacrifice. Il est au cœur des religions du salut qui proposent au sujet, non de se délivrer de son individualité, mais de la garantir contre sa dispersion, dans une centration sur la personne transcendante de Dieu. Mais ce problème ne pouvait être objectivé tant que d'une façon ou d'une autre était admise l'évidence du

I. E. Levinas marque fortement cette fonction novatrice de l'autre (*Le temps et l'autre*, Puf, 1979).

* Professeur émérite de psychologie, 134, av. Jean Rieux - 31500 Toulouse.

cogito ergo sum, de la garantie de l'identité du moi par la certitude introspective que s'il y a conscience il y a je, que cette conscience se manifeste au plan des images chez les empiristes, ou au niveau du jugement pour les rationalistes. Le problème de la fonction de l'autre dans la construction des conduites de sujet ne se pose qu'à partir du moment où est mise en question la certitude de l'équivalence entre *avoir conscience* et *être je*, où on se demande, soit avec certains anthropologues : n'y a-t-il pas dans les rapports sociaux des modes d'organisation qui servent de moule à la formation des attitudes et des conduites de sujet ? – soit avec la psychanalyse : le moi n'est-il pas une organisation des conduites élaborée dans les relations avec les autres, dans des processus d'identification associés à la censure de désirs, dans une défense du principe de réalité contre le principe de plaisir, en vue de réguler la recherche des satisfactions selon les exigences des autres ?

S'il est un terrain sur lequel on puisse observer les étapes de la constitution du moi dans ses relations avec l'autre, c'est bien l'ontogénèse. On y perçoit comment les attitudes des autres, leurs réponses, organisées en fonction d'un modèle culturel et de l'ouverture de l'enfant à leurs sollicitations, deviennent pour celui-ci un monde à explorer : tour à tour il l'assimile, découvre grâce à eux des possibilités de dépassement, et il s'en sépare en fonction des conflits qu'il vit avec eux. On peut dire que les autres sont pour le moi les incitateurs à se donner, à s'inventer un certain modèle d'existence à venir, à chercher les formes d'humanité qu'il peut adopter – et ils sont aussi le motif pour lui de s'opposer à chacun d'eux, de constituer l'expérience d'un soi unique, différent des autres par ses conquêtes et ses défaites, avide de se poser face aux autres, amis, alliés, ennemis, dans sa singularité. Il n'est pas possible de saisir la construction du moi sans la situer dans l'ensemble de ses temporalités, dans l'ouverture sur des avensirs de plus en plus larges et sur la conscience de la mort, et dans sa fixation de plus en plus profonde, consciente et inconsciente, en des passés, les siens, ceux des êtres auxquels il s'attache : mais ses temporalités, il n'y accède qu'en s'ouvrant aux aventures qu'il vit avec les autres.

« Aventures » : les autres sont multiples, introduisent à des types de socialités dont chacune a une fonction spécifique. Montaigne avait insisté sur la pluralité des moi que chacun porte en lui. Chacun est porté à s'identifier à une pluralité de modèles, dans une société où il doit se former dans une pluralité de « classes d'œuvres » (Meyerson). La visée du moi ne peut être totalement organisée par les formateurs, chaque type d'identification est contesté par un autre, il n'y a pas d'image de soi homogène. Chacun se détache continuellement des sites dans lesquels il s'affirme en fonction des offres et obligations qui lui viennent d'ailleurs.

Ainsi chaque individu est-il pris dans une succession de drames, provoqués par ses engagements divers, à partir du moment où il confronte son parcours de vie avec ceux des autres. C'est dans cette confrontation, dans les déplacements de site qu'il opère, que l'individu devient sujet, conscient qu'il lui appartient de les organiser lui-même, même quand ses options lui sont suggérées, sinon imposées par les impératifs sociaux. Sans doute cette conscience ne porte-t-elle que sur des aspects limités de la situation, de l'origine des conflits dont il se sent traversé, de ses potentialités, des fins qu'il peut se donner. La représentation qu'il a des sources du drame devant lequel il est placé est organisée selon des expériences imprécises de ce qu'il a vécu, signifiée par des idéologies qui en falsifient le caractère original. C'est pourtant dans l'irruption des drames successifs de la vie que se forment les questionnements sur l'orientation à donner à nos conduites. En eux se forme *la pensée de l'avenir*, dont I. Meyerson considère qu'elle est une caractéristique fondamentale de l'humain². Elle est active dans la construction des systèmes où les actes se subordonnent à des finalités originales (techniques, religieuses, scientifiques, artistiques, politiques...), dans la création des valeurs par le travail, dans l'organisation des expériences et l'élaboration des œuvres qui vont servir de fondement à la diversité des créations humaines, dans la construction de signes où se cristallisent et s'organisent nos vécus.

Comment se forment les drames ? Comment par eux un individu est-il déterminé à dépasser les conduites dont il avait fait l'apprentissage dans ses milieux, à réinventer l'avenir que ceux-ci lui proposaient ? Nous partirons des dires de Kafka sur ceux qu'il a vécus pour formuler quelques remarques sur la présence de la pensée de l'avenir dans l'organisation d'une vie. Non que ces dires révèlent par eux-mêmes la totalité, la « vérité » de cette vie. Mais on peut à partir d'eux atteindre la dynamique des « affects de fond » qui naissent dans les croisements de l'appel du vital et des engagements envers les autres, envers la société et l'image de soi.

On s'appuiera sur la *Lettre au Père*, que Kafka écrit à 36 ans, en 1919, au moment où il rompt avec sa deuxième fiancée et se tourne vers Milena³. Lettre d'accusation du père, tentative pour se comprendre et se défendre. À la lumière d'autres dires (dans le *Journal* et les cahiers publiés par Max Brod) on perçoit quelques aspects du « travail » qu'il a fait sur ce qu'il croyait être, en réponse au « travail » que les autres ont exercé en lui, selon leurs affects et leurs représentations, de l'homme, de la société, de Kafka lui-même.

Nous mettons l'accent sur la façon dont il tente de construire ses fins, ses représentations sociales, de concevoir ses avenir dans les divers champs où il était projeté par ses appartenances sociales relativement disjointes. Comment a-t-il traité leurs discordances pour faire advenir son œuvre, entendre son appel ?

2. L'entrée dans l'humain. In *Écrits 1920-1983, pour une psychologie historique*, Puf, 1987, cf. *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Vrin, 1948.

3. In *Préparatifs pour une noce à la campagne*, Paris, 1957, p. 201-265.

On note, au départ, dans le conflit de perspectives où il est engagé par une famille divisée, la genèse d'une première forme de singularité subconsciente. Au-delà, comment trouve-t-il dans les institutions culturelles divergentes où il s'inscrit les motifs d'un dépassement du mode d'existence où ses milieux tendent à l'inscrire ? Comment en vient-il à se délivrer de la signification qui leur est donnée par ces derniers, et à en découvrir de nouvelles, chaque fois dans un étonnement, une joie, une angoisse renouvelés – dans l'amitié, la relation sexuelle, l'admiration pour Goethe ou Flaubert, ou pour le juif errant persécuté ? Découverte au sein d'une recherche de création de soi par l'écriture, ce qui semble constituer son affect passionnel de fond. Recherche d'un avenir incertain, traversée des drames de l'attachement à sa famille, de sa tentative d'union avec Felice. La littérature lui semble le sauver de ces conflits. Il se réfugie en elle, croyant qu'en elle il peut se donner la possibilité d'une autre existence. Cette existence est déjà là, implicite, il la découvre dans l'innocence des hommes, latente au-dessous du besoin qu'ils ont du pouvoir – pouvoir de tuer, de s'aliéner : ce besoin ne peut faire disparaître l'émotion que font naître le spectacle d'une fillette qui court, le regard d'une femme, ou ces hommes qui naïvement vont tuer d'autres hommes dans la guerre où leur empereur les engage.

OUVERTURE À L'IDENTITÉ JUIVE DANS LES CONFLITS D'IDENTIFICATION

Adulte, Kafka perçoit son enfance au travers du sentiment de ses échecs ; *La Lettre au père* en rend celui-ci responsable. Il dénonce sa violence, son incapacité à comprendre les besoins de l'enfant, son intolérance ; sa dureté pour ceux qui dépendent de lui, sa complaisance à l'égard de ceux dont il dépend. Franz pense avoir été brisé dans ses premiers élans vers l'avenir. Écrasé par la force du père, il estime qu'il l'a privé de la capacité de se décider, de son libre arbitre.

Or il reste attaché à ce père : « je n'ai jamais douté de ta bonté à mon égard... tu as une façon particulièrement belle de sourire, silencieuse, paisible, bienveillante ». Il sait qu'il a représenté pour son père un grand espoir, après la mort d'un premier fils. Certes il lui a infligé des déceptions qui « le touchaient droit au cœur », il ne l'a pas reconnu dans sa singularité. Mais il est blessé de ne pouvoir maintenir l'aspiration à s'identifier en lui, en l'homme qui a souffert dans son enfance, qui a défendu sa judaïcité tout en s'assurant une position importante dans la société de Prague. Les défauts de son père, sa brutalité, ne peuvent effacer la fierté, qu'il lui a transmise, d'être fidèle à son peuple.

Franz a d'autres raisons de partager cette fierté. C'est d'abord la chaleur des relations dans la grande famille – oncles et tantes du côté paternel et maternel – à laquelle il appartient, et au-delà dans la communauté juive de Prague qui se défend contre un milieu hostile. Mais c'est aussi l'affection réciproque entre sa mère et lui. « Elle était infiniment bonne pour moi », elle peinait durement à la maison et dans le commerce, il lui devait de compenser la méconnaissance dont elle était victime selon la tradition machiste dominante. S'il avait la velléité de « marcher tout seul », sa mère « par sa bonté et ses paroles raisonnables – elle était l'idéal même de la raison », apaisait sa révolte, le ramenait dans le cercle. Elle maintenait le lien de son fils avec la communauté juive à un niveau affectif profond. Par elle il apprenait à vivre les relations humaines sous l'aspect de la tendresse, de l'estime pour la singularité des êtres : sans doute lui a-t-elle transmis, par son type d'affection, le don de chercher à vivre en autrui, par autrui, qui traverse son œuvre.

Il n'y avait là, ni un simple processus de conditionnement, ni une influence exercée par contagion affective. Kafka construit lui-même son identité juive, dans son originalité, en opposant les deux formes de subjectivation vers lesquelles père et mère tendent à l'orienter. Il répond au « travail » que chacun d'eux fait en lui, sur lui, consciemment et surtout inconsciemment, *en se servant de l'un contre l'autre*, en fonction des découvertes qu'il réalise par ailleurs, dans l'ensemble de ses milieux de vie et de pensée. Le père l'aurait voulu combattif, conquérant de pouvoirs, comme lui ; en une certaine mesure le fils a gardé cette combativité, mais en la transférant au plan de l'analyse des âmes. S'il a opéré ce transfert, c'est parce qu'il n'a pu supporter la violence et la brutalité du père, sur lui, sur ses filles, sur ses ouvriers : il a dû renoncer à s'identifier à lui et à ses intérêts, en se laissant porter vers les attitudes de sympathie où l'entraînait l'amour qu'il partageait avec sa mère, pour, à partir d'elle, grâce à la découverte d'hommes et d'écrivains qui explicitaient le sens de cette sympathie, dessiner sa vocation historique.

C'est à un niveau inconscient qu'il livre ce combat contre le père en prenant appui sur la tendresse de la mère. *La lettre au père* en témoigne : Kafka n'objective pas pleinement ce qui dans la vie de celui-ci avait développé ses attitudes, qui marquaient une défense indirecte contre l'antisémitisme. Il ne mesure pas non plus l'ampleur de sa dette à l'égard de sa mère. Dans la *Lettre*, il semble que la profondeur de la blessure que lui a infligée le père occulte les racines sociales du drame qu'il a vécu dans sa famille, le centre sur des relations interpersonnelles dont il ne marque pas les liens avec l'enjeu de civilisation où elles l'introduisaient. Il en va autrement dans les milieux culturels où il s'affirme par son activité littéraire.

LE TRAVAIL DE SUBJECTIVATION DANS L'ŒUVRE

Dans ces milieux en effet, les conflits de civilisation, qui agissaient déjà dans la vie familiale, mais voilés dans les affects intersubjectifs, se manifestent plus ouvertement. Il est projeté dans les problèmes posés par les transformations économiques, culturelles, par les crises internationales. Au lycée, à l'université où son père le fait entrer pour qu'il poursuive l'ascension sociale qu'il a effectuée, il prend conscience de certains problèmes de société. Il est un moment attiré vers les idées socialistes ; il connaît les problèmes de la classe ouvrière au travers de la vie et des difficultés des employés de son père ; il souffre de l'injustice avec laquelle sont traités les gens du peuple. Kafka, dans la *Lettre*, sous-estime le travail qu'opère en lui cette prise de conscience sociale. Il dit avoir été « absorbé par son inquiétude sur sa propre personne », tout occupé par son hypochondrie (245), indifférent à l'égard de son travail scolaire, de son choix professionnel, centré sur les soucis de son « existence spirituelle... » On peut estimer qu'il y a là une méconnaissance de ce qui est à l'origine du sens de son œuvre : la dénonciation du pouvoir arbitraire des institutions directrices dans la société moderne.

Cette œuvre est l'expression d'une révolte contre ce pouvoir, subjectivée par son identité juive en devenir d'une part, et sublimée dans une quête philosophique aux composantes multiples d'autre part.

Kafka trouve en Löwy, l'acteur itinérant venu des ghettos polonais, celui qui oriente et signifie sa condition de juif. Il vivait dans des relations d'amitié avec des intellectuels juifs comme Max Brod, s'intéressait aux cercles culturels qu'ils animaient. Löwy lui révèle pleinement ce qu'il vivait avec eux : parmi les oppressions exercées par la société dominante, il y a celle dont les juifs sont victimes. Mais il lui dit aussi comment ils organisent, chez lui, le combat de leur peuple dans la défense de leur culture.

Kafka n'avait pu accomplir l'identification à son père ; l'admiration qu'il a pour Löwy (accentuée par le mépris que son père affiche pour ce pauvre hère), le pousse à une identification de type intellectuel et moral avec lui. Par le récit qu'il lui fait de sa vie, par la parole, par la révélation que les juifs disposent avec le yiddish d'une langue riche, complexe, Löwy devient un alter-ego dominant dans la structure de personnalité de Kafka, plus encore que Max Brod dont le rôle allait dans le même sens, mais n'avait pas la tonalité émotionnelle de la parole du juif persécuté et résistant.

L'invitation est double : Kafka doit combattre les oppressions exercées sur les personnes, et, dans ce combat, se situer au-delà des relations « toutes faites » qu'il peut avoir, dans son travail d'avocat d'affaires, ou en collaborant à l'entreprise paternelle : il doit accéder à *une forme de temporalité historique*.

L'identification à Löwy ne pouvait cependant pas être harmonisée d'emblée à son combat. Lorsque Kafka le rencontre, à 29 ans, il s'est déjà engagé avec Brod dans un travail d'écriture où il a trouvé des alter-ego (comme Flaubert) qui lui désignent un combat d'un autre type, une autre façon de se situer dans l'histoire. De façon diverse, ces écrivains dénoncent les aliénations imposées par les croyances, les pouvoirs institués. Ils appellent leurs contemporains à se libérer. Pour se faire entendre, ils inventent une langue originale, qui par elle-même remplit une fonction d'élévation au-dessus du langage-pensée courant. Cette langue n'est pas peu de chose pour Kafka : dans ses propres créations il doit forger l'expression de sa révolte singulière, pour se purifier de la mentalité des individus aliénés.

Ces nouveaux modèles d'identification, instigateurs de sa création littéraire, infléchissent l'orientation de son système des valeurs. Ce n'est pas seulement contre l'aliénation des juifs qu'il va s'affirmer, c'est contre celle de tous ceux, juifs et non juifs, qui sont victimes du Pouvoir. Il se libère doublement. À l'égard de son père : « Là je m'étais, lui dit-il, éloigné de toi *tout seul*... Hors d'atteinte je commençais à respirer » (243). Il créait sa liberté en même temps que son œuvre. Mais était-il « tout seul » ? Certainement pas : il effectuait une identification spirituelle à des écrivains qui le situent dans une autre temporalité historique que celle où Löwy l'avait entraîné, sans qu'il renie celle-ci : celle du long combat mené contre les pouvoirs établis, au cours des temps modernes. Et sur ce point il va s'appuyer, *inconsciemment*, sur la sensibilité cultivée auprès de sa mère pour s'impliquer de façon originale dans cette libération moderne, par l'analyse des procédés d'asservissement mis en œuvre par l'État, l'Argent, l'Opinion dominante pour subvertir l'innocence des hommes simples, leur faire accepter les souffrances qu'ils leur font subir.

On discerne les étapes par lesquelles Kafka élabore la « pensée de l'avenir » que nous lègue son œuvre. À l'origine on trouve les *questionnements affectifs* que posent les relations avec des « tu » : père, mère, sœurs, Brod, Felice... Chacune a sa tonalité, s'oppose aux autres. En elles il esquisse un système d'attachements, de rejets, de préférences, dans des *transferts ambivalents*. À ce niveau s'instaure une subjectivation de base : le « pli » du moi sur les attitudes, positives/négatives, à l'égard des autres.

Or cette subjectivation est pénétrée de jugements de valeur émis par les autres, où se reproduisent des systèmes de croyances collectifs, que chaque partenaire (père, mère, etc.) véhicule, active, réforme. Deuxième niveau : celui des *questionnements représentatifs* sur ce qui sous-tend les attitudes des autres. Ainsi Kafka, étudiant, interroge les prises de position de son père à l'égard

de la religion, de la question sociale, à partir des informations que lui fournissent des croyants, des socialistes. Le devenir de la société, celui de la culture, les conflits qui les traversent l'une et l'autre, s'articulent sur le devenir des conflits dans la sphère des dialogues entre les personnes ; ils les élèvent au niveau de l'histoire de la société, dans des dialogues où les autres deviennent des *représentants* des systèmes collectifs d'opinion et des problèmes qui les traversent. Une deuxième forme de subjectivation se détache de la première, non sans être orientée par elle : dans le repli, sur le moi des attachements et des rejets, *de systèmes d'opinion que le sujet intériorise*, en fonction de l'objectivation qu'il fait peu à peu de ses expériences. La société en ses antagonismes travaille les relations du sujet avec ses proches, et il répond aux questions qu'elle lui pose en ébauchant un système de représentations sociales, *il devient « socius », mais en restant singulier.*

Troisième niveau : celui où par son œuvre le sujet intervient dans le débat social, propose – de façon souvent implicite – l'interprétation à en faire, les objectifs à adopter. Moment de la *subjectivation idéologique et morale* : non de l'intériorisation, mais de la manifestation d'un système d'explication et d'action. Ainsi Kafka dit-il dans son œuvre : le mal existe, de par des structures de pouvoir qui façonnent les attitudes humaines. « Nous nous développons, non moins reliés à l'humanité qu'à nous-même, à travers toutes les souffrances de ce monde ». Mais : « le mal est parfois comme un outil dans la main ; reconnu ou non, il se laisse écarter, pourvu qu'on le veuille ». Et : « l'indestructible est un, chaque individu l'est, et il est commun à tous. D'où ce lien indestructible entre les hommes qui est commun à tous » (aphorismes 102, 95, 70). Nous pouvons écarter le mal dans la relation au prochain – qui est celle de la prière, laquelle donne la force de poursuivre le but... C'est le niveau où les imaginaires du moi constitués dans les identifications des précédentes phases cherchent à se greffer sur les imaginaires élaborés dans l'histoire des sociétés. Le questionnement porte sur les suggestions de signification fournies par les idéologies que le sujet découvre dans ses relations avec les autres en quête du sens. La subjectivation symbolique qui s'opère alors est orientée par la projection que le sujet-socius opère sur un modèle éthique plutôt que sur un autre : Kafka, au lieu de signifier des actes dans un projet de transformations sociales, choisit de les inscrire dans une perspective de spiritualité transcendante.

LES DIALOGUES DE L'HOMME ET DE LA FEMME.

L'objet manifeste de la lettre au père semble être de rejeter sur la peur qu'il a du père la responsabilité de l'échec de Franz dans ses tentatives pour se marier. Il éprouve un besoin intense de vivre par

une femme, par un enfant. Fonder une famille, « c'est l'extrême degré de ce qu'un homme peut atteindre » (251). S'il a échoué, c'est parce qu'il était dominé par l'angoisse, le sentiment de culpabilité, que l'éducation paternelle avait cultivés en lui, spécialement sur le plan de la vie sexuelle. Le père lui a présenté le mariage sous un jour honteux, selon une morale sexuelle matérialiste ; il n'a pas reconnu la signification des choix que faisait son fils ; il l'a rendu « spirituellement inapte au mariage », il a aboli en lui la potentialité d'en décider, par la confiscation qu'il a faite de son libre arbitre.

Kafka sait que ses reculs devant le mariage dépendent d'autre chose encore que la peur du père ; se faisant l'avocat de celui-ci il reconnaît qu'il l'a laissé libre, tout en ne partageant pas ses choix (264). Il a justifié maintes fois (devant Felice, et dans la Lettre) ses hésitations en avançant que la vie de famille allait gêner sa création littéraire, dont il faisait sa raison d'être. Pourtant le désir de fonder une famille n'était pas moins fort. Pourquoi n'osait-il pas le réaliser ? Était-il fixé à l'amour partagé avec sa mère ? Le père était un rival, il a exposé à Felice « l'horreur » qu'il éprouvait devant le lit conjugal de ses parents, et sans doute l'image de leur union. Et il dit dans la *Lettre* : « le mariage m'est interdit parce qu'il est ton domaine le plus personnel » (259). Mais cette angoisse suffisait-elle pour inhiber l'attrait de la féminité, qui était en lui puissant, qui avec Milena atteint la force d'une passion bouleversante ? Qu'est-ce qui avait brisé son élan sexuel, élan vers l'avenir de l'espèce, soutenu par l'amour des enfants ? En 1923, à Berlin, loin du foyer familial, partiellement délivré de la passion d'écrire, ému par la misère générale, il a pu reconstruire le désir de se donner à l'amour avec Dora Dynant. À l'écart des tourments familiaux, face à la mort, il a revivifié l'élan vital, qui est le fondement, et *comme la justification primaire*, des divers modes de subjectivation que nous effectuons. Kafka l'avait utilisé pour construire, dans son *Journal* et ses œuvres, des projections de soi dans les multiples personnages qu'il chargeait de le représenter. Comme lui, ils étaient « annulés » par la domination des pouvoirs institués, comme lui ils étaient écartés de l'amour. En s'investissant en eux, il épaississait l'angoisse où s'étiolait son élan sexuel ; il redoublait en eux l'impuissance de soi. Il y confortait la vision d'un homme chez qui le Mal est la condition du Bien : on ruse avec lui, il est inexpugnable. Comment le besoin d'aimer pouvait-il tenir devant le sentiment que « tout est tromperie », que « dans [notre] vie il s'agit d'obscurcir, voire d'effacer l'image [de la mort] par nos actes » (p. 55, 61) ?

Pourtant, avec Milena, avec Dora Dynant, il va se laisser emporter par l'amour. Il retrouve une des significations profondes de l'existence : la joie de vivre de l'autre, le désir de donner de la joie. Il consolide un mode de subjectivation qui était latent : par l'humanisation du besoin sexuel croisée avec la conscience que l'être aimé n'est le simple moyen ni du plaisir, ni de l'assurance d'avoir en l'enfant un prolongement de soi. La femme est la personne qui permet de découvrir des raisons d'être inconnues du moi familial, social, culturel : une personne avec laquelle le moi se réinvente⁴.

4. Sans qu'on puisse avancer avec E. Levinas que la transcendance du féminin consiste à "se retirer ailleurs, dans un mouvement opposé à celui de la conscience", qui tient du "mystère" (Ibid., p. 81). Au contraire : la découverte de la femme (ou de l'homme pour la femme), est dans l'amour un éclaircissement de la signification de la vie individuelle.

Pour si originale que soit l'histoire de Kafka, on lit en elle le travail des divers types de subjectivation qui s'étaient et s'opposent tour à tour dans les recherches de libération chez l'homme contemporain. Subjectivation par identifications et oppositions alternées dans les groupes restreints ; subjectivation dans les dialogues et conflits entre socius dans les crises sociales ; subjectivation dans les dialogues de sexe ; subjectivation dans le devenir des systèmes symboliques. Les relations aux autres constituent le foyer de ce qui paraît constituer le problème de notre civilisation : *comment l'individu s'affirmera-t-il personne créatrice de soi dans la prise en charge de l'histoire ?*

Répondre à cette question exige sans doute la révision de problématiques sociologiques ou psychologiques courantes – inspirées des modèles animaux des comportements, ou de l'idée de la sublimation des pulsions, ou de celle de la formation du psychisme dans le cadre des représentations sociales. Ne faut-il pas prendre en compte les drames, activés dans les relations entre individus, quand, soumis à des incitations conflictuelles, ils les opposent les unes aux autres pour dépasser les aliénations vécues dans ces conflits ?

Les subjectivations de base

Comment l'enfant parvient-il à situer ses comportements sur les choses et à l'égard des autres en tant que moyens de l'affirmation d'un moi autonome ? Tout indique, avant même qu'il se reconnaisse dans la glace ou qu'il s'oppose aux autres dans une revendication primaire de liberté par ses *non !* qu'il tend au dépassement de ses incapacités. Sans méconnaître les incitations de la maturation, on perçoit le rôle joué par les parents, qui dès la naissance le traitent comme un autre moi (« *que veux-tu ?* »), en même temps qu'ils lui fournissent les moyens d'exercer son intelligence pratique, et l'introduisent au langage, qu'il utilisera pour différencier et mettre en relation les objets. Il ne s'agit pas de conditionnements : dans le tutoiement, par le prénom, ils l'extraient des comportements d'adaptation primaire, ils l'incitent – y compris par les interdits – à se percevoir à *distance* de ses réactions, de ses émotions. À distance aussi des maîtrises que possèdent les éducateurs sur les choses, et sur lui : ce qui contribue à susciter en lui,

au-delà des imitations, le besoin de fiction (où il se dédouble en se signifiant autre que lui dans les personnages qu'il représente), et l'énonciation (où les signifiants transposent le perçu et l'action, et en permettent l'organisation selon les savoirs que lui transmettent les adultes).

Dans les trois premières années se forment les bases de la constitution du moi en ses *représentations* d'adultes puissants, admirés/aimés/rejetés. Il est pluralité de moi, tous orientés par leurs fixations aux autres vers des *existences à venir*. Mais ces « moi de représentation » 1) sont vécus dans la différence des affects qui les animent (peur du père, attirance vers la mère chez Kafka); 2) restent au niveau des attitudes, qui étant différentes sont traversées de conflits, destinés à durer. D'autres formules du moi se construisent, dans l'acquisition des « habiletés » dans les conduites sur les objets et avec les autres : l'enfant en a conscience. Il est lancé vers les imaginaires du moi d'une part, vers les autonomies qu'on peut appeler « culturelles » (venant des conquêtes de l'humanité – techniques et savoirs) d'autre part. Ces deux structures du moi sont en interstructuration (les fictions sous-tendent les moi culturels) et se situent sur deux plans distincts. L'enfant se donne dans ses maîtrises « culturelles » un moi prometteur d'autonomie; il s'appuie sur les imago formées dans les identifications, mais il n'en est pas dépendant; ce moi lui permet de saisir les oppositions, par exemple, entre les modèles du père, de la mère, plus tard d'un maître, etc., et de se poser (subconsciemment d'abord) la question : « mais moi qui puis-je être ? Selon quel modèle ? » (Kafka doit assimiler la force du père – il est garçon; mais son modèle le brime, il opère une identification refoulée à la mère). C'est une première forme de *questionnement de personnalisation*, dans la recherche d'un moi authentique, d'où seraient exclues ambivalences et hésitations. C'est le premier aspect d'un désir d'*individuation*, constamment combattu par l'angoisse d'avoir à se séparer d'un objet d'identification au profit d'un autre.

On parle alors de construction de l'identité. Elle passera par l'installation du sujet, hors de ce qu'il est dans le présent, dans des moi imaginaires, pour ensuite les dépasser par l'investissement de ses potentialités dans des maîtrises culturelles : elles lui permettront de se tracer un schème de son moi à venir. On peut se demander cependant si la notion d'une identité où le moi se définirait correspond à la réalité du trajet de vie, où le sujet est sans cesse entraîné, par les accidents de son histoire interpersonnelle, par les contradictions et crises de la société, à se défaire (parfois inconsciemment, dans le déni) du plan de vie, du système de valeurs qu'il avait cru choisir, mais qui méconnaissait quelques aspects de ses possibles.

Les subjectivations du socius

S. G. Deleuze,
Foucault, Paris, 1986.

C'est un sujet – un moi qui affecte un autre moi, selon la formule de Deleuze commentant Foucault⁵ – qui s'inscrit dans la société : ce n'est pas un complexe de tendances, de comportements, d'attitudes, de pulsions innées... qui est « affecté », assujéti à des règles, à des représentations sociales. Utilisant les instruments des autres, s'exprimant par énonciations avec l'intention de signifier ses vécus, l'enfant, dès 3 ans, apparaît comme *acteur de relations aux autres*, par lesquelles il va à la conquête d'une « place sociale » : et de fait elle lui est reconnue. Il le fait sans doute à l'instigation des « instituteurs » : parents et éducateurs, officiels ou non ; ils usent de conditionnements dans leurs pratiques de formation ; ils l'assujétissent bien souvent au cours des apprentissages qu'ils décident de lui imposer ; ils le soumettent à leurs représentations : l'exposant ainsi à des risques d'aliénation de ses potentialités. Il reste que cette formation n'est pas modelage ; il y a en elle, de façon inégale selon les pédagogies, un facteur de subjectivation, une part d'initiative qu'il faut toujours plus défendre. L'enfant la développe en opposant un formateur à un autre – en préférant tel médiateur de culture à un autre, en refusant, fût-ce subconsciemment, de se laisser influencer par le « mauvais autre » : celui qui méconnaît certaines des expériences qu'il valorise, ou qui s'oppose aux images (aux imaginaires) de ses propres dépassements. Il doit le combattre, l'agresser.

L'exemple de Kafka nous indique quelques caractères de la subjectivation du socius. Elle est une « expérience » cognitive et morale au sens que F. Rauh, Meyerson donnent à ce terme. Le sujet cultive une contradiction qu'il découvre dans ses relations aux autres (entre les modèles du père et de la mère, de sa famille et de telle socialité qu'il apprend à connaître, d'un mode de vie traditionnel et d'un autre surprenant – juifs de Prague et juifs de l'est pour Kafka). Cette culture d'une contradiction, mise à jour dans les souffrances du vécu, passe par des processus divers ; ainsi l'amitié, l'amour, ou un dialogue avec un maître à penser, favorisent la prise de conscience de l'antagonisme entre deux modes de vie sociale ; c'est que dans le choix de société le sujet doit se référer aux expériences de ceux qui se sont trouvés dans des conditions qu'il estime être analogues, qui le décident à se considérer comme leur disciple, leur continuateur, leur représentant, dans la résolution des problèmes sociaux ou culturels devant lesquels, ils ont été placés, comme il l'est. Ils lui permettent d'explicitier les termes de l'alternative devant laquelle il a le sentiment d'abord confus d'être placé.

Expérience individuelle, le choix social (de profession, de croyance, d'activité politique, d'équilibration entre les offres de la société) est dramatique, parce qu'il est un engagement à risques non seulement individuels, mais collectifs. Dans les relations interpersonnelles il y a un drame d'*investissement affectif* (du côté du père ou de la mère par exemple). Au niveau social il y a investissement et participation par *implication* consciente, réfléchie, dans une entreprise collective par l'élaboration d'une œuvre qui soutienne celle-ci. Or les risques sont multiples : 1) Cette implication exige des sacrifices personnels (si Kafka veut faire œuvre littéraire il devra sacrifier ses devoirs à l'égard de l'épouse, des enfants). 2) Où est la garantie de la réussite ? L'individu social ne peut objectiver l'accueil qui sera fait à son œuvre : il lui faudrait une connaissance de l'avenir social qui dépasse le niveau de la conjecture, de l'espoir : c'est impossible. 3) Il lui faudrait aussi une connaissance de l'origine de son implication préférentielle dans une action sociale (Pourquoi choisir la littérature plutôt que la politique ?). On peut expliquer le choix, il faudrait le justifier en montrant qu'il n'est pas seulement la satisfaction d'un désir individuel de « personnage », qu'il va au cœur des problèmes de l'humanisation de la vie sociale. Pari tenu pour Kafka, mais lui était loin d'en être sûr, qui voulait que Brod détruise son œuvre. Mais combien de personnages, historiques ou non, ont perdu leur pari, faute de mesurer les conditions de la marche vers l'humain ?

Dans la subjectivation sociale, il y va d'une évaluation des étapes de cette marche, de cette construction. C'est par elle que les multiples moi doivent « se laisser affecter » : il faut la connaître pour penser l'avenir.

Sexe et subjectivation

Le lien sexuel est-il une parade du vital contre la mort de l'individu, qui se perpétue dans son « descendant » ? Est-il le lieu de « l'élévation » dont parle Goethe (le féminin nous attire vers le haut, dit l'homme, dit Goethe : le « viril » ne le fait-il pas chez la femme ? Est-ce le féminin, le viril, ou telle femme, tel homme, telle personne ?) Freud répond-il à ce problème en supposant qu'il a son origine dans le tabou de l'inceste, répercuté dans la censure de la libido et les sublimations ? Ou Lacan par sa notion d'un ordre symbolique du type du langage préétabli dans l'inconscient ?

Il y a bien un rapport entre l'amour humain et le besoin de communication culturelle. Le besoin sexuel s'y inscrit dans un autre besoin : celui de mettre fin à la solitude dans l'échange des « présences » : l'enfant souffre lorsqu'il est abandonné par son objet

d'attachement, par cet être qui l'appelle à voir, entendre, faire avec lui quelque chose de nouveau, qui l'ouvre à l'avenir, qui l'incite à sortir de ses incapacités et de sa dépendance. Il en fut ainsi quand au-delà de son désir « raisonnable » de mariage Kafka se sentit *métamorphosé* dans son amour pour Milena. Dans la relation amoureuse ne s'agit-il pas de sortir de l'enfermement du moi dans la prison des routines, des futurs de répétition ; d'être figé dans le portrait qu'ON lui donne de lui, dans l'histoire à laquelle ON le destine, annulé comme ces soldats qu'ON envoie vers la tâche de tuer des hommes ? La communication amoureuse est une tentative pour surmonter l'extériorité du moi à l'autre, pour découvrir en celui-ci, et en soi-même, une authenticité que ni l'un ni l'autre ne soupçonne : une authenticité à construire ensemble, dans l'incertitude, et l'espoir, d'y parvenir, au défi de la mort.

On a relevé la parenté entre l'amour et la création artistique : en celle-ci se manifeste un désir de connaissance intime de l'objet, dans un transfert de soi en lui, qui est re-création réciproque, découverte d'un autre objet, d'un autre moi. C'est impossible en dehors de la construction d'un langage nouveau : il faut renouveler les signifiants pour rendre réelle cette métamorphose. Il y a quelque chose de cette poïésis dans la relation d'amour, quelque chose de révolutionnaire, une mutation, plus encore qu'une sublimation, de la libido.

La subjectivation dans un système symbolique

L'enfant est non seulement dès sa naissance un être social, mais il est introduit à un système symbolique. Il est institué comme le représentant d'un autre, d'un groupe, par le nom qu'on lui donne, les valeurs transcendantes auxquelles on le consacre – nationales, religieuses, ou autres implicites (vertus, beauté, vérité). Mais son inscription dans ces valeurs ne peut lui être totalement imposée du dehors : c'est l'erreur sociologique d'oublier qu'il doit l'accomplir lui-même. Ici encore jouent les contradictions entre l'offre (complexe) de signification de soi dans un système symbolique et d'autres modes de signification, ou encore entre des systèmes symboliques opposés. Il lui revient de se situer en face de ces contradictions, et d'essayer de les surmonter, en se construisant son système symbolique personnel – où il assure la poursuite de son autonomisation, commencée dans la famille, l'inscription sociale, le dialogue d'amour, d'amitié, et le *dialogue intérieur entre les moi*. Tout individu a le pouvoir, le droit, le devoir, de se donner son système de valeurs singulier. Là croyons-nous se situe « l'affectivité primordiale » (Fernandez-Zoïla). Elle intègre le besoin absolu de

l'autre, tel qu'il est et se présente au moi au décours de la vie, tel que le moi tente de le signifier et de l'aider à se reconstruire, tout en respectant son travail singulier.

Quelques remarques sur le cheminement dans l'inscription symbolique, et les pièges où elle risque de tomber.

1. L'inscription symbolique s'accomplit dans un système de hiérarchisation des activités, des devoirs, qui est proposé par une société pour coordonner les conduites individuelles de ses membres. Plusieurs systèmes sont proposés simultanément, entre lesquels il y a des discordances (c'est chez Kafka la croyance religieuse et la valorisation de l'économie, juxtaposées chez son père, qui ne s'est pas interrogé sur les conditions de leur conciliation. Franz le fera, pour des motifs individuels, et se séparera quelque temps de l'idéalisation religieuse, il se verra athée). La prise de conscience des coupures, des clivages entre propositions idéologiques n'est pas le fait du sujet isolé, mais de sa participation à des discussions avec d'autres, venus d'autres horizons idéologiques, passés par d'autres expériences que le sujet. Ils lui offrent la *possibilité* d'un examen de conscience – de dialogues avec des personnes d'orientations différentes, et d'un dialogue intérieur critique, qui s'accompagne de conflits de conscience.

2. Les enjeux de ce dialogue, comme les processus qui l'entretiennent, sont à la fois personnels et sociaux.

Du côté du sujet, il s'agit d'orienter ses actions, dans ses divers domaines d'existence, de telle sorte qu'elles ne se contredisent, ne s'annulent pas entre elles. Il faudra pour Kafka que son engagement dans l'écriture ne s'oppose pas à celui de défendre l'identité de la culture juive, que ses projets de mariage ne l'empêchent pas de chercher dans son écriture à se situer dans la société de son temps, selon ses expériences. Ce n'est pas possible en dehors de la construction d'un schème pratique, d'une sorte de guide et d'idéal de soi, auquel le sujet soumette l'agrément de ses projets. Il doit, en un sens, se séparer de ses désirs et satisfactions constitués dans sa vie passée, en sacrifier certains, accommoder les autres à la norme qu'il a choisie, il doit se faire violence à lui-même. Cette discipline est facilitée par l'imaginaire d'un pouvoir – Dieu, la nation, un idéal collectif – présenté par la société, institué : le sujet en sera le représentant, et n'aura qu'à se conformer à lui. La difficulté est plus grande quand le sujet doit réviser les modèles qui lui sont présentés, en inventer de nouveaux. Les hésitations de Kafka semblent provenir d'un tel drame : attaché aux siens, au judaïsme, révolté contre les pouvoirs, désirant fonder une famille, passionné d'une écriture qui dénonce le mal, il peine à objectiver la for-

mule qui lui permettrait d'ordonner ses aspirations, de les soumettre à un idéal unifiant. Seule, après la crise de 1920, l'urgence devant la mort l'autorise à un choix tardif.

Les enjeux du dialogue intérieur concernent aussi la société. Parce qu'il est issu de la situation du sujet dans une pluralité d'engagements dans la société, il est une sorte de réflexion que celle-ci fait sur elle-même au travers de celle que fait l'individu. Il s'agit dans la reconnaissance, explicite ou non de certaines de ses valeurs, dans les doutes qu'il émet sur d'autres, d'une esquisse de projet de reconstruire la société ou tout au moins de formuler une utopie. Soumis au jugement des autres, les dires du sujet, même quand ils ne concernent pas les institutions, sont la marque du mouvement caché qui traverse celles-ci : elles n'existent pas en dehors de l'acceptation, passive ou active, que leur accordent les sujets.

Il est vrai que cette acceptation leur est souvent extorquée, il leur est difficile de prononcer les critiques qui introduiraient les changements sociaux sans lesquels leur liberté reste précaire. Ils sont prisonniers des coutumes, de leur dépendance à l'égard des personnes auxquelles ils se sont identifiés, ou dont ils sont responsables. Par ailleurs l'enchevêtrement des problèmes que posent les interactions entre les divers domaines de la vie sociale nous empêche de formuler clairement notre pensée de l'avenir : elle est multiforme, hypothétique, syncrétique, ne parvient à s'exprimer que sur des points particuliers, en laissant dans l'ombre les liens qu'ils ont avec les autres.

Et pourtant il n'y a que des sujets qui soient capables, dans les échanges de leurs représentations, dans les critiques qu'ils s'adressent, de faire déboucher leurs sentiments d'insatisfaction sur la prise de conscience de leur origine. Dans le besoin de l'autre que chacun d'entre nous ressent, rentre comme une composante essentielle, au-delà de l'aide qu'il nous apporte dans la maîtrise des diverses formes de culture, au-delà du besoin d'amour, le désir d'explorer, d'assurer, les potentialités de l'humain, de ne pas sacrifier l'ouverture à des cultures nouvelles à la vieille passion d'avoir plus, de dominer à tout prix.

RÉSUMÉ

La construction de la subjectivation – des contrôles, des systèmes de représentations et d'affects auxquels le moi soumet ses conduites – est examinée dans son devenir au sein des conflits entre les divers milieux de vie, dans les tentatives du sujet pour les objectiver et les surmonter. Des exemples sont pris (à partir des dires de Kafka) dans les relations entre la vie familiale, les rapports de sexe, les problèmes de la vie sociale et culturelle. L'accent est mis sur le rôle des dialogues dans le dégagement d'un avenir de significations.

Mots-clés : subjectivation, conflits, questionnements, transferts, pensée de l'avenir.

ABSTRACT

The process of subjectivation – of controls, of representations and affects, to which the ego submits his behaviours – is examined in its evolution through the conflicts between the life-environments, in the attempts of the subject to objectivise and overcome them. Examples are taken (from the autobiographical writings of Kafka), which concern the family life, love, problems of social and cultural life. Insistence is put on the role of dialogs in the construction of future oriented significations.

Key-words : subjectivation, conflicts, questioning process, transfers, representatio of the futur.