

Les transformations historiques de l'ego

Introduction :

Depuis l'Antiquité, le « moi » fait l'objet d'une quête. Socrate donne cette recommandation : « *Connais-toi toi-même* ». Puis, à l'époque moderne, le *cogito* de [Descartes](#) (« *Je pense donc je suis* ») fait du moi un être essentiellement pensant. Pour [Pascal](#), « *Le moi est haïssable* ». [Hegel](#), au XIX^e siècle, dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, fera du moi une réalité en devenir, se réalisant dans le monde dialectiquement, c'est-à-dire par l'épreuve de l'altérité.

La recherche de soi suppose des transformations, des métamorphoses de la personne mais aussi, au cours des siècles, une évolution de ses représentations : qu'appelle-t-on précisément le « moi » ? Si tant est qu'on puisse le connaître, ce dernier présente-t-il une unité, une identité stable ? Et quelle part accorder, dans sa définition, au rôle que jouent le regard d'autrui et celui de la société ? Tout le problème est de savoir si le moi peut revendiquer une identité propre : est-il autre chose que ce que les autres font de lui ?

À cet égard, il faut constater, au XIX^e siècle, non seulement une série de transformations historiques des représentations de l'ego mais, en outre, des remises en cause de son unité.

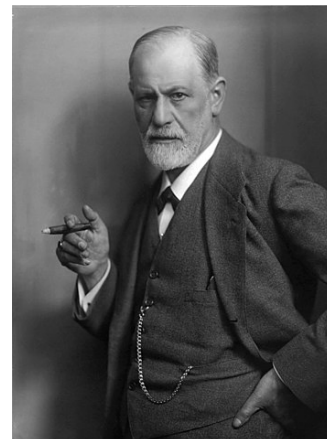
→ L'identité du moi n'est-elle pas au fond qu'une illusion ?

1 | Freud et l'hypothèse de l'inconscient

[Freud](#) est l'auteur qui a probablement, dès la fin du XIX^e siècle, remis le plus en cause l'idée de la stabilité du moi, ainsi que la conscience que nous pouvons

avoir de nous-même, en imposant un nouveau concept : l'inconscient. Ce concept est expliqué et défendu dans cet extrait du livre *Métapsychologie*.

Sigmund Freud, (1856-1939) est un neurologue autrichien, fondateur de la psychanalyse.



« On nous conteste de tous côtés le droit d'admettre un psychisme inconscient et de travailler scientifiquement avec cette hypothèse. Nous pouvons répondre à cela que l'hypothèse de l'inconscient est nécessaire et légitime, et que nous possédons de multiples preuves de l'existence de l'inconscient. Elle est nécessaire parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires ; aussi bien chez un individu sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, présupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas du témoignage de la conscience. Ces actes ne sont pas seulement les actes manqués et les rêves, chez l'individu sain, et tout ce qu'on appelle symptômes psychiques et phénomènes compulsionnels chez le malade ; notre expérience la plus quotidienne la plus personnelle nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous en connaissions l'origine, et de résultats de pensées dont l'élaboration nous est demeurée cachée. Tous ces actes conscients demeurent incohérents et incompréhensibles si nous nous obstinons à prétendre qu'il faut bien percevoir par la conscience tout ce qui se passe en nous en fait d'actes psychiques ; mais ils s'ordonnent dans un ensemble dont on peut montrer la cohérence, si nous interpolons les actes inconscients inférés. Or nous trouvons dans ce gain de sens et de cohérence une raison, pleinement justifiée, d'aller au-delà de l'expérience immédiate. Et s'il s'avère de plus que nous pouvons fonder sur l'hypothèse de l'inconscient une pratique couronnée de succès, par laquelle nous influençons, conformément à un but donné, le cours des processus conscients, nous aurons acquis, avec ce succès, une preuve incontestable de l'existence de ce dont nous avons fait l'hypothèse. »

Sigmund Freud, *Métapsychologie*, « L'inconscient », 1915.

De ce texte apparaît une définition de l'**inconscient** : il s'agit d'une force pulsionnelle qui agit en nous mais à notre insu.

Freud démontre de façon concrète cette idée de l'inconscient :

- Nous avons malgré nous des **actes manqués** (faire un geste à la place d'un autre).
- Le **lapsus** répond à un mécanisme similaire : dire une chose à la place d'une autre.
- Les **rêves** : en règle général, quand nous rêvons, nous ne savons pas que nous rêvons et nous ne contrôlons pas le déroulement de nos rêves. Freud dit d'ailleurs du rêve : « *Le rêve est la voie royale qui mène à la connaissance de l'inconscient* ».
- Les **symptômes psychiques** et **phénomènes compulsionnels** : il nous arrive de ne pas pouvoir s'empêcher de répéter apparemment inutilement les même gestes, tics, tocs, manies, ou d'avoir, de façon répétitive et incontrôlée, toujours les mêmes représentations, obsessions, mauvaises pensées, phobies, peurs et paniques non rationnelles.

➔ Mais quel est le sens de ces actes et de ces représentations de l'inconscient ?

Pour Freud, toute manifestation de l'inconscient serait le résultat d'une pulsion sexuelle autocensurée et refoulée. Ceci expliquerait que les lapsus révélateurs et les symboles oniriques soient souvent des évocations d'ordre sexuel. Un rêve d'élévation, d'inondation ou de pénétration par exemple, mettrait en œuvre une pulsion sexuelle déguisée. Autrement dit, le moi n'aurait pas le contrôle de la finalité de ses pulsions : « *Le moi n'est pas maître dans sa propre maison* » comme l'écrit Freud.

Quel est le mécanisme de l'inconscient ? Pour Freud, l'appareil psychique de l'être humain est composé de trois instances :

- le « ça » qui est le pôle de nos pulsions primaires, dont certaines sont néfastes, immorales ou destructrices ;
- le « moi », la part de notre intériorité dont nous avons conscience, formée par l'ensemble des désirs que nous pouvons assumer socialement et

individuellement ;

- le « surmoi », instance morale forgée par l'éducation qui joue le rôle de censure, de sélection des pulsions qui accèdent à la conscience.



À retenir

L'inconscient est la dynamique issue du conflit non perçu entre notre « ça » et notre « surmoi ». Autrement dit, notre configuration psychique fait que nous ne sommes pas libres.

En effet, comment l'être si nous agissons sous l'effet de forces intérieures qui nous dominent et échappent à notre conscience ? Dans un célèbre passage de son livre *Introduction à la psychanalyse*, Freud précise que trois penseurs, dans l'histoire de la culture, ont dévalorisé la puissance humaine et infligé à l'être humain une « *blessure narcissique* » :

- Copernic pour qui la terre – et donc l'humain – n'est plus le centre de l'univers ;
- Darwin pour qui l'être humain représente une espèce, non pas première, mais dernière et dérivée d'autres espèces vivantes ;
- et Freud lui-même pour qui l'inconscient humain est une remise en cause de sa propre liberté.

2 | Le problème du regard de l'autre posé sur moi

Outre ce conflit interne à la subjectivité, l'inscription du moi dans la vie sociale met aussi en question son identité. C'est ce que montre Sartre.

- Pour lui, selon que nous soyons vus ou non par autrui, notre moi n'est pas le même. Si je pouvais être seul, je serais absolument moi-même, mais sous le regard de l'autre, non seulement je perds ma liberté, non seulement je ne suis plus moi-



même, mais aussi et surtout je ne suis même plus un moi.

Jean-Paul Sartre (1905-1980) est un écrivain, philosophe et intellectuel français, membre du courant de l'existentialisme athée.

« Le regard d'autrui m'atteint à travers le monde et n'est pas seulement transformation de moi-même, mais métamorphose totale du monde. Je suis regardé dans un monde regardé. En particulier, le regard d'autrui – qui est regard-regardant et non regard-regardé – nie mes distances aux objets et déplie ses distances propres. Ce regard d'autrui se donne immédiatement comme ce par quoi la distance vient au monde au sein d'une présence sans distance. Je recule, je suis démunie de ma présence sans distance à mon monde et je suis pourvue d'une distance à autrui : me voilà à quinze pas de la porte, à six mètres de la fenêtre. Mais autrui vient me chercher pour me constituer à une certaine distance de lui. Tant qu'autrui me constitue comme à six mètres de lui, il faut qu'il soit présent à moi sans distance. Ainsi, dans l'expérience même de ma distance aux choses et à autrui, j'éprouve la présence sans distance d'autrui à moi. Chacun reconnaîtra, dans cette description abstraite, cette présence immédiate et brûlante du regard d'autrui qui l'a souvent rempli de honte. Autrement dit, en tant que je m'éprouve comme regardé, se réalise pour moi une présence transmondaine¹ d'autrui : ce n'est pas en tant qu'il est "au milieu" de mon monde qu'autrui me regarde, mais c'est en tant qu'il vient vers le monde et vers moi de toute sa transcendance (extériorité), c'est en tant qu'il n'est séparé de moi par aucune distance, par aucun objet de monde, ni réel, ni idéal, par aucun corps du monde, mais par sa seule nature d'autrui. Ainsi, l'apparition du regard d'autrui n'est pas apparition dans le monde : ni dans le "mien", ni dans "celui d'autrui" ; et le rapport qui m'unit à autrui ne saurait être un rapport d'extériorité à l'intérieur du monde, mais, par le regard d'autrui, je fais l'épreuve concrète qu'il y a un au-delà du monde. »

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943.

¹ Qui se situe en-dehors du monde.

Pour Sartre, le regard de l'autre me pétrifie et me « choséifie » : je me sens transformé en pierre, en chose.

→ Pourquoi cette gêne ?



Pour Sartre, autrui me voit tel que, moi-même, je suis incapable de me voir, c'est-à-dire objectivement. Alors que je possède une perception interne de ma subjectivité, de ma vie et de sa complexité, autrui me perçoit comme une chose parmi les autres. Sous le regard d'autrui, le moi est objectivé, c'est-à-dire transformé en objet.



Le mot « regard » vient de l'occitan *reguart*, qui signifie danger.

Et ce danger, que représente le regard de l'autre sur moi, est celui qui met en péril ma liberté, capacité à être ce que j'ai l'intention d'être.

Son regard m'impose un jugement dont je ne connais pas le contenu. Je suis une chose indéfinie, indéterminée, et ma conscience est comme subitement figée. Ce regard me surprend. Puis je m'interroge : qu'est-ce que j'ai ? Qu'est-ce qu'il me veut ? Pourquoi me regarde-t-il ? Je me sens visé, comme une cible, par une flèche.

En outre, pour Sartre, si le regard d'autrui me transforme, il transforme aussi mon monde. Le monde est l'espace des objets et des choses avec lesquels j'entretiens un rapport de distance : ordinairement, je suis libre par rapport à des objets qui, eux, ne le sont pas ; ils sont mes objets (les objets de ma perception) parce que je les regarde. Le problème est que, dans le rapport à autrui, je suis pour autrui ce que l'objet est pour moi : chose regardée. Je deviens un objet du monde, ce qui rend plus floue ma perception du monde, dans lequel je suis à la fois sujet et objet. En ce sens, cette confusion du moi provoque un vertige philosophique : qui suis-je, dès lors ? Je n'ai plus de faculté de distanciation. Je suis une chose dans un espace de choses. La présence hostile d'autrui devient aussitôt « *présence immédiate et brûlante* » qui produit à la fois mon embarras et mon agacement. Cette présence dite « *transmondaine* » d'autrui signifie que j'ai

l'impression, quand celui-ci me regarde, qu'il vient d'ailleurs, au-delà du monde habituel. Quand autrui me fixe, il est pour moi comme un extra-terrestre. D'où l'affirmation de Sartre : « *J'ai un dehors, j'ai une nature* ». Tout comme n'importe quel objet j'ai un « *deshors* » (je le vois dehors, avec un recul), et une « *nature* », c'est-à-dire une définition, un usage bien défini, comme un coupe-papier ou un stylo a une définition et un usage bien définis.

Sartre a aussi cette image : « *Ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre* ». L'autre étant devant moi, je ne suis plus moi-même et je tombe dans le piège de son regard. Un malaise apparaît : je me sens arraché à moi-même. Ma liberté m'est alors étrangère.

L'exemple de l'expérience de la honte en dit long sur l'influence du regard d'autrui sur moi. Par exemple je me crois seul, non vu, et je fais quelque chose d'inavouable. Je n'en éprouve aucune honte. Puis je m'aperçois que quelqu'un le voit, alors la honte m'envahit. « *J'ai honte de moi devant autrui* », écrit Sartre. Mais je n'ai jamais honte de moi juste devant moi.

→ C'est le regard d'autrui qui fait naître ma honte : mon être est alors en dehors de moi-même, entre les mains de l'autre.

La honte est « *reconnaissance de ce que je suis bien cet objet qu'autrui regarde et juge* ».

3 | L'anarchisme individualiste de Stirner

Au plan politique se pose la question de savoir si, même dans les démocraties qui apparaissent au début de l'époque contemporaine, le moi a réellement sa place. L'État, dont Nietzsche dit qu'il est « *un monstre froid* », n'est-il pas ce qui écrase le moi ?



Le mot « État » vient du latin *status*, « être debout ».

→ Debout, l'État n'est-il pas ce qui met le moi à terre ? Dès lors, faut-il supprimer l'État dans la mesure ?

C'est ce que l'**anarchisme**, qui apparaît au XIX^e siècle, revendique.



« Anarchisme » ne doit pas être confondu avec « anarchie », mot péjoratif qui caractérise un désordre social volontaire, généralisé et très souvent criminel. Au contraire, la terminaison en « -isme » d'anarchisme désigne un système organisé de pensée, une doctrine.



Le mot est construit sur le *an-* grec privatif, et *arkhè*, le commandement politique.

L'anarchisme préconise donc l'absence de toute hiérarchie et de toute autorité, qu'elle soit religieuse ou politique : « Ni dieu ni maître ». Sa thèse est que l'État asphyxie le moi et le prive de liberté.

Cette conception politique repose sur une représentation précise de la nature humaine : l'être humain serait par essence **libre et responsable**, et pourrait ainsi se passer d'une autorité supérieure et souveraine. Pire, cette dernière produirait, comme effet, l'anéantissement de notre sens de la responsabilité et de l'autonomie, et empêcherait tout épanouissement personnel. D'où cette conclusion radicale : la nécessité de faire disparaître l'État.



En Russie, le mouvement du nihilisme politique, ou nihilisme destructeur – du latin *nihil*, « rien » –, poussera sa conviction jusque dans la pratique du terrorisme politique et notamment l'assassinat du tsar Alexandre II.

L'anarchisme repose sur le refus du principe de domination dans toute organisation sociale. Il peut aussi prendre la forme d'un socialisme libertaire prônant la dynamique de l'autogestion et de l'association volontaire des personnes, en politique comme en économie, et ainsi l'action libre. Sa mise en œuvre ne va pas sans l'abolition de la possession des biens individuels et

privés. Proudhon écrira, dans *Qu'est-ce que la propriété ?* : « *La propriété, c'est le vol* ».

Un autre représentant de l'anarchisme et de l'individualisme libertaire du XIX^e siècle est Max Stirner.

Johann Kaspar Schmidt dit Max Stirner (1806-1856), est un philosophe allemand antilibéral, prônant l'égoïsme, et précurseur de l'anarchisme individualiste.



Dans *L'Unique et sa propriété*, Stirner considère que l'état de guerre est déclaré entre moi – ma volonté – et l'État : les deux sont des puissances ennemies.



Le moi individuel ne peut s'assumer s'il croit en l'État, à ses promesses d'égalité et de bonheur collectif. « *Tout État est despotique.* » Or les républiques et les démocraties sont des États.

→ Ainsi, pour Stirner, les républiques et les démocraties seraient despotiques.

Mais si les citoyens y participent par le vote, cette affirmation a-t-elle un sens ? Stirner répond à cette question :

« Imaginez même le cas où chacun des individus composant le peuple aurait exprimé la même volonté, supposez qu'il y ait eu parfaite "unanimité" : la chose reviendrait encore au même. Ne serais-je pas lié, aujourd'hui et toujours, à ma volonté d'hier ? Ma volonté dans ce cas serait immobilisée, paralysée. Toujours cette malheureuse stabilité ! Un acte de volonté déterminé, ma création, deviendrait mon maître ! Et moi qui ai voulu, moi le créateur, je me verrais entravé dans ma course sans pouvoir rompre mes liens ? Parce que j'étais hier un fou, j'en devrais être un toute ma vie ? Ainsi donc, être l'esclave de moi-même est ce que je puis attendre de mieux — je pourrais tout aussi bien dire de pire — de ma participation à la vie de l'État. Parce que hier j'ai voulu, aujourd'hui je n'aurai plus de volonté ; maître hier, je serai aujourd'hui esclave. Quel remède à cela ? Un seul : ne reconnaître

aucun devoir, c'est-à-dire ne pas me lier et ne pas me regarder comme lié. Si je n'ai pas de devoir, je ne connais pas non plus de loi. »

Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, 1844.

Pour Stirner, les démocraties ont le tort de ne pas considérer la réalité d'un temps qui passe, sur le mode duquel les avis et les engagements peuvent légitimement se modifier. Notre nature est de **changer** : de là, la notion d'engagement, même envers une loi à laquelle nous adhérons un jour, n'est qu'un artifice des États. C'est ici la notion même de **contrat social**, telle que **Rousseau** notamment l'a thématisée, que Stirner critique.

→ Pour lui, le contrat social introduit cet artifice qui consiste à introduire l'intemporalité dans la temporalité normale – « je jure pour toujours » – et ce par un pacte dont on méconnaît le contexte particulier, instantané, comme si ce geste pouvait valoir pour toujours.

Le contrat social est une ruse du pouvoir et il ne vaut mieux pas s'y fier. En fait, il ne faut se fier qu'à soi et ne pas se lier aux autres.



Stirner développe donc une philosophie du moi apolitique, « *l'unique* » : il s'agit, pour chacun d'entre nous, de reprendre possession de ses propres pouvoirs et de mettre de côté toute puissance et toute influence extérieures au moi. C'est bien un **égoïsme complet** qui est préconisé : « *Pour Moi, il n'y a plus rien au-dessus de Moi.* »

Au nom du Moi, Stirner s'oppose ainsi à toute philosophie politique qui affirme la nécessité de l'État en tant qu'il régit les individus pour les sortir de la dimension du particulier et les élever à une dimension sinon générale, du moins collective. Mais, pour Stirner, l'État échoue et l'on ne peut que constater la médiocrité dans laquelle la société demeure. Toute valeur démocratique prétendant améliorer l'humanité (l'égalité, l'Humanisme) n'est qu'illusion. Les lois, censées protéger les individus, ne sont que des moyens de soumission. Leur respect ne sert que la bonne conscience de celui qui croit en l'importance des engagements civils et citoyens.

Conclusion :

Y a-t-il un moi, un être identifiable dans sa personnalité et sa liberté ? Si l'anarchisme revendique la liberté du moi au plan social et politique, il apparaît que des difficultés apparaissent au plan psychologique et existentiel.

Si, selon Freud, nous sommes soumis à notre propre déterminisme psychique, alors nous sommes tous identiquement prisonniers de ce qu'il nomme « *le destin des pulsions* », à savoir les frustrations.

Pour Sartre, le moi est un être libre en lui-même et prêt à faire face à ses engagements et ses responsabilités, mais qui se métamorphose en chose dès qu'il est pris par le regard de l'autre.