

Communication de Madame **Gabrielle Radica**, professeure des universités, philosophie, université de Lille, faculté des humanités

Bibliographie indicative :

*Philosophie de la famille*, Paris, Vrin, « textes clés », 2013

*Focus sur Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Ellipses, 2011

*L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, « Les Dix-huitièmes Siècles », 2008

*La Loi*, Paris, GF-Flammarion, « corpus », 2000

## **Intime et intimité : enjeux sociaux, moraux et politiques**

### Introduction

L'intime désigne selon certains le rapport à soi par excellence, voire la modalité selon laquelle on *est* pleinement soi, et l'intimité serait de son côté le lieu où le sujet se laisserait voir au naturel, en transparence. La notion d'intime est ainsi liée aux thèmes de « la recherche de soi », des « expressions de la sensibilité » et des « métamorphoses du moi ». Mais il convient de préciser.

On ne saurait se pencher sur la question du moi et de la sensibilité sans revenir sur les conditions historiques qui leur ont peu à peu permis d'être thématiques, de se dire, de s'exposer, de s'exercer, de s'exprimer. Ces conditions sont normatives, sociales et culturelles :

-tout d'abord, il faut mentionner la promotion au long cours, multiforme, de l'individualisme politique et juridique (on peut consulter les écrits de Michel Villey sur l'histoire de la philosophie du droit et du droit naturel en particulier<sup>1</sup>), dont des étapes importantes sont la Réforme, le cartésianisme, le jusnaturalisme qui reprend un essor qu'on dira moderne à partir des écrits de Grotius, et le contractualisme ;

-ensuite, le développement auquel on assiste surtout à partir des XVIII-XIXe siècles de la société civile, c'est-à-dire d'un tissu de relations, de commerces de toutes formes entre particuliers qui se déploie à relative distance de l'Etat, et plus particulièrement en son sein,

---

<sup>1</sup> Voir son manuel *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, Léviathan.2013

l'apparition d'une sphère privée que les auteurs libéraux comme Benjamin Constant veulent soustraire aux intrusions importunes du pouvoir politique. On pourra lire avec profit le volume 4 de la grande *Histoire de la vie privée*, coordonné par Michelle Perrot, qui concerne le long XIX e siècle (*De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris Points Seuil, 1999.)

-enfin, notamment, l'exaltation des sentiments dans la philosophie (le sentimentalisme est à l'honneur outre Manche avec Shaftesbury, Hume, Smith, puis en France avec Lamy, Diderot et Rousseau), la littérature (l'auteur de la *Nouvelle Héloïse* revendique dans sa préface l'absence de méchants et de drames : l'amour fait toute l'intrigue de son imposant roman), les relations morales.

Cette évolution qui fait converger la mise en avant de l'individu, la défense des particuliers et de leur sphère privée, et enfin la valorisation des sentiments, n'a-t-elle pas créé des espaces pour rapprocher le sujet de lui-même, pour le libérer des masques derrière lesquels il se cachait en société et de la rigidité des statuts sociaux qui l'enserraient ? n'a-t-elle pas contribué à rendre possibles sa sincérité et sa spontanéité ? Et ces conditions favorables à cette « recherche de soi » ne mènent-elles pas tout particulièrement dans la sphère intime, qu'il s'agisse de l'intimité conjugale, amoureuse, amicale, ou encore de ce qui apparaît avec l'invention du journal intime chez des auteurs comme Benjamin Constant<sup>2</sup> ?

Je propose de montrer que s'il est certes pertinent d'examiner les relations entre *l'intime* et le *moi*, et que si ces liens existent, tout du moins, il est nécessaire de se départir de quelques préjugés à leur sujet, car leurs relations ne consistent pas en une simple implication mutuelle, et ne se tissent pas sans quelques médiations.

Voici un schéma des préjugés en question : le moi est structurellement contraint, asservi et tordu par les structures sociales et sa libération procèdera d'un desserrement, d'une libération vis-à-vis de ces dites contraintes qui lui permettront de gagner quelque authenticité. L'intimité est précisément ce lieu où le moi peut exister à l'abri de ces contraintes, elle désigne un havre de paix pour les sujets que l'exposition aux rapports sociaux exténue et corrompt, un espace abrité et protégé des logiques externes, sociales, économiques ou politiques. Une fois à l'abri dans son intimité, le sujet peut enfin débiter un sincère examen de soi, exprimer plus spontanément ses sentiments et apprendre à se connaître en s'écouter. Le moi fait l'objet d'une connaissance menée en solitaire, basée sur l'observation de ce qui se donne de soi-même dès lors qu'auront été écartés les obstacles qui empêchent cette connaissance.

Ces propositions présentent le point commun de considérer les rapports de l'intime et du sujet surtout comme des rapports de connaissance, d'immédiateté, de transparence et de spontanéité ; elles constituent des affirmations vaguement vraies et vaguement fausses, un château de cartes que quelques précisions historiques, sociologiques ainsi que des distinctions conceptuelles indispensables feront tomber rapidement, afin de reformuler plus adéquatement les choses.

Je propose donc de parcourir quelques textes qui loin de vouloir abandonner les notions de soi, d'intime, d'intimité, de sentiments, permettent d'en donner des comptes rendus plus

---

<sup>2</sup> Pierre Pachet *Les baromètres de l'âme. Naissance du journal intime*, Paris, Hachette, « Pluriel », 2001, p. 97-114.

intéressants, stimulants ou réalistes. Diverses confusions conceptuelles sur lesquelles reposent les propositions précédentes seront démêlées au fur et à mesure du propos.

Je procède en deux temps : j'expose des diagnostics contemporains négatifs sur le moi, la sphère privée et l'intimité : je cite brièvement Senett, Lasch, et Hochschild.

Puis j'aborde des éléments de généalogie de ces notions qui permettent de faire les distinctions et nuances nécessaires, en mobilisant Constant, Foucault et Rousseau.

## Diagnosics

Dans les cinquante dernières années, de nombreux ouvrages de sociologie, de philosophie, de théorie critique ou de science politique ont dénoncé la célébration étourdie de la libération des sujets et montré la fausseté du constat ou des prémisses sur lesquelles s'appuient de telles célébrations

\*L'intimité n'est pas brimée aujourd'hui, sa logique et ses valeurs tyrannisent bien au contraire la vie publique : c'est le verdict que l'on lit dans l'essai de Richard Senett intitulé *The Fall of Public Man* écrit en 1977 et qui a été traduit en français sous le titre plus agressif de *Les tyrannies de l'intimité*.

\*Inspiré par Senett mais refusant son mépris de la vie privée, Christopher Lasch est mû aussi par le souci d'éviter les batailles anachroniques : l'heure n'est plus vraiment à la libération de l'individu laquelle, poussée à ses extrêmes a produit des effets pervers sur la personnalité de l'homme contemporain. Il propose un essai stimulant, aux méthodes discutées, mêlant psychanalyse et analyse de la culture, sur ce qu'il appelle la *Culture du narcissisme*. Les femmes et les hommes souffriraient désormais des caractères d'une culture qui les porte à développer un moi narcissique, privé de substance, d'ancrage dans le monde et dans le temps, et de ce fait tyrannique, peu propice à l'épanouissement individuel, à un engagement autre que superficiel et donc aussi à une intimité réelle avec autrui.

Les structures sociales qui produisaient la personnalité autoritaire définie par Adorno et Horkheimer ne sont plus, et l'individu grandit dans des contextes familiaux, sociaux politiques fort différents de ceux des années 20 ou 30. Lasch baptise le nouvel homme produit par cette société aliénante le « nouveau Narcisse »

Texte 1, (non lu) « Le nouveau Narcisse est hanté, non par la culpabilité, mais par l'anxiété. Il ne cherche pas à imposer ses propres certitudes aux autres ; il cherche un sens à la vie. Libéré des superstitions du passé, il en arrive à douter de la réalité de sa propre existence. Superficiellement détendu et tolérant, il montre peu de goût pour les dogmes de pureté raciale ou ethnique ; mais il se trouve également privé de la sécurité que donne la loyauté du groupe et se sent en compétition avec tout le monde pour l'obtention des faveurs que dispense l'Etat paternaliste. Sur le plan de la sexualité il a une attitude ouverte plutôt que puritaine, bien que son émancipation des anciens tabous ne lui apporte pas la paix pour autant dans ce domaine. Il se montre ardemment compétitif quand il réclame acclamation et approbation, mais il se méfie de la compétition car il l'associe inconsciemment à une pulsion irrépressible de destruction. [...] Il prône la coopération et le travail en équipe, tout en nourrissant des impulsions profondément antisociales. Il exalte le respect des règlements, secrètement convaincu

qu'ils ne s'appliquent pas à lui. Avide, dans la mesure où ses appétits sont sans limites, il n'accumule pas les biens et la richesse à la manière de l'individu âpre au gain de l'économie politique du XIX<sup>e</sup> siècle, mais il exige une gratification immédiate et vit dans un état de désir inquiet et perpétuellement inassouvi.

Si Narcisse ne se soucie pas de l'avenir, c'est en partie parce qu'il s'intéresse peu au passé. Il lui est difficile d'intérioriser des moments heureux ou de garder en mémoire des souvenirs précieux qui lui permettraient, plus tard, de faire face au déclin de l'âge, qui même dans les meilleures conditions apporte tristesse et souffrance. Dans une société qui souligne et encourage de plus en plus les traits distinctifs du narcissisme, la dévaluation culturelle du passé reflète non seulement la pauvreté des idéologies dominantes – qui renoncent à maîtriser une réalité sur laquelle elles n'ont plus de prise-, mais encore l'indulgence de la vie intérieure de Narcisse. » (p. 24-25)

Jim Houghan, Tom Wolfe (qui a baptisé la décennie 70, la me-decade), Peter Marin, Edwin Schur et Richard Senett avaient proposé un diagnostic similaire et ont moralisé le qualificatif *narcissique* avec un zeste d'analyse psychiatrique, mais Lasch souhaite utiliser plus à fond la psychanalyse et la description clinique du narcissisme. Comment en est-on arrivé là d'après lui ? La situation est liée à la distribution de l'autorité et la façon dont l'individu en gère psychiquement l'apparition et le manque.

Texte 2 « Le surmoi, agent de la société dans l'esprit consiste toujours en représentations intériorisées des parents, et autres symboles d'autorité ; mais il est important de bien distinguer entre les représentations qui émanent d'impressions archaïques, pré-oedipales, et celles formées à partir d'impressions ultérieures, et qui reflètent donc une appréciation plus réaliste du pouvoir parental. Strictement parlant, ce deuxième type de représentations contribue à la formation du « moi idéal » - l'intériorisation des espérances d'autrui et des traits que nous aimons et admirons en eux ; le surmoi se distingue du moi idéal en ce qu'il prend sa source dans les fantasmes infantiles qui contiennent une large dose d'agression et de rage provoquée par les parents, qui, forcément, ne peuvent satisfaire toutes les demandes instinctives de l'enfant. Mais la part agressive, punitive et auto-destructive du surmoi, est généralement modifiée par des fantasmes ultérieurs qui adoucissent les pulsions agressives du surmoi qui se représentent les parents comme des monstres dévorants. Si ces expériences ultérieures ne se produisent pas, ce qui est généralement le cas dans une société ayant radicalement dévalué toutes les formes d'autorité, le surmoi sadique a tendance à se développer aux dépens du moi idéal, et le surmoi destructeur aux dépens de la voix intérieure, sévère, mais attentionnée que nous appelons la conscience. » *La culture du narcissisme*, p. 40

De ce que le surmoi social cède du terrain, il ne faudrait pas conclure que l'individu est libéré mécaniquement : au contraire, l'absence de contrainte extérieure est relayée par une discipline intérieure, un surmoi individuel plus agressif, violent et brutal qui retourne contre l'individu ses propres forces et désirs agressifs, et qui, au lieu de mobiliser des idéaux du moi conscients qui pourraient se développer un peu plus tard, va puiser dans des ressources primaires de l'appareil psychique pour s'auto-discipliner. Ce sont les éléments inconscients et irrationnels du surmoi qui prennent le dessus et contrôlent le fonctionnement du moi (p. 39). Au lieu de s'appuyer sur des figures représentant l'autorité qui auront été considérées de

façon réaliste, en les mettant à leur juste dimension et en estimant justement leur pouvoir, l'individu mobilise ses appréciations mal proportionnées d'enfant impuissant, et ce sont elles qui agissent sur le psychisme et occasionnent des formes de socialisation à coût très élevé. Le moi narcissique primaire qui forme le substrat de telles personnalités est vide, infantile, grandiose et il se forme lui-même des règles car celles-ci se sont absentes des rapports sociaux. Le moi qui en résulte est peu armé pour affronter l'adversité. Le résultat est un moi aussi présent et revendicatif qu'il est vide.

Texte 3, 36 : « Malgré ses illusions sporadiques d'omnipotence, Narcisse a besoin des autres pour s'estimer lui-même ; il ne peut vivre sans un public qui l'admire. Son émancipation apparente des liens familiaux et des contraintes institutionnelles ne lui apporte pas pour autant, la liberté d'être autonome et de se complaire dans son individualité. »

\*Reprenons : Richard Senett dénonce l'effritement des valeurs publiques, Christopher Lasch déplore le manque de consistance du moi narcissique.

Mais si les contemporains croient trouver dans leur intimité et leur vie privée, dans leur famille ou leur couple, de quoi se protéger contre les excès de la société capitaliste, et rejoindre un havre de paix, un « refuge dans ce monde impitoyable » pour reprendre le titre d'un autre ouvrage de Lasch, les analyses liées à l'hypothèse de Habermas de la colonisation du monde vécu, auront tôt fait de les faire déchanter. Telles sont les analyses des sociologues de l'intime, sociologues critiques (au contraire de Giddens, de Singly), comme Arlie Hochschild, dans *Le prix des sentiments*, Eva Illouz, dans *Pourquoi l'amour fait mal* ou *La fin de l'amour*, ou dans une approche moins critique, Viviana Zelizer, *The purchase of intimacy*. Ces études convergent vers le constat de l'envahissement du privé par des logiques qui lui sont étrangères, de sa colonisation, soit par des logiques politiques (voir Jacques Donzelot, *La police des familles* sur le gouvernement des familles) soit désormais très souvent marchandes, mais encore techniques, médicales, hygiénistes, morales, etc.

Hochschild étudie dans *Le prix des sentiments* le cas des hôtesse de l'air. Celles-ci sont soumises à une exigence de travail sentimental ; celui-ci leur est proprement extorqué, et elles doivent exporter des ressources émotionnelles disponibles dans leur sphère privée dans leur lieu de travail (on leur demande de sourire, d'être naturelles, de déployer des sentiments et autres émotions positives et pour les aider, on leur suggère de songer à leur avion comme à un salon domestique confortable et accueillant, pacifié). La vie familiale serait une sorte de ressource disponible et vierge qu'il n'y a plus qu'à piller : c'est dire si elle est peu protectrice. Mais AH va plus loin, et montre que les exigences sociales et capitalistes travaillent déjà la famille, y compris sa ressource censément pure et naturelle, celle des sentiments familiaux, car certaines familles se prédisposent par leurs mœurs, leur éducation à s'adapter à ce secteur du marché du travail.

\*Que l'on partage ou non ces diagnostics, leur radicalité et leur dureté, ils nous invitent à revenir sur les concepts de privé, de soi, de moi, d'intimité, et à chercher si ces pathologies ne seraient pas liées à des simplifications conceptuelles, des raccourcis qu'il s'agit désormais de dissiper.

## Généalogie

\*Tout d'abord, il faut rappeler que l'intime et la sphère privée sont deux choses différentes. Ce sont même parfois des choses opposées. La sphère privée désigne selon Benjamin Constant un domaine de la vie sociale, qui a gagné une autonomie relative vis-à-vis de l'intervention de l'Etat, notamment parce qu'elle concerne des affaires qui n'engagent que des particuliers. C'est tout ce dont l'Etat moderne n'a plus besoin de se mêler (le choix du métier, du domicile, du conjoint, de la religion, les goûts, etc.) pour continuer de fonctionner convenablement. La frontière entre privé et public est bien sûr délicate et toujours sujette à redéfinition comme à divers combats, mais son existence reste essentielle aux sociétés modernes.

Constant, s'exprime sur les anciens dans *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*

Texte 4, « Toutes les actions privées sont soumises à une surveillance sévère. Rien n'est accordé à l'indépendance individuelle, ni sous le rapport des opinions, ni sous celui de l'industrie, ni surtout sous le rapport de la religion. La faculté de choisir son culte, faculté que nous regardons comme l'un de nos droits les plus précieux, aurait paru aux anciens un crime et un sacrilège. Dans les choses qui nous semblent les plus utiles, l'autorité du corps social s'interpose et gêne la volonté des individus. Terpandre ne peut chez les Spartiates ajouter une corde à sa lyre sans que les Éphores ne s'offensent. Dans les relations les plus domestiques, l'autorité intervient encore. Le jeune Lacédémonien ne peut visiter librement sa nouvelle épouse. À Rome, les censeurs portent un œil scrutateur dans l'intérieur des familles. Les lois règlent les mœurs, et comme les mœurs tiennent à tout, il n'y a rien que les lois ne règlent. Ainsi chez les anciens, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés. Comme citoyen, il décide de la paix et de la guerre ; comme particulier, il est circonscrit, observé, réprimé dans tous ses mouvements »

Or si l'on peut à la limite associer intimité et vie privée, ou encore sphère intime et sphère privée, parce que le second terme souvent abrite et rend possible le premier et parce qu'on imagine mal l'intime sans la moindre sphère privée ni la moindre privauté pour l'accueillir, on ne peut certainement pas identifier la vie privée avec *l'intime*.

François Jullien, dans *De l'intime. Loin du bruyant amour*<sup>3</sup>, souligne le fait que partager une intimité ne suffit pas pour accéder à l'intime.

Texte 5, « Il y a ceux qui, y compris accouplés ou mariés, n'ont jamais, de toute leur vie, *accédé à l'intime*. Ils ont vécu durant des années l'un avec l'autre, on pourrait même dire durant des siècles, mais sans avoir ébréché la frontière du quant-à-soi. Ils ont vécu « l'un avec l'autre », mais non pas *entre* eux : il n'y a pas d'« entre » qui s'en soit dégagé, qui ait pu prospérer. Ils n'en ont même pas - faut-il le dire ?- soupçonné la possibilité ; ils n'ont jamais franchi ce seuil, n'y ont pas songé. Ils n'ont jamais imaginé de pénétrer tant soit peu dans l'espace intérieur de l'Autre ; et même ont-ils jamais envisagé qu'il existât, chez lui, un tel « espace intérieur » ? Et ce en dépit de – ou dirais-je plutôt à cause de ?- leur côtoiement continu. Car être côte à côte n'est pas

---

<sup>3</sup> Paris, Grasset, 2013.

être « auprès ». Cet Autre a pu devenir un familier, mais non pas intime. [...] Mais chacun est resté de son côté : ils ne se sont jamais « rencontrés ». »<sup>4</sup>

F Jullien repère deux sens de l'intime en concurrence, p. 21 : « l'intime est dit de ce qui est « contenu au plus profond d'un être » ; ainsi parle-t-on d'un « sens intime » ou de la « structure intime des choses » ». Mais il est aussi ce qui « lie étroitement par ce qu'il y a de plus profond » : union intime, avoir des relations intimes, « être l'intime de ». Or, loin de les laisser sur le même plan ou de faire du second une simple extension de l'intime-profondeur de l'être, il mise sur la priorité du second sens et fait du premier un dérivé : l'intime, selon lui, c'est d'abord le lien, « l'intérieur qui se creuse, mais pour s'ouvrir à son Dehors ; ou le moi ne s'approfondit que pour sortir de soi ».

Une telle idée de l'intime ne serait disponible d'après lui ni chez les Grecs, ni chez les Chinois, mais elle apparaîtrait avec le christianisme, avec Augustin « qui opère le branchement de la conscience en Dieu », p. 36.

Lisons son hypothèse sur la transformation de l'intime chrétien en intime humain :

Texte 6 (pas lu si temps avance) « Aussi, le travail de la philosophie n'a-t-il pas été, tout en en soutirant sa pensée de la subjectivité, de transposer ce sens chrétien, i.e., porté par le christianisme, en sens proprement « humain », c'est-à-dire découvrant et développant ce qui promeut l'humain ? Comme si, dès lors, cet Autre ou cet Extérieur sur lequel ouvre l'intime au plus profond de soi pouvait être désormais simplement Elle ou Lui, sujets humains comme moi, et ne réclamait plus, pour ce faire, qu'on en appelle à « Dieu ». Mais de « Dieu » n'en est pas moins gardée cette puissance de faire aspirer au débordement de soi à l'intérieur de soi, dont le christianisme a frayé l'idée, de faire croire à la possibilité de ce chavirement dans l'« Autre », à ce branchement sur un au-delà de ce qui fait sa « personne », et ce dans une autre « personne » et telle que, celle-ci, on peut personnellement, effectivement, à tout moment, la rencontrer. On mesure, du même coup, ce qu'« intimité » déjà fait perdre vis-à-vis de cet intime, c'est-à-dire vis-à-vis de ce dépassement de la frontière, de cette aspiration à l'absolu, car ne se manifestant plus, alors, que dans des choses ou des états, s'affaissant en propriété ou qualité : combien intimité fait retomber de l'élan creusant cet intime de notre intime, promouvant un sujet, et le raidit dans ses traits. Comme de juste, ce déterminatif (de l'intimité) est platement résultatif, il fait oublier cet essor qui est à sa source et en fait l'effectif. Comme entre le Beau et la beauté : celle-ci étale celui-là. Or ne voit-on pas qu'intimiste franchit un pas de plus dans cette déperdition, ne se répandant plus que dans les choses, comme un décor, et va même jusqu'à l'inversion ? Abolissant cette ouverture à l'autre dans laquelle s'approfondit l'intime, il se dilue en genre, en manière, en atmosphère. Dès lors qu'est oubliée l'intrusion d'un Dehors faisant tomber la frontière, l'intériorité se replie sur soi, se complaisant avec soi. Intimiste est à dénoncer : de l'intime, ce *kitsch* n'en est pas tant le contraire, à vrai dire, que la perversion. »

---

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 136-137.

Dans cet extrait Jullien explique que l'intime et l'intimité se distinguent comme le font une attitude et un résultat ; comme le font un élan, un essor d'une part, et un étalement, un déploiement de l'autre ; ou encore une énergie, un mouvement, et sa retombée. Il est clair que François Jullien porte l'accent sur le premier, alors que les deux suivants, intimité et *a fortiori* intimiste constituent des sortes de retombées de l'intime. Surtout, FJ ne définit pas l'intime comme un rapport de soi à soi mais bien au contraire comme un rapport à l'Autre, Autre avec une majuscule, comme la sortie réussie hors de sa sphère individuelle et l'ouverture d'un dedans qui soit commun avec l'autre, partagé avec l'autre.

Cette distinction est une invitation donc à se hisser de la sphère intime et de l'intimité décevantes à ce qui en est le principe, l'intime.

Avant de lire la façon dont il comprend le passage d'Augustin à Rousseau, revenons au christianisme ; dans la mesure où Jullien est allusif sur ce point, je préfère une autre source, la parution récente des *Aveux de la chair* de Foucault, qui constitue le projet du tome 4 de *l'Histoire de la sexualité* ; à travers les écrits des premiers chrétiens sur la confession, la virginité et le mariage, on voit se nouer les liens de l'intime et du soi d'une façon dont nous devons percevoir la spécificité historique, et que nous ne devons pas nous hâter de faire coïncider avec des représentations modernes.

Tout d'abord, la connaissance de soi que rend possible la confession. Certes, dans la confession chrétienne, il est bien question de connaissance de soi, mais cette connaissance n'est pas tant une découverte qu'une constitution, constitution sous le regard des autres fidèles et plus encore sous le regard de Dieu. La « découverte de soi » (p. 51) nous indissociablement, dans ces pratiques chrétiennes qui sont en train de se mettre en place, la rémission du mal et la manifestation du vrai. Je retiens deux étapes intéressantes pour le thème.

En premier lieu, le caractère originellement proclamatif et rituel de la *confessio*, qui la distingue d'une observation distante, et la rapproche d'un acte ;

Texte 7 p. 71 : « En tout cas, il faut rappeler que le terme de confession a alors une signification très large – équivalente au mot grec d'exomologèse : acte global par lequel on se reconnaît pécheur. Et la « *confessio peccatorum* » à laquelle on convoque celui qui veut se faire chrétien n'est sans doute pas à comparer à la remémoration et à la confidence détaillée et exhaustive de toutes les fautes, selon leurs catégories, leurs circonstances et leur gravité respectives ; mais [il faut] plutôt [penser à] un acte – ou plusieurs actes – par lequel on se reconnaît pécheur, devant Dieu et éventuellement devant un prêtre. Il s'agit pour l'essentiel de manifester la conscience qu'on a d'avoir péché, d'être pécheur et la volonté de se détacher de cet état. Témoignage de soi-même sur soi-même, attestation du passage plutôt que recollection, par la mémoire et le récit, de « toutes les fautes » effectivement commises.

C'est le sens qui semble se dégager d'un passage du *De sacramentis* de saint Ambroise : « Quand tu t'es fait inscrire [pour être baptisé], le prêtre a pris de la boue et te l'a étendue sur les yeux. Qu'est-ce que cela signifie ? que tu avais à confesser ton péché (*fatereris*), à reconnaître ta conscience (*conscientiam recognoscere*), à faire pénitence de tes fautes (*paenitentiam gerere*), c'est-à-dire à reconnaître (*agnoscere*) le sort de la race humaine. Car celui qui vient au baptême a beau ne pas avouer de péché, cependant il accomplit, par là même, la confession de tous ses péchés, parce qu'il demande le baptême pour être justifié, c'est-à-dire pour passer de la faute à la

grâce [...] aucun homme n'est sans péché ; il se reconnaît homme (*agnoscit se hominem*) celui qui cherche refuge au baptême du Christ (St Ambroise, *De sacramentiis*, III, 12-14). »

Texte important. D'abord parce qu'il permet d'apercevoir l'ampleur du sens que prend le mot *confessio* : depuis l'acte par lequel on avoue effectivement une faute déterminée jusqu'à la reconnaissance du fait qu'au titre d'homme on ne peut pas ne pas être pécheur. Mais aussi par l'insistance à montrer que le passage de la faute à la grâce – qui est le propre du baptême – ne peut pas s'accomplir sans un certain « acte de vérité ». Acte « réfléchi » en ce que le catéchumène est amené à manifester explicitement, sous forme d'une attestation, la conscience qu'il a d'être pécheur. Pas de rémission, pas d'accès salvateur à la lumière, sans un acte dans lequel s'affirme la vérité de l'âme pécheresse, qui vaut en même temps comme marque véridique de la volonté de ne plus l'être. Le « dire vrai sur soi-même » est essentiel dans ce jeu de la vérité et du salut.

D'une façon générale, depuis la fin du second siècle on voit la place croissante qu'occupe, dans l'économie du salut de chaque âme, la manifestation de sa propre vérité : sous la forme d'une « enquête » où l'individu est l'interlocuteur d'un questionnaire ou l'objet d'un témoignage ; sous la forme d'une épreuve purificatoire où il est la cible d'un rite d'exorcisme ; sous la forme enfin d'une « confession », où il est à la fois le sujet qui parle et l'objet dont il parle, mais où il s'agit d'attester qu'on se sent pécheur plutôt que de faire le relevé exact des péchés qui devront être remis. Mais il est clair que la pratique de la confession baptismale ne peut se comprendre dans sa forme et dans son évolution qu'en rapport avec le développement si important de la « seconde pénitence » - à partir de cette même fin du IIe siècle. »

L'aveu a fini par devenir plus important que la faute elle-même, du moins le non aveu de la faute, l'insincérité sont-ils devenus plus graves que la faute elle-même. L'aveu n'est pas secret, et ces procédures de vérité dans la pénitence ont toujours deux pôles, l'un public l'autre privé, avec une distribution variable de l'un et de l'autre.

En second lieu, il convient de repérer le rôle joué par le témoin suprême, Dieu, dans la connaissance de l'intime dont on découvre qu'elle est moins *découverte* de l'intime que *constitution* de la profondeur intime du sujet, bref, dans les termes de Foucault, production du sujet, ou encore, subjectivation. L'intime connaissance de soi est constituée en étant attestée, elle ne préexiste pas à la confession qui la produit. Elle est d'ailleurs si peu découverte qu'elle nous transforme. Paradoxalement c'est précisément le fait de dire ce qu'on est qui fait être autre, c'est le fait de se dire pécheur qui permet le salut, car la vérité porte moins sur le détail des actes avoués que sur la sincérité de la démarche de repentir,

Texte 8 p. 105 : « Mais ce « faire vrai » essentiel à la pénitence n'a pas pour rôle de reconstituer par la mémoire les fautes commises. Il ne cherche pas à établir l'identité du sujet ni à fixer sa responsabilité, il ne constitue pas un mode de connaissance de soi et de son passé, mais plutôt la manifestation d'une rupture : coupure du temps, renonciation au monde, inversion de la vie et de la mort. Le pénitent, dit saint Ambroise, doit être comme ce jeune homme qui revient chez lui après une longue absence ; celle qu'il avait aimée se présente à lui et lui dit : me voici, *ego sum*. Et lui de répondre : *sed ego non sum ego*. Un jour viendra, dans l'histoire de la pratique

pénitentielle où le pécheur aura à se présenter au prêtre et à lui détailler verbalement ses fautes : *ego sum*. Mais dans sa forme primitive, la pénitence, à la fois exercice et manifestation, mortification et véridiction, est une manière d'affirmer *ego non sum ego*. Les rites d'exomologèse assurent la rupture d'identité. »

En se disant pécheur, celui qui se confesse se sauve de son ancien état et peut justement le quitter, *ego non sum ego*. L'examen de soi se pratique dans la lutte contre soi, la tentation représente l'extérieur qui vient en nous et ce que celui qui se confesse a à connaître de soi dans ce cas c'est sa valeur de combattant contre la tentation (225 et suivantes).

De ce fait, la promotion de la virginité a coïncidé avec l'ouverture d'un domaine qui n'est rien moins selon Foucault que celui de la pensée : elle n'est pas seulement intériorisation d'un catalogue d'interdits, mais l'occasion d'une connaissance constituée par la recherche de la fornication dans les replis de l'âme. Etre vierge, c'est l'être en pensée, et s'en assurer c'est moins espionner le comportement que fouiller l'âme.

Texte 9 « Dans cette ascèse de la chasteté, on peut reconnaître un processus de « subjectivation » qui relègue au loin une éthique sexuelle centrée sur l'économie des actes. Mais il faut aussitôt souligner deux choses. Cette subjectivation est indissociable d'un processus de connaissance qui fait de l'obligation de chercher et de dire la vérité de soi-même une condition indispensable et permanente de cette éthique. Si subjectivation il y a, elle implique une objectivation indéfinie de soi par soi- indéfinie en ce sens que, n'étant jamais acquise une fois pour toutes, elle n'a pas de terme dans le temps ; et en ce sens qu'il faut toujours pousser aussi loin que possible l'examen des mouvements de pensée, pour ténus et innocents qu'ils puissent paraître. Par ailleurs, cette subjectivation en forme de quête de la vérité de soi s'effectue à travers de complexes rapports aux autres. Et de plusieurs façons : parce qu'il s'agit de débusquer en soi la puissance de l'Autre, de l'Ennemi qui s'y cache sous l'apparence de soi-même ; parce qu'il s'agit de mener contre cet Autre un combat incessant dont on ne saurait être vainqueur sans le secours de la Toute-Puissance, qui est plus puissante que lui ; parce que, enfin, l'aveu aux autres, la soumission à leurs conseils, l'obéissance permanente aux directeurs sont indispensables à ce combat. »

Bref, Foucault en arrive à décrire dans ce premier christianisme un ensemble formé par « la subjectivation de l'éthique sexuelle, la production indépendante de la vérité de soi-même, la mise en jeu de rapports de combat et de dépendance avec l'autre », p. 244-245.

\*Si les pères de l'Eglise constituent le sujet dans un rapport à Dieu, et en font surgir l'intimité du sujet, Rousseau ré-inventerait l'intime d'après François Jullien en le faisant basculer d'une théorisation religieuse vers une perspective purement humaine : tout d'abord, la description de son lien avec mme de Warens, Maman, et de sa douce ambiguïté, permet dans les *Confessions* de dégager des éléments de l'intime moderne : celui-ci est désormais détaché de toute finalité. Il est bien toujours l'intime-lien, l'intime entre deux personnes, mais n'est plus le lieu d'une recherche, d'une poursuite qui nous sortirait de nous-même : on n'y cherche à produire aucune vérité désormais. Le bonheur vécu avec Mme de Warens, auprès d'elle et non seulement avec elle, est à lui-même sa propre fin, sa propre justification. Dans un lien si intime, on ne cherche pas tant à se connaître l'un l'autre dans le détail, qu'à être ensemble,

l'intime n'est pas un résultat visé, mais un état rendu possible par une ouverture qui une fois pratiquée change irréversiblement les sujets. L'intime est synonyme de bonheur, il est installation dans une durée que rien ne doit arrêter, sauf l'arrivée d'un intrus. On n'y dit rien d'important mais la parole est importante, le babil, le fait de dire des riens.

Toutefois, a-t-il perdu tout rapport avec la connaissance de soi ? Si cet exemple n'en est pas le lieu, l'entreprise générale des *Confessions* instaure en tout cas de nouvelles modalités de la connaissance de soi. De l'entreprise d'Augustin, elle retient le caractère dialogique mais François Jullien affirme qu'il est déporté de l'Autre divin vers l'Autre humain, le semblable, dans un mouvement de sécularisation du sens de la confession, et ce, malgré les indices contraires que constitue la référence liminaire au jugement dernier opérée par Rousseau (« que la trompette du jugement dernier sonne quand elle voudra, je viendrai ce livre à la main... »). De même, malgré le pôle public de ces confessions, l'appel à l'humanité entière (« je veux montrer à mes semblables »), en page liminaire également, François Jullien affirme que Rousseau tente quelque chose qui fera époque, invente une modalité de connaissance de soi qui est proprement nôtre, que nous seuls modernes reconnaissons et comprenons, parce qu'elle parvient effectivement à l'intime et n'a plus grand chose à voir avec la démarche de Montaigne de se peindre tout entier.

Cette explication se trouve dans Jullien p. 81, au ch. VI « Accéder à l'intime – Rousseau ».

« Car il ne faut pas seulement qu'un moi parle de soi, se décrive et se raconte, qu'il s'applique à se peindre et même qu'il s'y complaise, pour qu'il accède à la source de l'intime à l'intérieur de soi. Il ne lui suffit pas non plus d'« ôter le masque ». Même il ne suffit pas qu'il veuille se confesser et tout dire. Témoin Montaigne. »

Ce dernier a promis de tout dire, mais « sincérité cependant n'est pas intimité », p. 82 ; on peut bien dénoncer publiquement toutes ses erreurs et ses mœurs, on n'entre pas pour autant dans l'intime ; le moi que produit Montaigne reste « un moi qui se possède », et n'a pas « la gratuité de l'intime qui va s'épanchant, se donnant, et ne tend à rien qu'au partage ». Pascal sinon n'aurait pas condamné ce « sot projet de se peindre ». « L'intime est bien autre chose. »

L'intime qu'atteint Rousseau est moins ce qu'il y a de plus caché, que ce qu'il y a de plus retiré, en même temps que de moins possédé, et il « n'est même plus conduit par quelque but ou visée » : l'intime ne cherche plus à instruire. Il ne procède plus d'une inquisition, mais d'une pensée, d'une songerie qui se relâche au contraire et se livre, qui est plus portée à recueillir qu'à saisir. C'est ce soi-là que donnerait Rousseau à son lecteur, un soi fugitif et expansif, évasif et inappropriable, 83 ; « en même temps qu'il est le plus personnel, [ce soi] s'associe à un lieu, à une heure, s'imprègne de paysage, s'appréhende circonstanciellement et par ambiance ». Il ne s'étudie pas mais on s'en souvient, voire il revient de lui-même à la mémoire, sans qu'on l'ait convoqué, et quand il nous revient « on voudrait moins le confesser que le confier ». C'est pourquoi il tend moins à se faire connaître qu'à se faire partager, une fois de plus. « Or Montaigne se décrit, se raconte, se souvient, s'appartient, mais il ne se laisse pas revenir à sa mémoire, remonter à la surface ». Or le paradoxe de la différence entre solitude et intimité subsiste, car la condition de cette réussite rousseauiste réside moins dans le sérieux de la recherche sur soi que dans l'intensité de l'adresse à l'autre auquel il se confie, à ce lecteur qu'il accueille dans une intimité, à qui il fait toucher et comprendre ce qu'elle est.

Bien sûr, il n'y aurait pas seulement une réponse morale comme l'est celle de Jullien qui répond par l'intime aux difficultés de l'intimité colonisée ou du moi peu consistant ; on citera notamment l'ouvrage de Michael Foessel, *La privation de l'intime*<sup>5</sup> qui fait de l'intime l'objet d'une inquiétude *politique*, après avoir distingué le rapport privé, qui engage des choses et des propriétaires de l'intimité qui désigne des rapports personnels.

### Conclusion

Si le sujet et l'intime sont intimement liés, l'intime ne consiste pas en une proximité qui exclut toute altérité, ni en la solitude qu'on croirait indispensable à la connaissance de soi : l'intime est un lien, le lien par excellence peut-être, et si l'on peut trouver le sujet dans l'intime, c'est certainement à travers cette médiation.

---

<sup>5</sup> Michael Foessel, *La privation de l'intime*, texte 10 p. 37 : « Dans une démocratie, l'intimité n'est pas, en droit, extérieure au domaine de compétence du débat public. Il n'est pas nécessaire d'avaliser tous les combats « minoritaires » pour admettre que ce que les Américains nomment la *privacy* participe de plein droit de la sphère politique. Qu'auraient été les revendications féministes si l'on n'avait pas arraché une part du « privé » à la sphère de la domesticité ? Contrairement à ce que suppose la sacralisation de l'espace public, ce qui se passe dans un couple, une cuisine ou même, horresco referens, dans une chambre à coucher, peut être l'objet d'une démocratisation puisque ces lieux sont susceptibles d'injustice et de domination. Il n'y a donc aucune raison de croire que la mise en discussion des liens intimes entre les personnes soit de nature antipolitique. Il est en revanche certain qu'elle n'est pas apolitique, puisque des conditions institutionnelles sont requises pour que la sphère privée devienne, à son tour, un espace égalitaire. »