

Leçon 22

Sommes-nous aliénés par notre conscience morale ?

P. Soulier

Introduction

Dans les sociétés démocratiques contemporaines régies par le principe du libéralisme politique, il appartient au libre choix de l'individu d'orienter les valeurs de son existence en fonction de ses désirs, dans la stricte mesure où la satisfaction de ces derniers demeure compatible avec l'exercice du même droit chez autrui : la seule limite à cette satisfaction est le respect de la liberté d'autrui. Mais un tel principe de « non-nuisance » définit un simple respect juridique, que la fonction de l'État est précisément d'assurer dans une sorte de neutralité morale. Pourtant à travers l'éducation qu'il reçoit, l'individu intériorise des normes et ce sentiment intériorisé constitue sa conscience morale personnelle, qui résonne en lui comme une voix intérieure. Dans certains cas, cette voix intérieure le conduit même à s'abstenir de satisfaire certains désirs qui semblent pourtant exprimer sa personnalité la plus profonde et conditionner son épanouissement ou son bien-être psychique, alors même que cette satisfaction n'est pas interdite par la juridiction de la loi civile. L'individu peut même être amené à souffrir de cette division à l'intérieur de lui-même et la vivre sous diverses formes : frustration, amertume, désespoir. Dès lors, ne peut-on pas considérer que la conscience morale de l'individu l'empêche d'être pleinement lui-même, voire qu'elle le dénature en le rendant étranger à lui-même ? Si l'individu ne peut plus se reconnaître dans sa propre conscience morale qui le représente à lui-même comme un ennemi, ne doit-on pas considérer qu'il est aliéné par elle, au sens où il ne s'appartient plus à lui-même, mais se trouve comme assujéti au pouvoir d'un autre ? L'aliénation se présente ici comme l'envers de la liberté du « soi ». Mais pour déterminer si la conscience morale nous aliène ou si au contraire elle nous livre l'expérience par laquelle nous pouvons chercher à exister comme des sujets libres, il nous faut d'abord en déterminer la nature exacte.

I. a. L'expérience de la conscience morale

L'expérience de la conscience morale se vit d'abord dans un rapport du « moi » à des règles. La morale pourrait en effet être définie, dans une première approche, comme l'ensemble des règles qui établissent la différence entre ce qui est bien et ce qui est mal dans nos conduites, en nous montrant la valeur du « bien » comme but à suivre dans notre vie. Toute morale semble donc présenter deux aspects, qu'a soulignés Emile Durkheim. D'une part, elle est un système de règles de conduites investies d'une autorité spéciale en vertu de laquelle elles revêtent un caractère obligatoire, celui d'un *devoir* ; elles sont obéies parce qu'elles commandent. D'autre part, ces règles de conduite nous apparaissent comme *désirables* en vertu de la valeur du *bien* que nous reconnaissons en elles¹. De ce double point de vue, la morale se présente comme une instance extérieure à notre conscience personnelle, puisque le bien ne peut apparaître comme une norme pour moi que dans la mesure

1. Émile Durkheim, « Détermination du fait moral », dans *Sociologie et philosophie* (1925), coll. « Quadrige », PUF, 1996, pp. 50-51, 62-65.

où j'éprouve sa différence avec ce qui est simplement « mien », c'est-à-dire avec mes désirs ou mes intérêts subjectifs et particuliers. Le désir du *bien* ne peut donc se confondre avec le désir du *mien*. De fait, si le « bien » était d'emblée identique au « mien », il n'y aurait aucun sens à en faire un but normatif, puisque le propre d'une norme est de ne jamais se contenter de décrire un simple état de fait ni d'indiquer simplement ce qui *est*, mais plutôt de prescrire ce qui *doit être*. C'est pourquoi on peut affirmer que la valeur morale du bien transcende par définition la sphère de mon expérience personnelle. Ceci explique aussi le fait que l'éducation morale implique toujours forcément une part de déplaisir et de renonciation à soi, puisque là où la particularité contingente de nos désirs individuels nous pousse, elle oppose son pénible veto : « ce n'est pas bien ! ». On comprend par là dans quelle mesure le caractère contraignant du devoir moral n'est que l'envers de la désirabilité du bien : c'est que, comme l'a montré Durkheim, le désir du bien moral « nous tire hors de nous-mêmes » et « nous élève au-dessus de notre nature »².

À partir de ces considérations, il ne paraît pas très difficile de situer l'origine de l'ensemble de ces règles que notre conscience morale nous représente sous la forme des interdits et des obligations. En effet, l'observation des systèmes de valeurs ayant cours dans l'histoire des sociétés humaines montre que les règles que nous appelons « morales » sont venues et proviennent encore le plus généralement, quoique selon des degrés divers, de la religion, des lois instituées ou tout simplement des mœurs sociales. Leur transcendance à l'égard du sujet individuel, qui paraît d'abord s'exprimer dans la mystérieuse puissance d'un dépassement vertical, se révèle, à l'observation, coïncider avec leur extériorité empirique, dans une relation pour ainsi dire « horizontale » : nous les trouvons toujours en dehors de notre individualité, dans notre « environnement » ou dans notre « milieu » social.

Cependant, ce simple constat s'avère à son tour insuffisant : la difficulté gît en ce que l'expérience morale ne se réduit précisément pas à un ensemble de règles civiles ou juridiques que l'on pourrait se contenter de décrire de l'extérieur en essayant de l'appréhender avec la plus grande « objectivité scientifique » possible (ce qui relève du travail de l'anthropologie sociale, de l'ethnologie ou de la sociologie). En effet, dans l'approche scientifique, les valeurs normatives qui, comme nous l'avons vu, appartiennent au registre prescriptif du « devoir-être », sont traitées comme de simples faits, relevant à ce titre du registre descriptif de l'« être ». Or, il reste encore à comprendre pourquoi ces règles peuvent précisément être *vécues de l'intérieur* comme des valeurs normatives, puisque c'est cette expérience vécue seule qui constitue l'objet de notre examen : ce que nous appelons la « conscience morale » renvoie au retour que fait notre esprit sur soi-même et sur ses actes, afin de les examiner et de les juger. L'instance qui juge si ce que l'on fait est bien ou mal ne paraît pas pouvoir être réduite à un ensemble de règles extérieures, dans la mesure où c'est *nous-mêmes* qui jugeons, à travers notre conscience ou grâce à elle. Si la conscience morale est vécue dans l'expérience d'un rapport du sujet à des valeurs normatives, il ne suffit pas d'étudier les règles pour comprendre la manière dont le sujet les éprouve.

Toutefois, nos réflexions précédentes doivent nous inciter à exercer un soupçon envers cette expérience intérieure : son origine véritable est-elle réellement en nous-mêmes ? Ne réside-t-elle pas plutôt dans ce qui nous entoure et que nous avons reconnu comme extérieur à nous : la religion, les lois, la société, qui l'ont mise en nous ? C'est précisément ce que le travail sociologique d'Emile Durkheim s'est attaché à montrer : la conscience morale advient toujours à l'individu à partir de la société et en vue de celle-ci, même lorsque cette morale se réclame d'un fondement religieux, puisque la loi divine elle-même, du point de vue sociologique, n'est en définitive rien d'autre que la loi sociale divinisée. On pourrait donc assez simplement considérer que la réalité morale consiste en un ensemble de règles extérieures que nous nous sommes appropriées afin d'en faire une norme intérieure :

2. *Ibid.*, p. 51 et aussi plus loin, p. 64.

« Toutes les fois où nous délibérons pour savoir comment nous devons agir, il y a une voix qui parle en nous et qui nous dit : voilà ton devoir. [...] Parce qu'elle nous parle sur le ton du commandement, nous sentons bien qu'elle doit émaner de quelque être supérieur à nous ; mais cet être, nous ne voyons pas clairement qui il est ni ce qu'il est. [...] Cette réalité, c'est la société. [...] Notre conscience morale est son œuvre et l'exprime ; quand notre conscience parle, c'est la société qui parle en nous. »³.

I. b. Conscience morale et aliénation

On voit alors en quel double sens on peut être *aliéné* par sa conscience morale, soit que l'on adopte une position religieuse, soit que l'on fasse profession d'athéisme. En effet, ou bien je crois que la valeur sacrée des normes morales vient de ce que Dieu me commande d'agir d'une certaine façon. Or, pour l'analyse sociologique, Dieu, cet Autre absolu auquel je suspends mes décisions morales, n'est qu'une transposition ou une transfiguration inconsciente de la société. Il est en effet extérieur et supérieur à l'individu comme la société est extérieure et supérieure à l'individu ; il est contraignant comme la société nous impose des contraintes. Ou alors, je crois être moi-même la source originelle et souveraine de mes propres jugements de valeurs moraux, alors qu'en réalité, c'est la société qui juge à travers moi : « c'est de la société et non du moi que dépend la morale »⁴. Dans les deux cas, être aliéné consiste à ne pas s'appartenir à soi-même, mais à appartenir à un autre, à ne pas être réellement un sujet au sens actif du terme : l'auteur libre de ses pensées ainsi que des actes qui les expriment. La seule différence entre les deux formes d'aliénation morale réside en ce que dans le premier cas, l'aliénation est liée à la position d'une transcendance illusoire, celle de « Dieu » compris à tort comme l'auteur de la loi à laquelle le moi est assujéti ; tandis que dans le second cas, l'aliénation tient à la croyance en une immanence illusoire, celle du « moi » individuel, imbu de son autonomie prétendue. Dans les deux cas, quoique de manière différente, l'aliénation tient à la confusion entre la simple extériorité sociale de la règle et ce qui serait une véritable transcendance. La première thèse reconnaît à juste titre la présence d'une extériorité morale, mais elle confond celle-ci avec la transcendance divine ; la seconde thèse reconnaît bien l'absence d'origine transcendante, mais elle la confond avec une absence d'extériorité pure et simple.

Si les faits moraux semblent pouvoir être considérés, avec Durkheim, comme des exemples privilégiés de faits sociaux, c'est qu'ils en expriment pleinement le caractère essentiel : ces types de conduite ou de pensée sont non seulement extérieurs à l'individu, « mais ils sont doués d'une valeur impérative et coercitive en vertu de laquelle ils s'imposent à lui, qu'il le veuille ou non »⁵. Cependant, il ne suffit précisément pas, pour expliquer la conscience morale, de constater ainsi que les faits sociaux sont susceptibles d'exercer sur l'individu une puissance contraignante⁶. La véritable difficulté consiste plutôt à comprendre comment la contrainte sociale, purement externe, peut être ressentie comme une obligation morale de nature interne, la fameuse « voix de la conscience ». L'approche sociologique pense résoudre assez simplement la difficulté en reconnaissant dans l'éducation le véhicule même de cette transformation :

« Si, avec le temps, cette contrainte cesse d'être sentie, c'est qu'elle donne peu à peu naissance à des habitudes, à des tendances internes qui la rendent inutile, mais qui ne la remplacent que parce qu'elles en dérivent »⁷.

3. Durkheim, *L'Éducation morale*, sixième leçon, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934, p. 66.

4. « Détermination du fait moral », *op. cit.*, p. 88.

5. *Règles de la méthode sociologique*, Alcan, 1937, réédition PUF, 2005, p. 4. Les faits sociaux « consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui » (*Ibid.*, p. 5).

6. Durkheim caractérise en effet le fait social en ce qu'il est « susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure » (*ibid.*, p. 14).

7. *ibid.*, p. 8.

On pourrait situer en ce point la cristallisation de ce que nous avons interprété comme un processus d'aliénation du sujet individuel : ce dernier pense être à l'origine de sa propre conscience morale, alors qu'il est en réalité aliéné par son inconscience sociale. La croyance illusoire en sa liberté le conduit à vivre comme un esclave qui s'ignore. Cependant, Durkheim lui-même ne tire pas cette conclusion négative, car il voit plutôt dans cette contrainte et dans ce modelage social de l'individu l'occasion même de son élévation spirituelle : la société « ... enlève l'individu à lui-même et elle l'entraîne dans un cercle de vie supérieur. Elle ne peut pas se constituer sans créer de l'idéal... »⁸. Parce que l'individu, qu'il le veuille ou non, est d'emblée constitutivement et positivement « aliéné » dans la société (au sens où il lui appartient et y trouve son identité essentielle), sa conscience morale ne serait absolument pas susceptible de produire par elle-même des effets aliénants (au sens où elle engendrerait une diminution et une déperdition d'être). L'illusion de l'autonomie morale de l'individu ne serait tout au plus qu'une forme bénigne d'ignorance, puisque historiquement, c'est encore une société donnée, à savoir la société européenne moderne, qui a initialement permis à l'individu de se représenter une telle autonomie : « le culte de l'individu humain est l'œuvre de la société »⁹. En revanche, grâce au savoir sociologique, le savant, quant à lui, aurait l'avantage de connaître sa dépendance réelle envers le tout social et pourrait ainsi mieux collaborer à en accomplir la finalité morale, passant d'une aliénation subie à une aliénation assumée.

Cependant, la cohésion sociale est-elle forcément une valeur absolue ? On pourrait reprocher à la conception de Durkheim, dans sa tentative pour « socialiser » la religion et l'expérience morale, d'idolâtrer la société en faisant de celle-ci un absolu moral dans sa contingence même :

« Jamais il ne peut être voulu d'autre morale que celle qui est réclamée par l'état social du temps. Vouloir une autre morale que celle qui est impliquée dans la nature de la société, c'est nier celle-ci et, par suite, se nier soi-même »¹⁰.

Mais Durkheim s'interdit *a priori* d'envisager sérieusement cette possibilité alternative : « Resterait à examiner si l'homme doit se nier ; la question est légitime, mais ne sera pas examinée. On postulera que nous avons raison de vouloir vivre » (*ibid.*). Pourtant, la radicalité de notre questionnement doit nous conduire à interroger la validité de ce postulat et à interroger la possibilité écartée par Durkheim : qu'en serait-il si la morale de la société, intériorisée par l'éducation, était précisément une morale de la négation, de la dépréciation et de la dénaturation de soi, une morale qui ne reconnaît de « raison de vouloir vivre » que dans une violence dirigée contre la vie, une morale de la négation du « soi » individuel au nom d'un prétendu « soi » collectif ?

Il ne suffit pas de constater l'extériorité des règles sociales ni même de reconnaître dans la conscience morale de l'individu le résultat de leur intériorisation. Il nous faut comprendre plus précisément en quoi le processus d'intériorisation de certaines règles sociales contraignantes, en produisant le sentiment d'une obligation intérieure, c'est-à-dire la conscience d'un devoir, pourrait conduire le sujet à œuvrer pour son assujettissement comme s'il s'agissait de son salut et à voir dans le maintien de son esclavage moral le signe de sa liberté intérieure la plus profonde. Nous devons donner un sens fort au concept d'aliénation : non seulement une sorte de dépossession de soi, mais une négation de soi, une dénaturation. Il est vrai que Durkheim présente cette violence contre soi comme une élévation :

« Même quand nous accomplissons l'acte moral avec une ardeur enthousiaste nous sentons que nous sortons de nous-mêmes, que nous nous dominons, que nous nous élevons au-dessus de notre être naturel, ce qui ne va pas sans une certaine tension, une certaine contrainte sur soi. Nous avons conscience que nous faisons violence à toute une partie de notre nature »¹¹.

8. Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie* (1925), coll. « Quadrige », PUF, 1996, p. 107. Voir aussi pp. 52-53.

9. p. 84.

10. « Détermination du fait moral », p. 54.

11. « Détermination du fait moral », *op. cit.*, p. 64.

II. L'aliénation du moi dans la conscience morale

Pour déterminer si l'opération d'aliénation du moi constitutive de la conscience morale doit être comprise comme une sublimation réussie (une élévation) ou au contraire comme une déchéance, notre examen ne peut pas se réduire à l'identification de l'origine sociale des valeurs morales. L'étude de la formation des valeurs morales en tant que telles renvoie plutôt à l'étude des mécanismes et des effets de leur intériorisation : la véritable tâche consiste dès lors à analyser le processus par lequel, en intériorisant les règles, l'individu en vient à se nier lui-même ou à violenter « une partie de sa nature ». De ce point de vue, le sentiment de culpabilité lié à la conscience de la faute (ce que l'on appelle couramment la « mauvaise conscience ») peut être considéré comme le prototype de la conscience morale, puisqu'en lui s'éprouvent à la fois la présence de la règle dont la violation est vécue comme douloureuse et aussi la distance de la règle pour cette conscience qui se vit, dans sa subjectivité la plus intime, comme coupable d'un écart qui est son fait. Là encore, on pourrait vouloir expliquer ce sentiment, comme le tente l'approche sociologique de la morale, au titre d'une simple conséquence de la pratique sociale du châtement, mais nous retomberions alors dans une impasse. Certes, Durkheim souligne que le blâme ou le châtement ne sont pas des conséquences mécaniques de l'acte qui viole la règle ; ils ne sont pas analytiquement impliqués en celui-ci, puisqu'on ne peut pas dégager la notion de blâme ou de flétrissure par une simple analyse de la notion de crime, tandis que l'on peut par avance savoir que la maladie est la conséquence automatique du manque d'hygiène. La sanction ne résulte pas du contenu même de l'acte, mais elle résulte de sa non-conformité à une règle préétablie¹². Cependant, si l'analyse de Durkheim focalise son attention sur le lien entre la transgression et la sanction, elle n'interroge pas le lien entre la sanction elle-même et la conscience de la culpabilité, sans doute parce que ce lien lui paraît évident, comme si la seconde ne constituait que le simple corollaire subjectif de la première. C'est pourtant à ce niveau seul que se joue la question de l'aliénation.

Il est vrai que selon une approche hâtive, la « mauvaise conscience » semble résulter purement et simplement de l'intériorisation de la relation sociale de dette, vécue comme conscience de la faute¹³. Le lien social contraignant qui s'exerce dans la conscience morale pourrait alors être identifié comme celui du débiteur (l'auteur du dommage) à l'égard du créancier (la victime ou ses représentants). Pourtant il ne s'agit là que d'une relation amoral ou pré-moral : à ce premier stade, comme l'a souligné Nietzsche¹⁴, le châtement est simplement relatif au dommage dont il constitue la réparation. Il s'exerce certes sur l'auteur de ce dommage, mais sans présupposer la moindre « responsabilité » ou un quelconque « libre arbitre » de son auteur. Il s'agit purement et simplement de représailles : la douleur infligée est censée compenser le dommage subi à titre *d'équivalent*, comme une sorte de troc entre le déplaisir attaché au préjudice et la peine infligée. En ce sens, Nietzsche peut affirmer que l'idée d'une équivalence entre le dommage et la douleur a tiré sa puissance de la relation contractuelle entre créancier et débiteur (*Schuldner*) ou entre vendeur et acheteur¹⁵. Cette relation n'est donc pas vécue dans l'intériorité d'une conscience morale, puisqu'elle renvoie simplement à l'extériorité sociale propre « aux formes fondamentales de l'achat, de la vente, du troc, du commerce

12. *Ibid.*, pages 60-61. C'est de l'extérieur que la sanction s'ajoute à l'acte, elle lui est attachée par un lien « synthétique » : « Il y a entre l'acte et sa conséquence une hétérogénéité complète » (p. 60). Ce caractère distingue spécifiquement la règle morale des autres règles de conduite que sont par exemple les techniques utilitaires.

13. Dans la langue allemande il s'agit du même mot, *Schuld*, comme le souligne Nietzsche : « le concept moral fondamental de «faute» provient du concept on ne peut plus matériel de «dettes» » (*La Généalogie de la morale*, Second traité : la faute et la mauvaise conscience, § 4, que nous citons dans la traduction de Patrick Wotling, Le Livre de Poche, Paris, 2000, p. 129). Provenance ne signifie toutefois pas identité, comme on le verra.

14. *Op. cit.*, §§ 4, 5, 6, 14.

15. § 4, p. 130 ; § 5, p. 131. Cf. aussi § 8, p. 141. Il s'agit là des formes les plus originelles de l'évaluation (« toute chose a son prix ; tout peut être acquitté », p. 142).

et de l'échange »¹⁶. On peut dire que dans cette relation compensatrice, le débiteur subit la punition en *aliénant* une partie de lui-même (son corps, sa vie), au sens originel du mot « aliénation » : le dessaisissement juridique consistant à céder sa possession à un autre, la privation réelle et objectivement observable d'un droit au profit d'un autre. De ce point de vue, on peut même souligner avec Nietzsche que la pratique sociale du châtement, loin d'avoir engendré la mauvaise conscience et le sentiment de culpabilité, les a au contraire *retardés*¹⁷, puisque le créancier ne fait qu'affirmer sa puissance en faisant souffrir le débiteur et que ce dernier s'acquitte complètement de sa dette en endurant le châtement comme une fatalité externe. C'est donc à partir d'une autre source qu'il faut expliquer l'origine de la « mauvaise conscience » et par là, de ce que nous nommons l'aliénation de la conscience morale. Nietzsche l'explique, dans un langage fictif, par une rupture brutale liée à un acte de violence : la pression et la soumission que certains hommes conquérants, une « bande de bêtes de proie blonde », ont imposée à d'autres hommes par le biais de l'organisation étatique à des fins de domination¹⁸. La pression de la paix imposée par l'organisation contraignante de l'État a forcé les hommes vaincus, jusqu'alors habitués à la liberté d'une existence vagabonde et nomade, à renoncer à leurs instincts sauvages, désormais suspendus et dévalorisés. S'il est vrai que sous le choc de la « violence d'artistes » de ces conquérants législateurs, une « formidable quantité de liberté » a été retranchée du monde, en contrepartie une forme a été ainsi imposée à ce « matériau brut fait de peuple et de demi-animal »¹⁹. Voilà pourquoi Nietzsche peut situer l'origine de la mauvaise conscience dans « l'insertion d'une population jusqu'alors sans frein et sans structure dans une forme fixe »²⁰. On assiste alors à un phénomène de retournement que l'on peut caractériser comme une *intériorisation* de l'homme : « tous les instincts qui ne se déchargent pas vers l'extérieur *se tournent vers l'intérieur* »²¹. L'inhibition de la décharge de l'homme que la vie orientait spontanément vers l'extérieur produit le résultat suivant : les instincts de l'homme sauvage et libre se retournent *contre l'homme lui-même* et la mauvaise conscience à ses débuts n'est rien d'autre que cet instinct de liberté (c'est-à-dire la volonté de puissance) rendu latent par la violence et refoulé dans l'intériorité, finissant par ne plus se décharger et se déchaîner que sur lui-même²². Ce retournement de la cruauté et du plaisir pris à l'agression contre le détenteur de tels instincts est profondément polysémique et, pour la question qui nous concerne, il est au moins ambivalent. En un sens, il exprime une humanisation, mais en un autre sens il est le symptôme d'une maladie, le contraire d'une spiritualisation réussie : la conscience de ce qui est désormais une « âme animale retournée contre elle-même » peut être considérée comme une aliénation au sens d'une altération et d'un affaiblissement, d'une diminution²³. Cette aliénation prend sa forme la plus radicale dans le sentiment d'une dette et d'une faute infinies, sans compensation possible, à l'égard d'un créancier absolu : « Dieu », par rapport auquel les instincts vitaux (animaux) sont interprétés comme une faute²⁴.

16. § 4, p. 131. La sanction (douleur physique, torture infligée) apparaît à la fois comme une compensation et en même temps comme « un mandat et un titre autorisant la cruauté » de la part du créancier sur le débiteur : c'est pour celui-ci l'occasion et « l'autorisation de déchaîner sa puissance sans scrupules sur un être privé de puissance » (§ 5, p. 132) ; « à travers le « châtement » exercé sur le débiteur, le créancier prend part à un droit des maîtres » (p. 133).

17. § 14, p. 160.

18. § 16, p. 163 ; § 17, p. 165-166.

19. § 17, respectivement pp. 167 et 166.

20. p. 166.

21. § 16, p. 164.

22. § 17, p. 167.

23. Nietzsche la décrit ainsi : « cette volonté de se tourmenter soi-même, cette cruauté rentrée de l'homme-animal intériorisé, chassé en lui-même à coup d'effroi, incarcéré dans l'« État » à des fins de domptage, qui a dû inventer la mauvaise conscience pour se faire mal après que le débouché *plus naturel* de ce vouloir-faire-mal s'est trouvé obstrué » (§ 22, p. 174). Nietzsche précise cependant que si la mauvaise conscience est une maladie, elle est une maladie comme la grossesse est une maladie (§ 19, p. 169).

24. p. 174. Voir les § 20, 21, 22.

Dès lors, l'aliénation de la conscience morale pourrait être interprétée, dans sa dimension la plus profondément intérieure, comme une forme d'aliénation mentale, au sens clinique et pathologique du terme. C'est pourquoi Freud, dans *Le Malaise dans la culture*, insiste vigoureusement sur le fait que le sentiment de culpabilité ne s'explique pas seulement par la peur de l'autorité extérieure, qui ne constitue que sa première origine²⁵. Pour expliquer son processus de constitution, il faut distinguer entre deux moments²⁶. Le premier moment se joue dans l'extériorité : la culture (ou la civilisation) a besoin de réfréner l'agressivité qui se dresse contre la société humaine et de mettre hors-circuit les pulsions de destruction orientée sur les autres hommes. Cependant ce qui fait la redoutable dangerosité de ces pulsions, c'est qu'elles sont source de plaisir. C'est pourquoi le second moment est relatif au moyen ou à la méthode par lequel la culture neutralise la menace que fait peser sur elle ce dangereux plaisir pris à l'agression. Ce moyen est l'intériorisation des pulsions de destruction contre le moi lui-même²⁷. La culture suscite donc une scission à l'intérieur du moi, puisque l'agression

« ... est prise en charge par une partie du moi, le surmoi, qui s'oppose au reste et exerce en tant que « conscience morale » la même sévère agressivité contre le moi que celle que le moi aurait volontiers satisfaite sur d'autres individus étrangers »²⁸.

La conscience morale se manifeste ainsi comme un besoin de punition du moi à travers la conscience de culpabilité, qui désigne « la tension entre le sévère surmoi et le moi qui lui est soumis ». L'individu se trouve dès lors affaibli et désarmé de l'intérieur, puisque ce sont ses propres forces qu'il dirige contre lui-même. Même si Freud n'emploie pas le terme, nous retrouvons ici l'aliénation comprise comme un abaissement et une diminution, une déperdition dans le fait de « devenir autre » : la négativité de la séparation d'avec soi-même et de l'opposition à soi-même. Si la véritable conscience morale ne peut pas simplement être expliquée par la peur de l'autorité extérieure²⁹, c'est parce que cette peur n'est encore qu'une peur « sociale », elle n'est pas encore la « mauvaise conscience » morale. La « peur de conscience morale » ne commence qu'avec l'intériorisation de l'autorité par la constitution du surmoi³⁰. Finalement, l'agression constitutive de la conscience morale a relayé l'agression de l'autorité externe : l'aliénation consiste dans le fait qu'un véritable « malheur intérieur permanent » (la peur du surmoi) a été échangé contre ce qui était d'abord un « malheur extérieur menaçant »³¹.

En identifiant la conscience morale comme l'agression originelle du surmoi contre le moi, nous sommes amenés à inverser le rapport que nous avons primitivement reconnu. En effet, la conscience morale est d'abord apparue comme la *conséquence* du renoncement pulsionnel imposé de l'extérieur et lié à la sévérité de l'autorité extérieure : elle était née d'une agression réprimée. Or désormais, chaque progrès de la conscience morale *exige* un nouveau renoncement pulsionnel, elle « se renforce par de nouvelles répressions semblables »³². Cette explication de la genèse de la

25. Freud, *Le Malaise dans la culture*, VII, traduction par Dorian Astor, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 2010, p. 152.

26. Ces « moments » ne doivent pas être compris au sens d'une simple succession chronologique, mais comme deux aspects d'un processus dont le premier conditionne l'autre.

27. « L'agression est introjectée, intériorisée, mais renvoyée à vrai dire là d'où elle est venue, c'est-à-dire retournée contre notre propre moi » (*op. cit.*, p. 148).

28. *Idem*.

29. Laquelle prend la forme de la peur d'une perte d'amour : « au début, le mal est donc ce pourquoi l'on est menacé d'une perte d'amour ; c'est par peur de cette perte qu'on doit l'éviter » (p. 149) ; « à l'origine, le renoncement pulsionnel est en effet la conséquence de la peur de l'autorité extérieure ; on renonce à des satisfactions afin de ne pas perdre son amour » (p. 153). On peut dire à la fois que le renoncement pulsionnel fait suite à la peur d'être agressé par l'autorité extérieure et aussi qu'il fait suite à la peur de la perte d'amour, car l'amour protège de cette agression de la punition.

30. VII, p. 150. C'est pourquoi l'origine du sentiment de culpabilité est double : l'une provient de la peur de l'autorité extérieure, l'autre naît d'une seconde origine « ... plus tardive, qui naît de la peur du surmoi » (p. 152. Cf. VIII, p. 164 : le sentiment de culpabilité comporte deux strates). Le renoncement pulsionnel est obtenu par peur de l'autorité intérieure.

31. P. 153-154.

32. P. 154-156. Freud précise : « quelle que soit l'espèce de pulsion », ce qui signifie qu'elles peuvent être aussi bien sexuelles qu'agressives.

conscience morale peut sembler contradictoire : si l'agressivité du surmoi n'est que le prolongement intérieur de la sévérité punitive de l'autorité extérieure, on voit mal comment l'activité du même surmoi pourrait consister à réprimer l'agressivité du moi et à exiger un renoncement pulsionnel toujours plus grand³³. Le problème consiste en fait à savoir d'où provient la « première dotation du Sur-moi en agression »³⁴. La contradiction disparaît si l'on comprend que cette agressivité-là est de nature réactive et vindicative (*rachsüchtigen*) : elle n'est pas le simple prolongement de l'autorité extérieure, mais elle provient plutôt d'une tendance de l'individu à *rejeter violemment* cette autorité, exercée et représentée par le père. C'est qu'en réalité, il faut distinguer entre deux types de renoncements pulsionnels. La mauvaise conscience n'est pas directement engendrée par la renonciation que l'autorité externe a imposée aux premières satisfactions pulsionnelles, mais elle est plutôt liée à la réaction *contre* cette renonciation. Il ne faut donc pas confondre les pulsions d'agression spontanées et les pulsions d'agression réactives. Si l'autorité extérieure empêche les premières, c'est le dispositif du surmoi qui empêche les secondes. La mauvaise conscience ou la conscience morale provient donc d'un détournement des pulsions réactives et de leur retournement contre le moi lui-même. Autrement dit, le surmoi oblige intérieurement l'individu à renoncer aux tendances agressives *réactives* orientées contre l'autorité qui le contraint extérieurement à renoncer à ses pulsions agressives *actives*. Mais le surmoi ne peut le faire qu'en prenant en charge ces pulsions réactives, en les détournant de leur objet premier (l'autorité) pour les orienter contre leur sujet (le moi). Cette opération passe par une identification d'une partie du moi à cette autorité et le sujet se trouve ainsi scindé. L'identification au père (représenté psychiquement comme idéal du moi ou sur-moi) est constitutive de l'aliénation du moi, c'est-à-dire de sa division, car le sentiment de culpabilité provient d'agressions réprimées : là où l'amour du moi pour lui-même, en vertu de la nécessité de la satisfaction pulsionnelle, le conduisait à la haine du père, la conscience morale opère une transformation où l'amour du père nourrit la haine du moi. C'est pourquoi la conscience morale apparaît comme une fonction du surmoi « qui doit juger et surveiller les actions et les intentions du moi, et qui exerce une activité de censure »³⁵.

Mais il faut en même temps reconnaître que cette aliénation, même si elle peut produire des effets pathogènes, est nécessaire au processus de civilisation lui-même, puisque le processus culturel de l'espèce humaine consiste pour les individus à pouvoir « se rattacher à l'humanité » et que « la culture obéit à une impulsion érotique intérieure qui lui commande d'unir les hommes en une masse intimement liée »³⁶. La réussite du processus culturel (l'humanisation de la société) passe forcément par une sorte de collaboration ou de compromis (dans les faits toujours précaire et menacé), en vertu duquel le retournement par elles-mêmes des pulsions agressives (pulsions que Freud qualifie de « pulsions de mort » en les plaçant sous l'emblème de Thanatos), au lieu de produire des effets pathogènes orientés contre le moi, fonctionnerait au service des pulsions de vie qui, sous l'emblème d'Éros, aspirent à l'union des individus avec les autres « en une communauté où ils sont liés entre eux par la libido »³⁷. S'il est parfaitement vain d'espérer que la tension conflictuelle entre Éros et Thanatos soit un jour résorbée, il reste envisageable qu'une prise en compte plus lucide des exigences de la culture, plutôt que de maintenir Éros sous la coupe de Thanatos, permette d'inverser relativement leur rapport de force.

33. VII, p. 154 (cette contradiction est à nouveau résumée p. 166). La répression des pulsions agressives est-elle la cause ou la conséquence de la constitution du surmoi (conscience morale) ? L'hypothèse de Freud est que « chaque portion d'agression que nous manquons de satisfaire est prise en charge par le Sur-moi et accroît l'agression de ce dernier (contre le Moi) » (p. 155).

34. Pour des raisons de clarté, nous choisissons de traduire ainsi l'expression allemande employée par Freud (« diese erste Aggressionsausstattung des Über-ichs ») plutôt que par « structure d'agression » (D. Astor, GF, p. 155).

35. Ch. VIII, GF p. 164

36. Respectivement pages 170 et 168.

37. VIII, p. 168.

On comprend donc que la part de « liberté naturelle » aliénée par la culture dans la conscience morale est en réalité purement négative : c'est l'absence d'entrave à la satisfaction des pulsions asociales de l'individu. Aussi bien Freud peut-il souligner l'effet positif, à l'échelle collective, de la coercition des pulsions, puisque cette coercition est en fait la négation d'une négation. L'aliénation morale, en ce sens, ne *doit* pas être dépassée, puisque tout « retour à la nature » équivaldrait à une monstrueuse déshumanisation. La question posée par Freud, à travers cette généalogie pulsionnelle de la conscience morale exprimée par la double figure d'Éros et de Thanatos, consiste seulement à savoir *sous quelles conditions psychologiques* les individus peuvent accepter les renoncements pulsionnelles impliqués par la culture.

Il importe donc ici de ne pas confondre l'approche psychologique et l'approche morale : toutes deux ont leur légitimité, mais à des niveaux d'analyse différents. L'approche freudienne n'explique que la genèse empirique de la conscience morale, mais elle ne rend pas compte de son fondement rationnel ni de la validité de sa prétention à l'universalité. La véritable question *morale* n'est pas de savoir lesquelles, des pulsions « érotiques » ou « agressives », l'emporteront dans la conscience des individus (car cette dernière question ne concerne que le rapport empirique entre des pulsions psychiques), mais l'objet de l'interrogation doit plutôt être situé dans le rapport et dans la tension existant, à l'intérieur de la conscience morale, entre l'ensemble des motions pulsionnelles qui agitent l'individu empirique (qu'elles soient « érotiques » ou « agressives ») et la reconnaissance en soi-même d'un *autre* qui est aussi la reconnaissance de *soi-même* comme d'un autre : l'humanité. Nous entendons soutenir que cette « aliénation », vécue comme telle au niveau de l'individualité empirique, permet l'accès à notre « soi » véritable. En définitive, le dédoublement du moi instauré par la conscience morale est la condition même de son émancipation : non seulement elle n'est pas en elle-même la cause ni le vecteur de l'oppression du sujet (ce qui renverrait à l'aliénation comprise comme une perte de soi), mais elle est au contraire, comme l'affirme Kant, « le juge intérieur de tous les actes libres ».

III. Conscience morale et émancipation

En effet, d'une part, dans l'expérience morale du devoir, la volonté se soumet à une loi universelle qu'elle se donne à elle-même par la raison. Elle affirme par là son indépendance par rapport aux penchants de la sensibilité³⁸. En ce sens, non seulement la vraie liberté n'est pas opposée au devoir, mais il n'y a pas de devoir sans liberté, car celle-ci réside dans l'autonomie (la soumission à une loi que l'on s'est soi-même prescrite). D'autre part, se poser comme sujet conscient de lui-même, susceptible de dire « je », c'est se poser comme un agent libre. Si le concept de liberté permet de mettre en évidence le lien entre l'expérience du devoir moral et la subjectivité de la conscience, c'est parce que l'individu humain ne peut s'instituer comme un sujet libre et conscient de sa liberté que par un rapport moral à soi³⁹. Cependant, il faut reconnaître que ce rapport lui-même ne va pas du tout de soi, ni sur le plan existentiel ni sur le plan rationnel. D'une part, d'un point de vue existentiel, il est lié à l'expérience d'une distance de soi à soi qui est problématique ; d'autre part, d'un point de vue rationnel, il semble renfermer une contradiction logique. C'est cette double difficulté qu'il nous faut à présent considérer.

Une expression particulièrement radicale de la difficulté existentielle est présentée par le poème de Victor Hugo « La conscience »⁴⁰. Ce poème se réfère à une légende biblique : celle du premier meurtre de l'histoire humaine, commis par un fils d'Adam et d'Eve, Caïn le cultivateur, contre son propre frère Abel le pasteur. Hugo suppose Caïn très âgé, après un long exil, entouré de sa descendance. Mais

38. *Critique de la Raison Pratique*, § 6, scholie, éd. Folio Gallimard p. 52. C'est la moralité, en tant que volonté législatrice universelle, qui nous révèle d'abord le concept de la liberté, parce que la loi morale est une loi de la causalité par liberté (p. 75).

39. Mais il faut souligner que ce point de liaison n'est pas simplement un concept abstrait, c'est une expérience.

40. Dans *La Légende des siècles*, première série, 1859.

il est obsédé par la présence d'un œil dans le ciel qui le regarde : « je suis trop près ». Pour se protéger contre ce regard, il fait construire une ville fortifiée ; mais même dans cette citadelle de pierre et de fer, totalement fermée et emmurée, Caïn ne parvient pas à échapper à l'œil qui finit par le suivre jusque dans le caveau où il va se terrer. On l'aura compris, cet œil, c'est lui-même, sa propre conscience, et pourtant Caïn est toujours à distance par rapport à elle : elle lui est à la fois intérieure et extérieure. Soumis à cette omniprésence, Caïn semble rien moins que libre. Cependant, cet œil ne fait en réalité que le renvoyer à sa responsabilité : il n'aurait pas *dû* tuer son frère, il aurait *pu* ne pas le tuer. En fuyant sa responsabilité, Caïn fuit donc à la fois sa conscience et sa liberté. Certes, l'on pourrait chercher à interpréter l'image que Victor Hugo mobilise ici, celle de l'œil comme métaphore de la conscience, à partir de la théorie freudienne du surmoi et de l'angoisse de castration. Mais une telle interprétation psychanalytique laisse entière la difficulté philosophique que nous venons de rencontrer : peut-on être à la fois l'objet et le sujet de sa propre conscience ? Sommes-nous aliénés par notre conscience morale ou bien est-elle le vecteur de notre liberté ?

Répondre à ces questions exige au préalable de préciser le questionnement et d'aborder la difficulté logique sous-jacente. Il s'agit d'abord de savoir quel rapport à soi on doit poser chez l'individu à qui on reconnaît une conscience morale⁴¹. En effet, d'une part la conscience morale implique des devoirs envers les autres, mais d'autre part les devoirs *envers les autres* impliquent un rapport à soi, puisque ces devoirs sont des choses que l'on se doit à *soi-même* de faire et de reconnaître⁴². C'est donc la formule « Je me le dois à moi-même » qui engendre toute obligation concevable. Par exemple, la fidélité à la parole donnée est aussi une fidélité envers soi-même, car en engageant sa parole, c'est soi-même que l'on engage : même si l'autre pourrait avoir oublié la promesse que je lui ai faite et n'être nullement affecté par l'absence de sa réalisation, je *me dois* moralement de la tenir. Nous pouvons donc affirmer que si l'individu est un sujet moral, c'est parce qu'il est le sujet d'une obligation à l'égard de lui-même. Mais cette réponse s'expose à une objection logique : ce concept d'un devoir moral envers soi-même semble renfermer au premier abord une contradiction, car apparemment, il ne peut pas y avoir de rapport *moral* à soi⁴³. La contradiction apparaît flagrante si nous tentons de penser l'intériorité de ce rapport moral à partir du modèle social et juridique de l'échange contractuel, c'est-à-dire de l'aliénation-vente. Considérons par exemple la promesse, engagée par le débiteur envers son créancier, de lui rendre demain l'argent qu'il lui a emprunté⁴⁴. Cette promesse engendre un système de droits (pour le créancier) et de devoirs (pour le débiteur), puisque celui qui fait la promesse se place sous l'obligation de la tenir et qu'il ne peut pas l'annuler sans l'accord du créancier, tandis que celui à qui la promesse est faite peut l'annuler même sans raison. Tandis que l'émetteur de l'obligation (le débiteur qui a promis) est tenu par celle-ci, le récepteur (le créancier à qui l'on a promis) est libre de l'annuler. Cette relation juridique exprime une rationalité sociale foncière : celle de l'échange économique. En revanche, si c'est la même personne qui est à la fois l'émetteur et le récepteur de la promesse, on débouche sur une contradiction de la raison avec elle-même, puisqu'en tant qu'auteur de la promesse, je ne suis pas libre de l'annuler, alors qu'en tant que destinataire, je suis libre de l'annuler. Cette difficulté logique est soulignée par Kant lui-même :

41. Pour l'exposition de ce paradoxe, nous reprenons ici les analyses de Vincent Descombes dans *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004 (ici p. 318), en particulier les chapitres XXXVII (« S'obliger soi-même ») et XXXIX (« Se juger soi-même »). Nous nous inspirons également des réflexions de Ruwen Ogien, *L'Éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Folio Essais, 2007.

42. Descombes, *op. cit.*, p. 302.

43. On peut en dégager deux raisons : soit parce que le rapport à soi ne peut pas avoir de valeur morale (c'est la thèse défendue par R. Ogien), soit parce que la notion même de rapport à soi renvoie à une impossibilité logique (c'est la thèse de V. Descombes).

44. Ogien, *op. cit.*, p. 34-39.

« Si le moi qui oblige est entendu dans le même sens que le moi obligé, c'est, dans ce cas, un concept contradictoire que celui de devoir envers soi-même »⁴⁵.

En réalité, cette contradiction n'est qu'apparente : il faut comprendre le moi qui oblige et le moi obligé dans un sens différent. Certes, ils sont tous deux *sujets* de l'obligation morale, mais dans le premier cas, être « sujet » signifie « être soumis à l'obligation », tandis que dans le second, le « sujet » doit être compris au sens de l'auteur ou de l'agent de l'obligation. Le modèle juridique et social de l'échange contractuel entre des individus empiriques n'est donc pas pertinent pour penser l'obligation morale consistant à se respecter soi-même : le moi obligé est l'individu empirique particulier (« sensible » et « phénoménal », dans le vocabulaire kantien), tandis que le moi qui oblige renvoie à l'humanité universelle qui est en moi, c'est-à-dire à la « personne humaine » que je respecte aussi chez les autres (ce que Kant nomme le moi « nouménal » et que l'on ne peut réduire au surmoi freudien, dont la genèse est purement empirique). Leur point d'articulation est l'expérience morale de la conscience :

« Tout homme a une conscience et se trouve observé, menacé et surtout tenu en respect (respect lié à la crainte) par un juge intérieur, et cette puissance qui veille en lui sur les lois n'est pas quelque chose qu'il se forge lui-même arbitrairement, mais elle est inhérente à son être »⁴⁶.

Cette affirmation de l'universalité de la conscience, propre à tout homme quel qu'il soit, se heurte à une objection possible : on dit que certains individus « n'ont pas de conscience ». Mais la conscience dont il est question ici n'est pas simplement la conscience psychologique, c'est-à-dire la connaissance directe par l'individu de ses propres états mentaux (sensations, émotions, pensées). Elle désigne plutôt la conscience morale, c'est-à-dire la capacité d'être *juge* de la valeur morale de ses propres actes. La formule « tout homme a une conscience » signifie donc que « tout homme, en tant qu'être moral, a en lui [originellement] une conscience qui lui permet de reconnaître son devoir ». Lorsqu'on dit qu'un homme n'a pas de conscience, il ne s'agit là que d'une façon de parler : on veut dire plutôt que cet homme *ne tient pas compte* de sa conscience, de ses devoirs. Cette conscience, présentée comme un « juge intérieur », n'est pas seulement identique au juge : elle est aussi ce qui est jugé, « observé, menacé et surtout tenu en respect ». Ce qui est jugé est le particulier, les « actions » de la conscience, tandis que ce qui juge est l'universel désigné comme la « puissance qui veille en lui sur les lois »⁴⁷. Un tel dédoublement du sujet et de l'objet, de l'universel et du particulier, caractérise la réflexivité de la conscience par laquelle l'individu est « tenu en respect », c'est-à-dire tenu à distance. Si ce respect est lié à la crainte, il implique en même temps la reconnaissance positive d'une valeur, conformément à l'étymologie du mot respect : « regarder en arrière ». Il est un sentiment, mais il est exclusivement produit par la raison. C'est le sentiment d'un recul causé par la loi morale et s'exerçant par rapport à ce qui, en nous, s'oppose à la loi : nos penchants (nos « motions pulsionnelles », en termes freudiens). Le respect exprime donc un rapport entre la loi morale et la sensibilité, il est l'effet de celle-là sur celle-ci. Il s'applique toujours uniquement aux personnes et non pas aux choses, car ce que nous respectons chez les autres hommes et en nous-mêmes, ce n'est pas l'individu empirique, particulier, mais la personne⁴⁸, c'est-à-dire le sujet moral dans sa valeur ou dans sa dignité univer-

45. Kant, *Métaphysique des Mœurs*, II, *Doctrine de la vertu*, I, Première partie, « Des devoirs envers soi-même en général », Introduction, § 1 (dans Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, III, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1986, p. 700).

46. *Op. cit.*, chapitre premier, « Du devoir de l'homme envers lui-même comme juge naturel de lui-même », § 13, p. 727.

47. De fait, il n'existe pas de justice sans impartialité du juge et sans universalité de la loi, étant entendu que les « lois » dont il s'agit ici ne sont pas des lois juridiques, mais des lois morales.

48. *Op. cit.*, Pléiade III, p. 470 : « La *personne* est ce dont les actions sont susceptibles d'une imputation. La personnalité morale n'est donc rien d'autre que la liberté d'un être raisonnable soumis à des lois morales (tandis que la personnalité psychologique n'est que la faculté de devenir conscient de sa propre identité à travers les différents états de son existence) ; d'où il suit qu'une personne ne peut être soumise à d'autres lois que celles qu'elle se donne à elle-même (ou seule ou du moins en même temps que d'autres) ».

selle, en tant qu'il exprime la valeur universelle de la loi morale elle-même. Kant précise alors la difficulté que nous avons déjà rencontrée :

« Cette disposition intellectuelle originaire et (puisqu'elle est représentation du devoir) morale, qu'on appelle conscience, a en elle-même ceci de particulier que, bien qu'en cette sienne affaire l'homme n'ait affaire qu'à lui-même, il se voit pourtant contraint par sa raison de la mener comme sur l'ordre d'une autre personne »⁴⁹.

La conscience n'est pas simplement une disposition intellectuelle, une réflexion ou un « savoir », mais elle est aussi morale : elle est la « représentation du devoir ». Kant montre ici un paradoxe. D'une part, l'homme n'a affaire qu'à lui-même ; sa conscience, c'est son affaire à lui (comme le révèle l'expression courante « débrouille-toi avec ta conscience »). Pourtant, d'un autre côté il doit mener cette affaire qui est la sienne comme si elle n'était pas la sienne, comme si elle était celle d'un autre, et il y est contraint par sa raison. Cette contrainte que la raison exerce sur la sensibilité et sur les penchants n'est pas vraiment opposée à la liberté, puisqu'elle est l'autre face de son concept positif : l'autonomie. Cette « affaire » est comme une cause judiciaire menée devant un tribunal, avec un juge et un accusé. L'aporie centrale est la suivante :

« Concevoir comme ne faisant qu'une seule et même personne avec le juge celui qui est accusé par sa conscience est une manière absurde de se représenter une cour de justice car, s'il en était ainsi, l'accusateur perdrait toujours »⁵⁰.

Dans une vraie cour de justice, l'accusateur et l'accusé, ou bien le juge et l'accusé, sont forcément deux personnes différentes. Or dans la conscience intérieure de l'homme, la conscience est à la fois accusatrice et accusée. Mais en réalité, cette contradiction n'est qu'apparente, car

« ... pour ne pas être en contradiction avec elle-même, la conscience de l'homme, en tous ses devoirs, doit concevoir un autre (qui est l'homme en général) qu'elle-même, comme juge de ses actions ».

De fait, non seulement « je suis cet homme », un individu particulier qui peut faire valoir ses droits, mais « je suis un homme », je suis responsable de l'humanité qui est en moi et j'ai un devoir envers elle : c'est cette responsabilité ou ce devoir envers mon humanité qui fonde mes droits en tant qu'individu.

Conclusion

En conclusion, l'expérience morale de la conscience se joue dans une articulation et dans une tension entre la particularité du moi individuel et sa propre humanité universelle. Le rapport à soi constitutif de la conscience morale est un rapport de l'individu à quelqu'un d'autre : elle est la conscience d'un autre en soi, elle doit juger le moi comme si c'était un autre et elle est la conscience de soi-même comme d'un autre. Cette dualité de la conscience morale, tendue entre le sujet-agent et le sujet-patient, n'est pas un fait psychologique qui serait subi, un « dédoublement pathologique de la personnalité », mais elle caractérise la réflexivité du « soi-même » dépassant l'immédiateté du « moi ». Loin de consister en une aliénation comprise comme une déperdition excluant toute autonomie, cette altérité interne à l'individu est au contraire une médiation exigée par elle : je *dois* me concevoir selon une double personnalité, car ce devoir seul permet l'accès à soi. La structure double de la « voix de la conscience » n'est pas la superposition de deux couches⁵¹, mais

49. *Op. cit.*, p. 727.

50. P. 727. Cette contradiction apparente de l'autonomie, signalée par Kant, est dénoncée par V. Descombes comme un véritable cercle vicieux, celui de l'auto-position d'un sujet qui devrait devenir par son acte l'agent de son acte (*op. cit.*, p. 463. Cf. p. 326 : « le rapport à soi est constitutif s'il s'exerce dans un acte d'autoposition, c'est-à-dire... un acte qui suppose une identité nécessaire de l'être qui est l'agent de l'acte et de l'être qui en est le patient »).

51. En quoi nous ne souscrivons pas aux critiques formulées par V. Descombes (*op. cit.*, p. 321), même si nous sommes redevables de ses analyses.

elle manifeste son unité vivante dans l'expérience du doute, dans l'interrogation par laquelle le sujet cherche à se juger soi-même, c'est-à-dire à juger la valeur morale de ses propres actes. La possibilité « pathologique » de l'aliénation, telle que nous l'avons considérée, conduit donc à reconnaître la nécessité morale de douter des certitudes de la conscience. Cette transmutation de l'aliénation en émancipation pourrait encore être exprimée à la manière de Kant : si le premier commandement moral envers soi-même est exprimé par l'injonction de se connaître soi-même, on peut affirmer que « seule la descente aux enfers qu'est la connaissance de soi fraie le chemin de l'apothéose »⁵².

52. Kant, *op. cit.*, chapitre deuxième, § 14, p. 730.