

2000

Autobiographie et altérité

Abdelkhaleq JAYED

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Ibn zohr, Agadir, Maroc, a.jayed@uiz.ac.ma

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/dirassat>



Part of the [Comparative Literature Commons](#)

Recommended Citation

JAYED, Abdelkhaleq (2000) "Autobiographie et altérité," *Dirassat*: Vol. 10 , Article 12.

Available at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/dirassat/vol10/iss10/12>

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in *Dirassat* by an authorized editor. The journal is hosted on [Digital Commons](#), an Elsevier platform. For more information, please contact rakan@aarj.edu.jo, marah@aarj.edu.jo, u.murad@aarj.edu.jo.

Autobiographie et altérité

Cover Page Footnote

1- M.Scheler, nature et formes de la sympathie, Paris , Payot, P260.

Autobiographie et altérité

Abdelkhaleq JAYED

Faculté des lettres et des Sciences Humaines

Agadir

Nous nous proposons dans les pages qu'on va lire de tenter de faire un examen théorique de la question de l'altérité et son rapport à la conscience individuelle dans un genre littéraire qui nous semble la susciter de manière particulière et intense : l'autobiographie. En effet, l'autobiographie comme document du moi et tentative de construction de l'identité par et dans l'écriture soulève un certain nombre d'interrogations relatives à la problématique de l'altérité, intrinsèque aussi bien qu'extrinsèque.

Il y a un leurre à vouloir construire d'abord sa conscience individuelle, avant d'aller à la rencontre d'autrui. C'est la distance qui me sépare de l'autre qu'il faut commencer par interroger, distance par ailleurs supposée, car comme l'affirme M. Scheller, «l'homme vit tout d'abord et principalement dans les autres, non en lui même»⁽¹⁾. La psychanalyse confirme ce propos en considérant l'autre comme étant déjà en moi ; l'inconscient est constitué par le discours de l'autre en moi (Lacan). Dans sa dialectique du maître et de l'esclave, Hegel a fortement établi combien le passage par l'autre est indispensable à la constitution de la conscience individuelle. L'altérité enrichit.

On n'existe pas en soi. On n'existe que dans le rapport qui nous lie à autrui. M. Heidegger écrit à ce sujet : « (...) l'être-avec-autrui implique que l'être-là se trouve dans son être-en-commun quotidien sous l'emprise d'autrui

(1) M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, p. 260.

Soi-même, on appartient à autrui et l'on renforce son empire»⁽²⁾. On n'accède entièrement à l'être que dans l'intime et complémentaire solidarité entre notre intériorité et notre besoin presque existentiel d'autrui. L'importance d'autrui est dans la spontanéité de sa disponibilité et de sa médiation. Libre à nous de lui ouvrir le chemin de notre âme, ou de nous en passer. Nous pouvons même dire qu'autrui n'est jamais absent ; le seul fait d'être implique l'existence d'autrui.

L'alérité établit la possibilité de l'humain dans la lucidité, c'est-à-dire que c'est elle qui me fait humain et me fait accéder à la clairvoyance. Le besoin d'autrui est le fondement même de l'existence humaine. M. Merleau-Ponty écrit :

Le solipsisme ne serait rigoureusement vrai que de quelqu'un qui réussirait tacitement son existence sans être rien et sans rien faire, ce qui est bien impossible, puisque exister c'est être au monde⁽³⁾.

Si l'altérité est vécue comme un mode de conscience qui mène à l'être authentique, on pourrait dire que le besoin d'autrui constitue une phase obligatoire et importante dans cette quête de soi. Il barre la route à l'égoïsme. D'après J. J. Rousseau, dans le contexte de la sociabilité heureuse dont la source est le sentiment spontané de la pitié, le solipsisme n'est pas possible car la pitié telle que la définit l'auteur des Confessions me révèle l'autre comme immédiatement semblable à moi-même :

C'est elle [la pitié] qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée : «Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse», inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente : «Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible»⁽⁴⁾.

(2) M. Heidegger, *l'Être et le Temps*, traduction de R. Boehm et A. de waelhens, Paris, Ed. Gallimard, Coll. Bibliothèque de Philosophie, 1964, p. 158.

(3) M. Merleau-Ponty, *la Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. 415.

(4) J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1ère partie, Ed. Sociales, p. 99.

E. Husserl ⁽⁵⁾ ne pense pas la même chose. Pour lui, l'autre ne coïncide jamais avec moi. Il n'est pas le double du moi, comme le laisse supposer la citation ci-dessus. Le sentiment de la pitié, tel que défini par Rousseau, me pousse spontanément vers l'autre. Mais, au fond, la pitié se préoccupe d'abord de moi, car elle développe des obligations envers moi. Au contraire, Nietzsche et Gide ⁽⁶⁾, dont on sait la parenté intellectuelle, jugent la compassion désastreuse, la sympathie contagieuse. Nous lisons dans Nietzsche ceci :

On appelle le christianisme religion de la pitié. La pitié se trouve en contradiction avec les émotions toniques, celles qui haussent l'énergie du sentiment vital : elle exerce une action dépressive. On perd de la force quand on compatit. C'est encore par la pitié que croît et se multiplie la déperdition de force que la souffrance, de soi, entraîne déjà pour la vie. La souffrance elle-même, par la compassion, devient contagieuse ⁽⁷⁾.

Autrui est aussi défini comme une clef interprétative me permettant de me connaître, me rendant réfractaire à l'égoïsme et maintenant vigilant en moi le point de vue critique. M. Merleau-Ponty ⁽⁸⁾ a fortement établi que le comportement d'autrui n'est pas autrui. Il est, en effet, presque impossible d'avoir une identité de consciences. Chaque subjectivité projette un monde «unique» ; le sens diffère. Il ne peut être question de superposer des situations susceptibles de communiquer entre elles. Je participe au sentiment d'autrui, mais ce sentiment n'est pas mien ; il reste le sentiment d'autrui.

Husserl développe la même idée, à savoir que la perception différencie chaque conscience, et «que même ce qui en est connu en commun, à titre intersubjectif, accède à la conscience de façon différente, sous des modes différents d'appréhension à des degrés différents de clarté, etc.» ⁽⁹⁾.

Pour J.P. Sartre, je deviens objet pour une autre subjectivité (autrui), et non pour moi-même, car malgré l'effort réflexif, le dédoublement est

(5) *Méditations cartésiennes*, (cinquième méditation), Vrin, p. 99.

(6) Dans *l'Immoraliste*, notamment.

(7) F. Nietzsche, *l'Antéchrist*, Paris, 10/18, 1967, §7, p. 13.

(8) M. Merleau-Ponty, *op.cit.* p. 409.

(9) E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction, p. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 93.

impossible : «Je suis toujours ressaisi par moi»⁽¹⁰⁾. Il juge l'altérité positive dans la mesure où elle me fait gagner «mon objectivité». Cet état rend la connaissance d'autrui impossible, car sa subjectivité est insaisissable. Par ailleurs, il y a dans la présence permanente en moi de l'autre le risque d'une dépersonnalisation. Le regard d'autrui mortifie en moi les possibles, me fait éprouver l'étendue de mon propre esclavage.

Autrui, en tant qu'indéterminé, se manifeste dans le «on». M. Heidegger affirme que «l'être-en-commun dissout complètement l'être-là qui est mien dans le mode d'être d'autrui (...). Cette situation d'indifférence et d'indistinction permet au «on» de développer sa dictature caractéristique»⁽¹¹⁾.

Le dialogue développe un tissu d'entente relative où moi et autrui sont perçus comme des interlocuteurs placés sur le même pied d'égalité. Il peut me révéler des pensées enfouies, ignorées de moi-même. Après le dialogue, tout en continuant de m'être présent, autrui «est senti comme une menace pour moi»⁽¹²⁾.

G. Deleuze reproche aux théories philosophiques (surtout celle de Sartre) de réduire autrui tantôt à un objet, tantôt à un autre sujet. Pour lui, autrui est d'abord «une structure du champ perceptif». Cette structure, c'est la structure du possible enveloppé, c'est-à-dire qui se réalise dans ce qui l'exprime même : le langage :

Autrui comme structure, c'est l'expression d'un monde possible, c'est l'exprimé saisi comme n'existant pas encore hors de ce qui l'exprime⁽¹³⁾.

Après ce bref et sélectif aperçu philosophique sur les notions d'altérité et d'autrui dont il ressort leur importance fondatrice dans la construction de la personnalité, abstraction faite de la nature (conflictuelle ou paisible) du rapport qui les lie au moi, nous allons ci-dessous examiner leurs manifestations dans l'œuvre littéraire, et plus particulièrement l'autobiographie.

(10) J. P. Sartre, *l'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 316.

(11) M. Heidegger, *op.cit.*, p. 159.

(12) M. Merleau-Ponty, *op.cit.*, p. 407.

(13) G. Deleuze, *la logique du Sens*, Paris, Ed. de Minuit, 1969, p. 354-355.

Autobiographie et autrui

Toute la littérature du moi semble être construite à partir d'un double besoin : le besoin de se connaître, de découvrir son être authentique, et le besoin de s'ouvrir sur l'autre-que-soi. Le dialogue authentique naît de la volonté de satisfaire ces deux exigences concomitantes. Le dialogue authentique ne prend corps que dans l'exploration lucide de sa propre expérience, laquelle exploration aboutit par voie de conséquence à la compréhension d'autrui. C'est dans l'effort toujours croissant d'interospection, d'obsevation intérieure et d'investigation des profondeurs de l'être que je me fraie un chemin vers l'autre. Mais il ne faudrait pas prendre l'introspection pour une fin en soi ; elle ne devrait être que le moyen qui mènerait au terme de cette observation intérieure à la rencontre de l'autre. C'est peut-être la même idée que Marcel Proust développe en l'expliquant dans *Albertine disparue* :

Les liens entre un être et nous n'existent que dans notre pensée. La mémoire en s'affaiblissant les relâche, et, malgré l'illusion dont nous voudrions être dupes et dont, par amour, par amitié, par politesse, par respect humain, par devoir, nous dupons les autres, nous existons seuls. L'homme est l'être qui ne peut sortir de soi, qui ne connaît les autres qu'en soi, et, en disant le contraire, ment⁽¹⁴⁾.

«Un être de dialogue» (A. Gide, *si le grain ne meurt*) se définit par sa vastitude. Il doit être suffisamment vaste pour loger l'autre en tant qu'idée. Cette réduction de l'autre à l'idée de l'autre n'est possible qu'après le démontage de l'autre, sa désarticulation. En s'ouvrant sur l'autre-que-soi, le regard efface magiquement la distance qui l'en sépare, ramène l'autre dans l'intériorité du moi et, chemin faisant, il se l'approprie en tant qu'idée. C'est peut-être ce processus qui fait dire à Proust que l'homme, au fond, ne connaît l'autre qu'en soi.

La reconnaissance de l'altérité suppose une ouverture à autrui sur le mode du maximum et du pluriel, c'est-à-dire l'évocation par l'intermédiaire du moi-vécu (le sujet empirique) de tous les autres possibles, au terme de laquelle «je» devient un autre.

(14) M. Proust, *Albertine disparue*, Folio, p. 34.

Mais il convient de distinguer autrui de l'autre ou des autres. Si l'autobiographe se sert d'autrui comme un moyen indispensable pour la quête de son moi authentique, autrui fait alors partie du monde transcendantal de la personne en relation directe avec le moi authentique. Au contraire, le moi-autrui qui entretient des relations empiriques avec l'autre dans l'histoire est considéré par le moi narrateur comme un autre. Cette double altérité est une clef interprétative pour comprendre le processus autobiographique. L'autobiographie serait dans ce sens une quête personnelle d'autrui qui se ferait dans une exploration lucide de l'expérience vécue du moi-autre dans ses relations avec les autres en vue d'un dépassement de ce vécu. Car, il est évident que l'on entreprend d'écrire son autobiographie dans le dessein d'extirper certains aspects négatifs de la personnalité et des situations vécues péjorativement dans le passé.

L'autre occupe une place importante dans le travail de dépassement de la réalité empirique, car il est porteur de structures signifiantes. Autrui se rencontre sur le chemin qui mène par le travail de mortification du moi-autre à l'émergence du moi authentique. Autrui serait alors une altérité absolue nécessaire à l'autobiographie.

Malgré cet enchevêtrement d'altérités, nous pouvons distinguer dans le moi : le moi-autre, le moi-narrateur et le moi authentique. L'autobiographe met ainsi en scène une triple altérité dans le moi.

La première altérité, élémentaire, oppose le moi-narrateur au moi-vécu⁽¹⁵⁾. C'est ce rapport d'opposition et de distanciation qui permet par la voie de la transcendance l'acquisition ou l'accession à l'indentité personnelle. Celle-ci se découvre dans la prise en conscience de l'altérité du moi et la reconnaissance d'autrui.

La deuxième altérité oppose le moi-narrateur au moi concentré et au moi authentique. La mortification du moi empirique considéré comme impersonnel

(15) Signalons que le «moi-empirique», «le moi-vécu», «le moi-authentique», «le moi-supérieur» et «le moi concentré» sont des appellations créées à partir de notre lecture des travaux de G. Gusdorf et de M. Merleau-Ponty. Le moi-empirique et le moi-vécu s'équivalent, ils désignent le sujet de l'histoire racontée. Le moi-supérieur, que nous appelons parfois moi-authentique, désigne simplement ce moi que l'on rêve d'atteindre au terme de l'écriture. Il est, si l'on veut, le but souverain de l'autobiographie.

n'autorise pas l'entrée en coïncidence du moi-narrateur avec le moi concentré qui prétend englober d'une seule vue la récapitulation d'une vie, encore moins avec le moi authentique. L'écriture matérialise la distance qui les sépare. Cette distance est le fondement de l'écriture autobiographique, sa condition d'être.

La troisième altérité est celle entre le moi-autre (sujet de l'histoire empirique) et Autrui. La relation qu'entretient le moi-vécu avec l'autre facilite le dépassement de la réalité empirique sans lequel il ne peut accéder à Autrui, perçu comme l'ultime phase avant l'acquisition de l'identité personnelle. Les altérités élémentaires sont toutes conçues comme des médiations.

Ainsi, par exemple, le moi-narrateur ne peut accéder à la connaissance d'Autrui sans l'entremise du moi-autre.

Altérité intrinsèque et distanciation

1) La distanciation temporelle

Le désir est nécessaire à toute création. Il est sa justification même. Mais le désir est par définition un manque. On ne désire que ce qui nous manque. Pour écrire, il faut que «quelque chose» me soit présent et présentifié pour que je puisse le spatialiser, c'est-à-dire le sortir de son état d'étant et lui donner une existence dans l'acte créatif.

Si l'on définit l'autobiographie comme étant la création de soi, alors je ne suis que dans la mesure où je me crée. Pour être, c'est-à-dire créer le moi authentique ou le moi supérieur, je me dois comme instance narratrice de faire revivre ce «quelque chose» du monde empirique dans l'acte de raconter. La spatialisation de l'expérience vécue par le moi-narrateur permet la rencontre de celui-ci et du moi autre, et rend possible une communication intérieure. Cette altérité élémentaire est à la fois positive et constructive, dans la mesure où elle donne lieu à un dialogue authentique entre le moi-narrateur et le moi-vécu.

2) La distanciation psychologique

La distanciation qu'implique l'altérité intrinsèque peut être de nature

psychologique. Chez Stendhal comme chez Rousseau (16), le projet autobiographique ne se met en place que dans un rapport de distanciation, parfois ironique, ou critique entre le je et le moi. Ecrire pour G. Sand, écrire son autobiographie plus particulièrement, c'est laisser dialoguer dans la spontanéité constructive le moi-narrateur et le moi-autre sans trop s'illusionner sur la possibilité de réduire le fossé qui les sépare l'un de l'autre. Son autobiographie se construit dans le désordre, la discontinuité et la contradiction, au grand mépris de la cohérence et de la chronologie.

L'écriture autobiographique met en scène le conflit intrinsèque entre le moi-narrateur et le moi-autre. Ce conflit est une nécessité psychologique de l'altérité qui permet l'établissement d'une communication authentique au bout de laquelle se trouve peut-être la vérité sur l'être.

La distance de nature psychologique que le moi-narrateur prend vis-à-vis du moi-autre joue un rôle indéniable dans la reconstitution de l'identité de l'autobiographe. Comme l'explique judicieusement Ph. Lejeune en suggérant que l'écart temporel est la matérialisation d'une distanciation psychologique, cette distance concerne à la fois «le clivage énonciatif» et «l'écart de perspective»(17). Se raconter, dans ce sens, c'est se prendre soi-même comme objet, s'objectiver ou «s'objectiter», comme eût dit Sartre (18).

3) *La distanciation philosophique*

Chez Sartre, la présence d'autrui entraîne une aliénation du pour-soi. «L'enfer, c'est les autres» veut dire que le regard infernal que l'autre porte sur moi me ravit littéralement, me vide de mon intimité, aliène ma liberté, car il est détenteur de mon sens. Ce sens m'est dévoilé philosophiquement. Il y a, nous semble-t-il, dans toute autobiographie une spéculation philosophique, car l'écrivain ne peut parler de lui-même sans parler du monde. Le discours sur soi et le discours sur le monde ne sont pas exclusifs. L'autobiographe les articule d'une façon originale. L'autobiographie est dans ce sens non seulement une

(16) Plusieurs passages de *la Vie de Henry Brulard* (Cf. f. p. 30-32), et *des Confessions* (Cf. p. 149, par exemple) le démontrent.

(17) Ph. Lejeune, *Je est un autre*, Paris, Seuil, 1980, p. 44.

(18) Sartre, *op. cit.*, p. 316.

intersubjectivité qui se produit entre plusieurs sujets, mais aussi une intrasubjectivité qui oppose le moi qui relate l'expérience vécue et le moi qui élabore des réflexions philosophiques. Cette double intersubjectivité endogène et exogène a permis à Sartre, selon Ph. Lejeune⁽¹⁹⁾ de revivre philosophiquement son enfance dans l'écriture. Cette intersubjectivité aiguisée confère à la conscience une grande lucidité. Le remembrement du sens et du passé se fait chez Sartre par l'intermédiaire de la spéculation philosophique et de «la lucidité théorique»⁽²⁰⁾.

L'altérité intrinsèque est un fondement du récit. La distance psychologique qui s'établit entre plusieurs sujets peut se doubler d'une distance philosophique qui est une sorte de réobtention du moi par la connaissance, encore est-ce possible de se complètement connaître. On écrit son autobiographie dans le but de rassembler l'éloigné et de reconstituer le sens d'une vie. Ce qui est particulier à Sartre c'est le fait d'avoir redoublé ce travail par une entreprise philosophique de mise en rapport de la vérité de l'être et d'un système. C'est pourquoi l'entreprise de remembrement du passé par le moi autobiographique est constamment reprise, analysée et remodelée par le moi philosophique, cet analyste des enfers. La philosophie lui a permis de voir plus clair en lui. L'introspection est confortée par la théorie pour une meilleure réalisation du projet autobiographique : l'appropriation⁽²¹⁾, qui veut dire non pas la reconstitution du moi, mais sa création.

4) La distanciation créative

Quel est le degré de savoir du moi-narrateur ? Peut-on vraiment dire que le moi-narrateur connaît et maîtrise au moment où il la raconte toute l'expérience du moi autobiographique ? Il me semble que le moi-narrateur n'a du monde du moi-vécu qu'une connaissance sinon effritée du moins vague, juste ce qu'il faut

(19) Ph. Lejeune, «L'ordre du récit dans *les Mots de Sartre*», *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, pp. 197-242.

(20) S. Doubrovsky analyse l'altérité intrinsèque chez Sartre, dans *Autobiographiques*, Paris, PUF, 1988.

(21) Ph. Lejeune analyse ce phénomène de la lecture philosophique du vécu dans *les Mots* (Voir *Moi aussi*, Paris, Seuil, 1986, p. 130, et suiv...).

pour écrire et permettre, dans la distanciation du moi-narrateur à l'égard du moi-vécu, la création de soi.

Nous pouvons donc dire, en partant de cette connaissance étriquée et lacunaire du monde du moi-vécu, que le moi-narrateur ne reconstitue pas les pièces d'un puzzle, mais crée le moi empirique comme autre dans l'espérance d'une conjonction. L'appropriation qui est l'objectif de tout projet l'autobiographie n'est que dans la création de soi. C'est, en somme, la création qui jette un pont entre les différents moi mis en jeu dans l'autobiographie à savoir le moi-empirique, le moi-narrateur et le moi authentique qui se créent mutuellement et successivement les uns les autres dans une entière interdépendance. Dans cette opération d'engendrement réciproque où l'écriture s'occupe activement du greffage de cordons ombilicaux entre les différents moi, il arrive fréquemment des changements dans la relation autobiographique, et on n'est pas surpris de voir le moi-narrateur disparaître momentanément pour laisser le devant de la scène libre au moi-vécu. Ce phénomène peut être appelé la distanciation créative.

Se souvenir ne cache pas chez l'autobiographe une volonté de retrouver une réalité évanouie ou sortir un monde de son sommeil de plusieurs années. Se souvenir, c'est prendre conscience de l'impossibilité de greffer un cordon ombilical entre soi et l'autre en soi. C'est arriver à investir un corps lacunaire pour pouvoir l'habiter comme un lieu de l'identité possible.

Les rapports qui lient entre eux les différents moi tendent à continuellement s'inverser, dans un jeu de miroir indéfini. «Je suis un être de dialogue» (A. Gide) peut être compris comme la nécessité de se mettre tout ensemble hors de soi pour se voir comme si on était un autre et à l'intérieur des autres pour savoir comment on est perçu par eux. Cette stratégie du dialogue entre soi et l'autre en soi est apologétique. Elle est également une manifestation particulière du sentiment vif d'une double altérité, intrinsèque et extrinsèque. Ce dialogue est fondé sur la quête chez le moi-narrateur de la connaissance du moi-autre dans un rapport de distance interrogatrice et créative. Ce dialogue participe chez Rousseau à une création de sa personnalité authentique.

Chez Gide, la mouvance kaléidoscopique ⁽²²⁾ du regard, productrice de sens, participe du dialogue entre les différents moi, principalement le moi-narrateur et le moi-autre. Selon Ph. Lejeune, l'espace autobiographique est produit par la constante mobilité de deux regards distants l'un de l'autre, et qui produisent des «conséquences bouleversantes» (*Si le grain ne meurt*, p. 352). La constante transmigration que permet le jeu autobiographique gidien se justifie par la recherche d'un espace ouvert à une identité protéenne.

La diversité des regards ⁽²³⁾ chez Gide exprime non seulement une somme d'expériences vécues, mais aussi toutes les virtualités créatrices de l'être protéiforme. Le langage autobiographique, de descripteur d'une vie devient inscripteur d'une autre vie qui construirait la vérité d'un rêve, «la vérité profonde du fantasme». La vie de Gide étant marquée par une altérité permanente, l'identité ne cesse de se faire, de se défaire et de se refaire. La distanciation n'oppose pas seulement en les liant le moi-narrateur au moi empirique, elle concerne aussi la relation du moi au moi.

Selon G. Gusdorf, pour que le dialogue authentique puisse s'établir, une objectivation du moi-autre dans la distanciation multiple est nécessaire. Le moi-narrateur se constitue comme sujet devant le moi-vécu devenu le moi-objet. La subjectivité du moi-narrateur engendre «l'objectivité» (Sartre) du moi-autre.

Il arrive aussi que le processus d'objectivation du moi-autre soit mis en œuvre par l'autre de l'histoire. Nous avons dans ce cas une altérité d'une autre nature : c'est l'altérité extrinsèque.

Socialité du discours autobiographique

L'autobiographie est un genre compromettant. En tant qu'acte créateur, elle implique la communication avec autrui. Même si écrire est un acte fondamentalement solitaire, l'œuvre d'art est investie d'une existence sociale. L'acte créateur n'est que dans la communication avec autrui. L'autobiographie

(22) Le kaléidoscope est le symbole dans l'autobiographie de Gide de cet aspect de démultiplication des sens du texte.

(23) La diversité des regards dont il est question chez Gide est le résultat d'une altérité permanente : «Rien ne saurait être plus différent de moi que moi-même». *Les faux-monnayeurs*, Romans, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1958, p. 987.

signale un désir de transparence qui rend plus nécessaire la présence d'une instance réceptrice. Cette présence est une clause de style propre au genre autobiographique. L'autobiographie, dont l'aveu constitue l'une des raisons majeures d'être, est une œuvre adressée. J.J. Rousseau écrit dans les premières pages de ses *Confessions* : «Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme, ce sera moi»⁽²⁴⁾.

La parole décrit l'auteur mais ne le désigne pas ; elle implique sa disparition en tant que personne réelle, sa dissolution, ou tout au moins son émiettement. S'exprimant sur le mode de la fiction, il est toujours loisible à l'écrivain de se retrancher derrière son écriture. L'un des nœuds de la problématique autobiographique est l'impossibilité de tricher, car le langage est incarné, et le corps identifié. La littérature de confession tire son importance de la possibilité qu'elle offre d'abolir la distance entre la vie et la littérature.

Il y a dans tout projet autobiographique le désir d'affirmer son identité par la nécessaire réalité du récit. Même s'il est douloureux pour celui qu'il touche directement, l'aveu est le moyen dont dispose l'écrivain pour instaurer des rapports nouveaux, parce que clarifiés. En se livrant au regard d'autrui dans son intimité inavouable, l'écrivain désamorce indirectement toute mythologie ; et la présence active du lecteur indique le caractère ouvert du texte, toute démarche authentique étant le jeu de la contradiction et de l'incertitude. Un mouvement dialectique s'établit entre l'écrivain et son lecteur à partir du moment où l'écoute attentive d'autrui contribue à l'approfondissement, voire à l'infléchissement de sa démarche. L'aventure intersubjective inhérente à l'acte autobiographique donne lieu à un autre dialogue puisqu'elle suppose une «autodiscursion»⁽²⁵⁾ et un mouvement de l'écrivain vers lui-même.

L'altérité extrinsèque

Contrairement à ce qu'on pourrait en penser, l'autobiographie ne s'écrit pas sur le mode du pour-soi, mais elle se présente sur le mode du pour-autrui.

(24) J. J. Rousseau, *Confessions*, Livre de poche, p. 21.

(25) J'appelle ainsi tout dialogue intrasubjectif où se fondent nombre de réflexions et de sentiments très personnels.

L'identité, qui n'est possible que dans l'altérité, s'affine, se peaufine et s'approfondit dans la réciprocité qu'implique l'autobiographie. Dans ce sens, nous pouvons dire qu'écrire sur soi, c'est dans le même temps écrire pour l'autre et se mettre vis-à-vis de lui dans la situation de coexistence. Par l'autobiographie, je me donne à l'autre, m'expose à son regard.

L'autobiographie en tant que genre littéraire et document du moi est une confrontation entre la personne consciente de soi et l'univers qui l'environne. Je ne suis pas indépendamment des autres. Je ne peux me penser comme un être déraciné, ni comme distinct du monde que j'habite. G. Sand a pratiqué l'autobiographie à la fois comme un devoir envers soi-même et un devoir envers autrui. Conscient de la nécessité du double mouvement centripète et centrifuge qu'implique l'écriture du moi, Chateaubriand, lui aussi, a emmêlé autobiographie et Mémoires «dans un mouvement littéraire dont le charme unique tient précisément à l'alliance jusqu'à la confusion entre le devenir d'une histoire privée, en son intimité secrète, et l'évocation objective de la carrière d'un personnage public, mêlé à la politique nationale et internationale de son pays»⁽²⁶⁾. *Les Mémoires d'Outre-Tombe* sont donc l'inscription poétique d'un témoignage précieux sur l'histoire d'un temps dans le tissu subjectif et le ton intime des souvenirs personnels. Les termes «autobiographie» et «Mémoires» ne sont d'ailleurs pas opposables du point de vue linguistique. Les Mémoires sont la chronique personnelle du devenir historique. Pour G. May, en effet, les frontières entre Mémoires et autobiographie sont «floues, fuyantes et subjectives»⁽²⁷⁾.

Le double mouvement constitutif des écritures du moi a donné lieu à des prises de position chez les écrivains. Dans son livre *Antimémoires* ⁽²⁸⁾, Malraux aborde le problème de la sincérité et affirme que l'image de soi ne s'obtient pas dans l'étendue des connaissances que l'homme acquiert, mais dans les questions qu'il pose. Pour lui, Gide est le dernier véritable représentant de l'introspection, c'est-à-dire de «l'étude de l'homme». Malraux refuse nettement la complaisance

(26) Gusdorf, *Les Ecritures du moi*, Odile Jacob, 1991, pp. 256-257.

(27) G. May, *Autobiographie*, p. 128.

(28) A. Malraux, *Antimémoires*, Paris, NRF, Gallimard, 1967, pp. 14-15 et autres.

à soi-même et préfère à la sincérité la lucidité du jugement. Le pathos n'a aucune importance et la subjectivité déformerait selon lui la relation objective des faits. Kant et Brunschvicg⁽²⁹⁾ sont eux aussi de fervents ennemis de la complaisance à soi-même. Ils se prononcent clairement contre les écrivains qui consacrent leurs œuvres à l'exploration de leur intériorité. Pour eux, toute complaisance à soi-même revêt un caractère pathologique. Qui a parlé de la mort du «jansénisme».

La position de Goethe est très originale. Il n'est pas partisan de ce séparatisme isolateur, c'est-à-dire qu'il ne dissocie point la réalité du moi et la réalité du monde. L'effacement de soi, ou l'assèchement de toute trace de subjectivité, prôné par Malraux dans *Antimémoires*, et mis en œuvre par Valéry, n'est qu'une illusoire perspective de fuite. La subjectivité absolue relève de l'impossible, car on ne peut pas tourner le dos au monde environnant, ni se désolidariser de toute participation au monde pour pourchasser son essence particulière. Pour Goethe, l'homme n'existe pas en dehors du milieu dans lequel sa personnalité prend progressivement conscience d'elle-même.

Chez Gide, et contrairement à ce qu'en a écrit Malraux, les deux modes de conscience : la concentration et l'expansion coexistent et le rapport entre l'ordre des choses et l'existence particulière est un rapport d'influence et d'interdépendance. Gusdorf écrit à ce propos : « (...) L'espace du dedans n'est pas indépendant de l'espace du dehors. La conscience individuelle se situe à l'interconnexion des deux domaines, dont les intelligibilités respectives se corroborent mutuellement, et se trouvent en état de constante interdépendance»⁽³⁰⁾. Les rythmes de la vie personnelle sont partagés entre des temps de concentration en soi et des temps d'expansion dans l'univers environnant. C'est pourquoi le problème de l'identité personnelle ne peut être tranché, l'incarnation sociale de l'individu conférant à sa personnalité la marque de l'époque, et de l'autre. L'image de soi et l'image de l'époque échangent leurs significations, si bien que toute autobiographie doit être complétée, selon la formule de Goethe, par une

(29) Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, 1964 ; L. Brunschvicg, *vie intérieure et vie spirituelle*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1924.

(30) Gusdorf, *Les Ecritures du moi*, op. cit., p. 361.

«hétérobiographie». Et Gusdorf de conclure : «on appelle Mémoire la relation de l'histoire d'une vie orientée vers le dehors plutôt que vers le dedans ; l'autobiographie, au contraire, met plutôt l'accent sur la vie intime de l'écrivain (...)»⁽³¹⁾.

Ce qui constitue le fondement de M. Duras, c'est l'autos, le moi. Elle a déclaré ne rien pouvoir écrire en dehors de soi. Pour elle, la parole personnelle autobiographique est la seule authentique, la seule capable d'établir les origines de son écriture. Cette conviction dans l'écriture intime n'absente pas autrui de l'œuvre de Duras, comme tenterait de la croire un esprit non averti. En recourant à l'écriture autobiographique, Duras essaie d'avoir un savoir sur elle-même et sur les autres. Sa démarche est dans ce sens semblable à celle de G. Sand.

Duras a une conception tout à fait particulière de la mémoire. Chez elle, le passé est ramené à l'existence non par une tentative- fatalement vouée à l'échec - de remémoration, de reconstruction par la pensée des faits eux-mêmes, mais par un surgissement qui le rend en quelque sorte à la vie. Par ailleurs, l'écriture autobiographique de Duras se veut une mémoire collective : «Ecrire, c'est devenir l'écriture de tous, sinon il n' y a pas d'écrit»⁽³²⁾. Faire perdre son identité dans l'immensité de «l'être personnel», tel fut le rêve de Montaigne, que Duras reprend des siècles après ; car chez elle, l'autobiographie est paradoxalement pratiquée comme un acte de dilution de l'identité. Il y a toujours chez l'auteur de *L'Amant* une volonté d'accéder au tout, de sortir de l'orbite individuelle pour atteindre à l'universel, tout en se livrant à l'étude du seul objet dont on puisse plus ou moins approcher la connaissance : le moi.

Chez Sartre, l'altérité extrinsèque est l'altérité tournée vers le dehors ; elle désignerait la disponibilité du moi dans le rapport avec autrui. La distanciation entre le moi et le moi-autre est nécessaire pour l'objectivation de celui-ci, et sa figuration dans la structuration interhumaine comme un objet parmi d'autres.

(31) Gusdorf, *Auto-bio-graphie*, Odile Jacob, 1991, p. 304.

(32) *Marguerite Duras à Montréal*, entretiens et textes recueillis par S. Lamy et A. Roy, Québec, Ed. Spirale, 1981, p. 60.

Le moi-vécu, ainsi doublement objectivé par le moi-narrateur et par l'autre ou les autres du monde empirique avec lesquels il entretient un rapport de dépendance, fait partie d'un «système lié d'expériences»⁽³³⁾. Aussi devons-nous accorder la même importance à l'objectivation du moi-autre par l'autre qu'à celle du moi-autre par le moi-narrateur. Cela nous permettra à coup sûr de comprendre la double altérité dans la dimension transcendante du monde autobiographique, d'autant plus que cette double objectivation du moi constitue une structure permanente de l'autobiographie.

Le processus d'objectivation du moi par l'autre entraîne la désintégration de son univers, puisque l'autre le dépossède de sa liberté et empêche par conséquent l'appropriation subjective du monde. Sartre écrit à ce sujet :

Autru est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet, c'est-à-dire l'être par qui je gagne mon objectivité. Si je dois seulement pouvoir concevoir une de mes propriétés sur le mode objectif, autru est déjà donné. Et il est donné non comme être de mon univers, mais comme sujet pur. Ainsi ce sujet pur que je ne puis, par définition, connaître, c'est-à-dire poser comme objet, il est toujours là, hors de portée et sans distance lorsque j'essaie de me saisir comme objet. Et dans l'épreuve du regard, en m'éprouvant comme objectivité non révélée, j'éprouve directement et avec mon être l'insaisissable subjectivité d'autru.

Du même coup, j'éprouve son infinie liberté⁽³⁴⁾.

Plus, l'autre m'empêche de renouer avec le monde, me réduit à un «en-soi» dans une complète pétrification.

L'intersubjectivité, définie par Sartre comme étant une chute originelle dans l'existence de l'autre⁽³⁵⁾, comporte, dans ce sens, des risques d'aliénation. Si l'enfance est au centre de l'expérience fondatrice de l'autobiographe, c'est parce qu'elle est la phase existentielle de la relation difficile et négative avec l'autre (le père, la mère, les sœurs, les frères, les proches...). Le regard de l'autre

(33) J. P. Sartre, *l'Être et le Néant*, op. cit., p. 283.

(34) *Ibid.*, pp. 316-317.

(35) *Ibid.*, p. 321.

m'aliène en tant que liberté et volonté d'organiser le monde en fonction de mon désir et de mon énergie. L'être-regardant (pluriel) en tant qu'instance appréciatrice de l'être-regardé qui est mon autre me permet par une relation logique de transitivité d'apprécier à mon tour la valeur du moi-autre. L'espace autobiographique est donc suffisamment vaste pour accueillir les voix de l'être et celles du monde. La quête qui semble être le motif principal de l'autobiographie est en fait une quête de la valeur de cette chute originelle du moi dans l'existence de l'autre dont parle Sartre.

Dans ce jeu spéculaire, le moi-autre, pour le moi-narrateur aussi bien que pour l'autre, n'est que pure présence ou simple prétexte. Il ne révèle point ce qu'il est, mais seulement ce qu'il est pour l'autre. La distanciation objectivante du moi-narrateur à l'égard du moi-autre est participative parce que motivée par un désir de réconciliation de deux mondes et de deux modes. Par contre, l'objectivation du moi-autre par l'autre est une aliénation de sa liberté, irrécupérable et perdue à tout jamais, comme l'affirme Sartre. Le désir de revanche qui peut animer le moi-autre pour inverser le rapport le liant à l'autre et se ressaisir comme subjectivité se change toujours en échec ou en contradiction. Une telle participation est cependant nécessaire pour un autobiographe parce qu'elle ne comporte pas seulement une menace d'aliénation ; elle permet de rétablir la transcendance et d'atteindre la disponibilité, la porosité et l'accueil d'une présence. Transcender le monde empirique, c'est établir Autrui comme instance médiatrice sans laquelle l'accès à ce que Gusdorf appelle le moi supérieur⁽³⁶⁾ (c'est-à-dire le moi authentique) est problématisé. L'identité serait donc la manifestation d'une ouverture à Autrui. Elle se cherche et se retrouve dans l'altérité. Dans ce sens, l'altérité permet l'accession à l'identité.

(36) Gusdorf, *Auto-bio-graphie*, op. cit., p. 412.