

Leçon 23

Est-il plus facile de connaître autrui que de se connaître soi-même ?

J.L. Nativelle

Introduction

Justification de la question posée

Du fait de notre présence à nous-même, nous pensons généralement que nous sommes la personne que nous connaissons le mieux. Il arrive pourtant dans certaines situations que nous anticipions parfaitement la réaction d'un proche, ou que nous lui fassions découvrir un trait de sa personnalité qui lui était jusque là resté inaperçu. Aussi est-il légitime de retourner ce constat pour se demander s'il n'est pas plus facile de connaître autrui que de se connaître soi-même, c'est-à-dire s'il n'existe pas des obstacles à la connaissance de soi-même qui n'existent pas quand il s'agit de connaître autrui. Le problème consiste dès lors à mettre en question cette prétention que nous avons de nous connaître ; n'y aurait-il pas dans l'extériorité même d'autrui, une position qui nous manque par rapport à nous-même, et qui ainsi nous interdit d'avoir un accès à ce que nous sommes ? Dès lors, cela signifierait du moins que par le rapport à notre intériorité, nous n'aurions pas véritablement une connaissance de nous-même, mais l'illusion de cette connaissance. Ou bien plus généralement, la question qui se pose est de savoir ce que nous pouvons réellement savoir de nous-même.

1^{re} partie

Dans un premier temps, nous devons nous arrêter sur les raisons qui nous amènent à penser que c'est bien nous-même que nous connaissons le mieux.

Ce que nous savons de nous-même se fonde d'abord sur la conscience que nous avons de notre être dans la durée. Avant de nous connaître, nous nous reconnaissons par le jeu de la mémoire en tant qu'elle nous donne la capacité de lier entre elles des sensations et des perceptions. Celles-ci sont en effet rapportées à une même expérience, celle que je fais de ma personne à des moments différents, mais qui sont inscrits dans une même durée puisque c'est toujours moi qui ai ces sensations et ces perceptions.

A titre d'illustration, il est clair en effet que le simple fait de se reconnaître physiquement dans le miroir chaque matin joue un rôle fondamental dans la conscience qu'on a d'être bien soi-même à travers le temps. C'est ce point que souligne Kant, dès le premier paragraphe de son *Anthropologie*, quand il écrit que l'homme est une « personne », notamment « grâce à l'unité de la conscience à travers toutes les transformations qui peuvent lui advenir ». Chacun de nous, par cette conscience de lui-même dans le temps, peut en effet prendre la mesure des changements qui surviennent au niveau de son corps, ou dans sa pensée, tout en pouvant témoigner qu'il est bien le même puisque c'est lui qui prend acte des événements qu'il vit quotidiennement et des évolutions que cela entraîne chez lui. Je ne suis sans doute plus le même que celui que j'étais il y a dix ans ou même seulement il y a six mois, mais c'est bien moi qui étais cette personne il y a dix ans ou il y a six mois, parce qu'il y a une continuité de conscience de soi entre les deux époques.

Au-delà, il est évident que le point de vue privilégié que je peux revendiquer sur moi-même vient de l'accès que je suis seul à avoir à mes propres sentiments, à ma pensée. Chacun, dans la conscience qu'il a de lui-même, se forge une intériorité par la relation quasi permanente qu'il a avec lui-même, et que nul autre ne peut avoir. Dans l'expérience du secret ou du mensonge par exemple, il peut ainsi y avoir un décalage tel entre ce que je montre de moi et ce que je pense vraiment, que personne n'est en mesure de pénétrer alors dans ce qu'on peut appeler mon intimité. Mais sans même avoir besoin d'aller jusque-là, il y a quelque chose de proprement inaccessible en moi, et c'est d'ailleurs ce qui fonde ma liberté d'être humain, si l'on en croit Sartre. Par le fait d'être conscient, mon acte n'est mien que par le sens que je lui donne, que par l'intention qui y préside. Aussi quelqu'un qui me regarde n'a-t-il pas accès à cette intention, à ce sens, mais seulement à l'acte qu'il voit. Ce qu'il peut connaître de moi, sur la base de cet acte dont il est témoin, ce n'est donc pas autre chose que la personne qu'il croit que je suis en fonction du sens et de l'intention que *lui-même* attribue à mon acte. En pensant mon acte par rapport à sa liberté, il ne peut le penser en connaissant ma liberté, et ne peut prétendre connaître de moi qu'une image. Plus généralement, ce qu'on désigne du nom de « jardin secret » renvoie à une problématique similaire : les pensées et les sentiments qu'on ne divulgue à personne, les actes que l'on n'accomplit que quand on sait que nul ne peut en être témoin.

Objections :

Sur les thèmes de la « durée » et de l'« intériorité »

Pour autant, il semble que deux objections importantes peuvent être faites sur les deux arguments qui précèdent. D'abord, on peut remarquer que le sentiment de soi dans la durée, s'il est essentiel pour se penser comme « personne », ne laisse pas de troubler quand on prend la mesure des changements intervenus entre deux époques relativement lointaines. On peut avoir du mal à se reconnaître dans la personne qu'on a été dix ans auparavant, à assumer les goûts qu'on avait alors, les choix qu'on a pu faire, les opinions qui étaient les nôtres. Ce qui veut dire que si la durée est essentielle pour avoir conscience de soi, elle peut également avoir un impact néfaste en ceci qu'elle dilue la conscience des changements progressifs et imperceptibles au jour le jour, au point qu'on peut avoir le sentiment d'être devant quelqu'un d'autre quand on se rappelle ce qu'on a été plusieurs années auparavant. Ensuite, il faut noter que si mon intériorité m'apparaît comme un domaine réservé, notamment parce qu'autrui ne peut jamais savoir vraiment quelle intention préside à mon acte, cela suppose que cette même intention me soit à moi-même parfaitement consciente. Autrement dit, la prétention de se connaître soi-même sur la base de cette intimité qu'on a avec soi ne peut être légitime que si l'on est dans une relation de parfaite transparence à soi dans ses actes, mais aussi dans ses sentiments ou dans ses pensées. Or, pour s'en assurer, il convient désormais de prendre la mesure de ce qu'on peut savoir sur autrui, alors même que précisément on n'a pas plus accès à son intériorité qu'il n'a accès à la nôtre.

2^e partie :

Le lien établi entre les thèmes de l'amitié et de la confiance permet de dépasser la certitude que l'on a de se connaître soi-même

Si l'on ne connaît directement de l'autre que ce qui en est visible, son aspect extérieur et ses actes, il n'en reste pas moins que lorsque nous disons avoir le sentiment de le connaître nous prétendons être capable de décrire sa personnalité, ses goûts, sa pensée, c'est-à-dire ce qui paraît relever essentiellement de son intériorité. D'où un premier enseignement que l'on doit tirer, à savoir que le comportement et l'extériorité de l'autre m'apparaissent *révélateurs* de son intériorité. Ou du moins, bien que je ne sois pas en permanence en contact avec lui, il m'est possible de dégager des constantes

dans ses actes et dans ses paroles, et d'avoir ainsi la représentation d'une certaine personnalité. Le regard que je porte sur autrui présente même l'avantage de n'être qu'intermittent, ce qui me permet, dans le constat des changements que je peux repérer chez lui, de voir avec plus d'acuité que lui-même l'évolution de sa personnalité. C'est notamment ce dont on fait l'expérience dans la relation d'amitié. Au-delà du fait que l'amitié consiste en une « bienveillance mutuelle », selon l'expression d'Aristote, elle repose sur une confiance qui autorise une sincérité avec l'autre qu'on n'aurait peut-être pas envers une personne dont on est amoureux et avec laquelle on vit dans une proximité à la fois physique et morale et surtout permanente. A ce titre, la confiance est certainement plus facile en direction d'un ami, parce qu'elle n'engage pas des conséquences immédiates dans une vie à deux fondée sur un certain nombre d'habitudes et de rôles qu'on accepte de jouer dans une relation amoureuse.

Aussi la confiance révèle-t-elle un besoin, celui de partager avec quelqu'un en qui on a pleine confiance, une partie au moins de son intimité. On peut même dire à ce titre que celle-ci ne prend véritablement tout son sens que dans le fait même qu'elle est partagée avec autrui ; la confiance permet à celui qui la fait de voir son intimité reconnue par l'autre, et comme préservée encore mieux du fait qu'elle est désormais partagée avec lui. Or ce point est fondamental parce qu'il met en lumière le fait que l'autre n'est pas seulement un individu qui a un corps et une pensée ou des sentiments différents des miens, mais qu'il est surtout un être avec qui une communication est possible, et même recherchée. Il suffit de se rendre compte de la gêne que procure le regard fixe et sans expression d'un autre être humain, pour comprendre que même s'il ne s'agit pas de révéler son intimité au premier venu, autrui est essentiellement un être avec qui je peux communiquer. Il est clair qu'autrui n'est donc pas une sorte de bloc inaltérable et qui me serait totalement étranger ; par le fait que nous savons tous les deux que nous partageons une même expérience en tant que nous sommes tous les deux des êtres humains, je peux comprendre ce qu'il vit ou ressent par le fait de ce « sentiment universel de sympathie » dont parle Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, et qui fait le propre même de notre humanité commune.

Rôle essentiel de la « médiation »

Mais au-delà, ce que nous enseigne la référence à l'amitié, c'est que la confiance qu'on fait à l'ami peut être le moyen nécessaire pour prendre clairement conscience d'une pensée ou d'un sentiment intime. La relation à l'autre, par l'explicitation qu'elle permet de sa propre intériorité, offre à chacun l'occasion de prendre du recul sur lui-même. En d'autres termes, le confident qui recueille mon discours intime peut apparaître comme la *médiation* dont j'ai besoin entre moi et moi pour comprendre quelque chose qui m'était jusque-là resté inaperçu. Ce qui signifie que la sincérité qu'on peut avoir avec l'autre, précisément parce qu'il est autre et qu'une relation de bienveillance mutuelle nous lie, n'est pas toujours aussi facile à assumer vis-à-vis de soi-même. Ce n'est pas seulement des autres que nous avons une image plus ou moins définie ; de nous-même aussi nous nous faisons une représentation que nous faisons tout pour croire authentique et fidèle à notre réalité profonde, représentation dont autrui, en quelques phrases, peut nous montrer la fausseté et l'artifice. Ainsi les démonstrations d'une confiance en soi excessive, ou d'amour-propre à toute épreuve, qui peuvent cacher les doutes et les faiblesses qu'on ne veut pas s'avouer ; ou à l'inverse, cette humilité qu'on revendique en toutes choses et qui nous conforte en nous donnant raison en cas d'échec annoncé.

3^e partie :

Les apports de la théorie freudienne

Si la mise à distance est à ce point nécessaire, on comprend que dans une certaine mesure il est donc en effet plus facile de connaître autrui que de se connaître soi-

même ; et conséquemment le point de vue extérieur qu'on peut avoir sur soi par l'intermédiaire de l'autre est essentiel à cette connaissance de soi-même, parce que d'une part notre comportement extérieur n'est jamais sans rapport avec notre intériorité, et que d'autre part, notre rapport à celle-ci n'est jamais d'une totale transparence. C'est cette difficulté que la théorie freudienne prend en compte en donnant un rôle central au discours spontané dans le traitement des troubles psychiques. Dans l'hypothèse où l'être humain a la capacité de refouler des représentations jugées irrecevables, son discours conscient, choisi, doit être considéré comme une manière de reconduire les résistances qui empêchent ce refoulement de revenir à la conscience. En d'autres termes, l'individu, seul, est enfermé dans un ensemble de symptômes conscients mais dont toutes les significations lui échappent puisqu'elles relèvent d'intentions qui, elles, sont inconscientes. C'est dans la technique des « associations libres » que Freud trouvera le moyen de briser cet enfermement, quand le patient, invité à parler de la manière la moins contrôlée possible, laissera involontairement passer dans son discours des formules, des lapsus, des mots, qui sont autant d'indices d'intentions inconscientes d'exprimer quelque chose hors du contrôle de la pensée consciente.

Aussi la psychanalyse, dans les objectifs que se donne une cure, traduit-elle précisément cette faculté de connaître autrui plus facilement qu'on ne peut se connaître soi-même, ou bien le rôle déterminant que le détour par autrui peut jouer dans la connaissance de soi-même. C'est ce que montre Nicolas Grimaldi, dans *Le désir et le temps*, quand il explicite le rôle actif du patient, qu'on appelle l'analysant, et le rôle de médiateur du thérapeute, l'analyste. Celui-ci se contente en somme d'enseigner au premier la « sémantique » des symptômes ; il lui montre qu'au-delà des événements personnels, singuliers, qu'il a vécus, les symptômes qu'il vit relèvent de « lois universelles », d'un « symbolisme universel », et qu'ainsi le trouble dont il est atteint n'est pas incompréhensible, mais peut au contraire être rapproché d'autres qui obéissent aux mêmes mécanismes. Ce n'est qu'une fois cette sémantique assimilée, que le patient pourra faire lui-même l'interprétation des symptômes en fonction de son expérience singulière. Ce n'est d'ailleurs qu'à ce prix que l'analyse peut avoir un résultat positif : si l'interprétation était faite par l'analyste, elle resterait extérieure au patient lui-même. Ainsi la connaissance que celui-ci peut avoir de lui-même, parce que le sens de son intimité lui échappe, n'est possible que s'il accepte le dévoilement de cette intimité auprès d'un autre qui, sans y accéder directement, détient du moins la clé pour en traduire les manifestations.

Le sociologue a-t-il un point de vue plus pertinent ?

C'est dans le même ordre d'idées que la sociologie nous renseigne également sur la difficulté de se connaître soi-même. Partant de l'illusion que nous sommes tous des individus autonomes et pleinement responsables de nos choix, nous n'avons pas conscience de ce que Bourdieu appelle les « habitus ». Parce que nous sommes immergés dans une « manière particulière d'être ou de faire », nous croyons être le maître de celle-ci, alors qu'elle est « nécessitée sans être pour autant nécessaire ». En d'autres termes, si mon comportement n'est pas « nécessaire » au sens où il serait mécanique, il est tout de même « nécessité » parce qu'il est le résultat de « conditionnements sociaux » qui révèlent mon appartenance à un groupe social donné. Ce qui signifie qu'à mon insu, mon comportement individuel et que je crois totalement connaître parce que j'en suis l'auteur, est perçu par le sociologue comme le reflet de conduites socialement déterminées. Voilà pourquoi Bourdieu parle de « contingence », en ceci que n'étant pas mécanique, mon comportement n'est pas non plus libre, puisqu'il traduit cette influence sociale qui donne un cadre déterminé à l'intérieur duquel je donne à mes actes un sens « vécu », alors que de l'extérieur, le sociologue peut les percevoir selon leur sens « réel ». En rapportant mon comportement à celui des groupes sociaux auxquels j'appartiens, le sociologue peut prétendre en savoir plus sur moi que moi-même, parce qu'en tant qu'être social mes actes, mes pensées, mes opinions, sans être rigoureusement prévisibles, sont compréhensibles comme n'étant pas totalement miens.

Conclusion

Il est normal de croire qu'on est soi-même la personne que l'on connaît le mieux. Et pourtant, notre rapport à autrui ne cesse de mettre cette certitude en défaut. À un premier niveau nous avons pu noter que l'extériorité de notre rapport à autrui nous donne un recul nécessaire pour percevoir des traits de sa personnalité qui lui étaient inconnus, ce qui nous renseigne en retour sur la difficulté pour nous d'avoir une perception exacte de la nôtre. Mais au-delà de la relation d'amitié qui permet une telle découverte, c'est plus généralement l'utilité de cette distanciation par rapport à soi qui nous est apparue dans la pratique de la psychanalyse et dans la réflexion du sociologue. Les sciences humaines en somme nous apprennent que la conscience que nous avons de nos actes ne suffit pas à nous donner la compréhension de leur sens. Et c'est précisément autrui qui peut nous permettre d'approcher celui-ci, lorsque nous prenons conscience du rôle nécessaire de médiateur qu'il peut jouer entre nous et nous-même.

► Exercice à faire pour (re)lire cette leçon :

Dans l'introduction, repérez la structure de l'introduction :

- approche et justification du sujet ;
- énonciation et reformulation du sujet ;
- enjeu, problématisation du sujet ;
- annonce du premier point traité dans le devoir.

Dans la première partie, montrez l'usage multiple qui est fait des références :

- quel argument, énoncé en début de 1^{re} partie, justifie qu'on fasse référence à Kant ?
- quels enseignements sont tirés de l'exploitation logique de cette référence ?
- en quoi le thème de l'intériorité justifie-t-il la référence à Sartre ?

Montrez en quoi les deux objections sur les thèmes de la « durée » et de « l'intériorité » permettent de relancer la réflexion.

Dans la deuxième partie, repérez comment le lien établi entre les thèmes de l'amitié et de la confiance permet de dépasser la certitude que l'on a de se connaître soi-même.

Montrez en quoi le concept de « médiation » est essentiel, dans cette partie, pour traiter le sujet proposé.

Dans la troisième partie, montrez que la présentation de la théorie freudienne n'est pas faite pour elle-même, mais qu'elle est bien rapportée au traitement du sujet ;

- expliquez le rôle de l'argument du refoulement dans la réponse à la question posée ;
- qu'est-ce que la description de la cure psychanalytique nous permet de comprendre ?
- en quoi le sociologue a-t-il un point de vue sur moi plus pertinent que le mien ?

Dans la conclusion, repérez le bilan qui est tiré de la réflexion menée dans l'ensemble de la leçon.