

LE MOI FICTIONNEL ET SES EXCÈS DE TOLÉRANCE OU D'INTOLÉRANCE

Nina IVANCIU*

Les concepts de tolérance (tolérable) et d'intolérance (intolérable) sont d'habitude définis du point de vue de la scène, visible, des interactions humaines, c'est-à-dire en envisageant l'individu face à autrui extérieur à lui-même (a). L'accent de cet article tombera, par contre, sur la scène intime où les acteurs (voix) d'une subjectivité stratifiée (le ça, le moi et le surmoi) [8:90] ont des intérêts et des moyens spécifiques d'(inter)agir, qui infiltrent (inspirent) la vie sociale du sujet.

Cette prémisse, soutenant la ressemblance *attitudinale* des deux situations interactionnelles (publique, respectivement intérieure), nous autoriserait dans un premier temps à extrapoler les concepts respectifs des secteurs qui leur sont familiers (politique, philosophique, juridique, psycho-social) aux zones de la subjectivité individuelle. Nous pourrions ensuite cerner, à partir de l'isotopie tolérance/intolérance *internes*, les rôles que les figures de la psyché jouent l'une par rapport à l'autre. Enfin, à base de ces rôles, ainsi que de leur dynamique, nous suivrons les formes qu'ils revêtent dans les relations du sujet avec son milieu.

Détour définitionnel

Le verbe « tolérer » et sa famille (tolérance, tolérable, tolérant), associés à la posture *active* du sujet, suggèrent que ce dernier *choisit* de permettre, d'autoriser, de ne pas empêcher (même s'il avait le droit ou la possibilité d'empêcher), de considérer avec indulgence (compréhension), de pardonner (au lieu de blâmer). L'abstention de contraindre, qui marque l'attitude tolérante, ne devrait pas se confondre avec l'indifférence - traduite par une approbation illimitée de toute vue, opinion, norme de conduite...

La vraie tolérance ne se fait pas complice des excès. D'autre part, ce que 'le tolérant « tolère », ce ne sont pas les vues, les opinions, les normes, ni même les attitudes, les formes de conduite, les pratiques et les actions des autres, radicalement différentes des

siennes, mais *l'existence de ces autres*. ' [9 : 145-146, souligné dans le texte] Cette conception de la tolérance, conformément à laquelle le respect ne s'adresse pas tellement aux différences, mais plutôt à « ce qui est *identique* chez tous les êtres humains » [9 : 146, souligné dans le texte] - à leurs droits donc -, « n'interdit pas au tolérant de *s'opposer* aux vues, aux opinions, aux normes ou aux pratiques qu'il désapprouve, ni de les combattre.» [9 : 146, souligné dans le texte]

En tant qu'attitude personnelle *limitée*, la tolérance n'implique donc pas automatiquement l'abstention de désapprouver, d'où la question du tolérable (permissible) et de l'intolérable (ce qu'on ne doit/ ne devrait pas tolérer) à un endroit et à un moment donnés. À la lumière de cette approche *relativisée* qu'adopte Ioanna Kuçuradi [9], les faits intolérables (par rapport auxquels peut être défini négativement le tolérable) « entravent l'actualisation des potentialités qui constituent la spécificité de l'être humain ou portent atteinte à ce que nous appelons la dignité humaine. » [9 : 148] Si l'intolérable commence là où autrui lèse les droits de l'homme (à partir des plus élémentaires), le tolérable découle justement de la connaissance et du respect des « droits de ceux qui pensent ou se conduisent tout autrement qu'on *ne le voudrait*. » [9 : 151, n.s.]

Les débats sur les limites d'application de la tolérance restent ouverts, car il n'est pas facile d'aboutir à un consensus à propos de ce qui nuit vraiment (gravement) à autrui - la nuisance étant le critère généralement admis pour stopper la tolérance. Certes, il y a un ensemble de valeurs morales en vertu desquelles « le génocide, l'esclavage, le viol, le racisme sont des maux. » [3 : 160] Mais la pratique de la tolérance ne s'arrête pas seulement devant ces maux. Il y en a beaucoup d'autres, parmi lesquels « la puissance des conformismes et des stéréotypes, dont celui de la moralisation. » [3 : 165]

Malgré le flou de l'objet de la tolérance active (à distinguer de la tolérance *passive* qu'évoquent, selon le

* Professeur, Département des langues romanes, ASE Bucarest

Petit Robert, d'autres sens du verbe tolérer : « supporter avec patience ce qu'on trouve désagréable ou injuste » ; « admettre à contrecœur la présence de quelqu'un », les chercheurs admettent que cette vertu n'est pas innée. Elle « résulte d'une longue formation personnelle, de ce qu'ont enseigné les expériences vécues et sans doute de la capacité à s'identifier aux situations d'autrui. » [3 : 156]

Il convient encore de souligner que le plus souvent on parle de la *volonté* et non pas du désir d'être tolérant, ce qui nous évoque une sorte de pression exercée par les étages supérieurs de la subjectivité (soumis aux standards culturels) sur la tendance naturelle à un pouvoir illimité. Mais si l'on allait avec la compréhension d'autrui au-delà de la volonté, ne parviendrait-on pas à un consentement plus authentique en y entraînant les strates plus profondes de la personnalité ? Poser la question de la tolérance dans une telle perspective, ce serait prendre en considération (au sérieux) la « réalité psychique » (ou la « réalité interne ») désignant « modalitatea strict subiectivă a unei persoane de a se percepe pe sine și lumea exterioară exclusiv prin prisma fantasmelor și a dorințelor sale. » (la modalité strictement subjective d'une personne de se percevoir soi-même et de percevoir le monde extérieur exclusivement à travers ses fantasmes et désirs.) [10 : 22, note 14] L'impact, souvent décisif, de cette réalité cachée (composée de croyances et fantasmes) sur la conduite affichée, dans la réalité externe donc, sera illustré un peu plus loin en recourant aux univers fictionnels de deux écrivains, Nathalie Sarraute et Albert Camus.

Pour l'instant, notons encore que les attitudes tolérantes sont, en accord avec l'analyse de Paul Ricoeur, le fruit du renoncement « à imposer à autrui sa manière de croire, d'agir, bref de mener sa vie comme il l'entend. » [11 : 167] Le philosophe français jalonne et discute cinq étapes (où nous retrouvons la plupart des sens identifiés ci-dessus) d'une *ascèse* de pouvoir, définissant les manifestations tolérantes dans la vie publique :

- « 1 – Je supporte contre mon gré ce que je désapprouve, car je n'ai pas la puissance de l'empêcher ;
- 2 – Je désapprouve votre manière de vivre, mais je m'efforce de la comprendre sans pourtant y adhérer ;
- 3 – Je désapprouve votre manière de vivre, mais je respecte en elle votre liberté de vivre à votre guise et je vous reconnais le droit de la manifester publiquement ;
- 4 – Je n'approuve, ni ne désapprouve les raisons pour lesquelles vous vivez différemment de moi : mais peut-être ces raisons expriment-elles un rapport au bien qui m'échappe à cause de la finitude de la compréhension humaine ;

- 5 - J'approuve toutes les manières de vivre pourvu qu'elles ne nuisent pas manifestement à des tiers ; bref je laisse être tous les genres de vie parce qu'ils sont des expressions de la pluralité et de la diversité humaines. (...)» [11: 167]

Si le premier seuil du renoncement au pouvoir d'empêcher se remarque par la coexistence forcée des deux attitudes, « supporter » et « désapprouver », le deuxième stade amorce une atténuation de la désapprobation, effet d'une scission « entre l'adhésion à sa propre conviction et l'effort d'imagination et de sympathie par lequel on s'efforce de comprendre une manière de penser, d'agir et de vivre, finalement une conception du bien autre que la sienne. » [11: 168] Le troisième stade, motivé par « le souci de dépasser la scission entre conviction et sympathie compréhensive » [11 : 171], favorise la disjonction entre vérité et justice : ce n'est pas « au nom de la vérité telle qu'elle m'apparaît (...) que l'un accepte (et non plus seulement supporte) l'autre, mais au nom de son droit égal au mien à mener sa vie telle qu'il l'entend. » [11: 169]

Par la reconnaissance d'un droit égal à exercer son pouvoir d'exister et d'agir, la *dissymétrie initiale* entre agir (exercer un pouvoir sur...) et pâtir laisse la place à la *réciprocité*. Au plan de la vérité, ce stade trois conserve pourtant une version polémique de la tolérance, dépassée au stade quatre qui oriente la tolérance vers la coopération « sur le mode de ce qu'on peut appeler consensus conflictuel. » [11: 170] Ce stade introduit une scission entre la conviction et sa revendication de vérité. Le sujet commence à *douter* de l'équivalence entre sa conviction et la Vérité : « Et si (...) ma conviction n'était pas égale à la Vérité (avec un grand V) ? Après tout, je n'ai pas la vérité ; j'espère seulement (...) être dans la vérité. Toute compréhension humaine (...) est finie, donc aussi celle dans laquelle s'exprime inéluctablement ma conviction. » [11 : 171] De tels propos tenus devant le forum intérieur ou sur la place publique mènent leur auteur à reconnaître « qu'il y a aussi *de la vérité* ailleurs » que chez lui, à convertir la tolérance « du passif à l'actif, du supporter à l'accepter », et à laisser tout simplement « être l'autre ». [11 : 171, souligné dans le texte]

En revanche, le stade cinq esquisse « le profil d'une profession, implicite ou explicite, d'indifférence. » [11:172] Ce stade, atteint par la communauté contemporaine, « est celui où on approuve tout, parce que tout se vaut, parce que tout est égal. » [11 : 172] Et pourtant, ce stade insère une clause qui fait appel à une éthique minimale, en mesure de mettre fin au glissement de la tolérance excessive à l'*indifférence*. La clause en question ouvre la porte à l'intolérable tout en mobilisant les ressources de l'indignation –

réaction que provoque la nuisance, c'est-à-dire le « tort fait à la puissance d'exister d'autrui (...) » [11 : 175]

Pour acquérir la vertu de la tolérance et la manier avec pondération, l'individu aurait à travailler constamment sur lui-même ; en revanche, comme le remarque Paul Ricoeur, l'*intolérance* ne lui demande rien de pareil car elle est familière au cœur humain : « L'intolérance a son premier ressort dans le pouvoir que chacun a d'imposer aux autres ses croyances, ses convictions, sa manière de conduire sa vie, dès lors qu'il les croit seules valables, seules légitimes. Pour chacun, agir, c'est exercer un pouvoir sur... » [11 : 166]

Au contraire du tolérant, l'intolérant ne saurait tolérer '*l'existence même de vues, d'opinions et de normes différentes de celles qu'il croit, lui, foncièrement « vraies », ou de formes de conduites et de pratiques radicalement différentes de celles qu'il juge fondamentalement « bonnes »*' [9 : 146, souligné dans le texte] Poussé par des intérêts personnels ou par le souci de défendre ce qu'il tient pour vrai ou bon, l'intolérant recourt souvent à la violence ; pour éliminer les idées qu'il considère erronées, et les pratiques à ses yeux mauvaises, l'intolérant « anéantit, ou menace d'anéantir, ceux qui, *dans son esprit*, les personnifient. » [9 : 146, n.s.] Cette citation, suggérant l'influence de la réalité interne (de son esprit) sur la manière d'aborder autrui extérieur - qui perd ainsi, magiquement, son autonomie -, pourrait corroborer l'hypothèse de notre recherche : le degré de tolérance ou d'intolérance inter-psychique dépend du degré de tolérance ou d'intolérance intra-psychique.

Les acteurs de la guerre intime

Selon Ricoeur, la propension à l'intolérance dans le cœur humain a une double raison : « la désapprobation des croyances et convictions opposées d'autrui et le pouvoir d'empêcher ce dernier de mener sa vie comme il l'entend. » [11 : 166] Mais l'intolérance prend sens non seulement en l'abordant du point de vue des interactions publiques du sujet. Celui-ci fait l'expérience de l'intolérance tout d'abord par rapport à certaines parties de lui-même. Le texte de Nathalie Sarraute *Tu ne t'aimes pas* pourrait être lu comme la métaphore d'un univers psychique scindé en plusieurs strates, dès les plus primaires, invisibles, figurées par « nous », jusqu'à celles visibles, modelées par la « tribu », et représentées par « eux ».

Les zones *d'en haut* de la conscience - « eux » correspondraient à peu près à deux instances de la théorie freudienne, le moi et le surmoi - se servent de toutes sortes de stratagèmes pour empêcher le surgissement des sensations et désirs propres aux zones *d'en bas*. Ces dernières, issues d'une même substance,

et ayant quelques traits communs avec le ça freudien (l'autre inconscient), inquiètent et menacent les masques de perfection dans le Bien, dont les premières prennent un soin particulier. L'excès d'intolérance qui règne chez « eux » se compense par un excès de tolérance, car plus on interdit d'un côté, plus on admet de l'autre. Totalement tournés vers l'idéal, auquel ils s'identifient ou auquel ils aspirent, « eux » consentent à maints conformismes et suppriment simultanément le droit à l'existence des voix discordantes, venues d'en bas.

Préférant surinvestir l'image d'un moi unitaire, compact, sans faille, tout-puissant, « eux » se trouvent dans la situation de naviguer entre les contraintes propres tantôt à l'interdit, tantôt à l'impossible (b), de confondre l'idéal narcissique avec le réel, de supporter volontiers les restrictions de celui-là tout en imposant le silence à celui-ci. Selon « nous », le modèle d'être *supérieur*, au nom duquel « eux » désavouent leurs origines pulsionnelles, a été assimilé depuis si longtemps qu'il est devenu leur seule raison d'exister. « - Comment font-ils pour se sentir si nets, si simples ? » (se) demande l'un de « nous » devant le forum secret. « - Ils doivent s'y entraîner très tôt... ils y sont dès leur plus jeune âge puissamment aidés... », lui répond-on. « Les mieux doués, les plus précoces se voient déjà eux-mêmes tels que tout le monde les voit (...). - Une fois qu'ils ont pris ce pli de se sentir tels qu'on les voit, ils le gardent toujours... » [12 : 30-31]. Après des incursions «aux étages supérieurs», les délégués de « nous » apportent à leurs confrères des « cas » d'indulgence pour les artifices et les illusions : « - Regardez qui je ramène... (...) Quand il n'était encore qu'un petit enfant, il avait réussi ce tour de force de faire un autoportrait. - Ou plutôt une statue de lui-même qu'il a toujours portée en lui... (...) Cette statue de lui-même l'occupe tout entier, il n'y a de place en lui que pour elle. » [12 : 33] Afin de préserver cette « statue », il faut proscrire l'émergence des aspects de soi-même rebelles, prêts à la corroder. « Eux », dont certains nous font penser à l'union indissoluble du moi et du surmoi (l'idéal du moi), sont toujours aux aguets ; ils inspectent minutieusement les « entrées » de crainte que les vérités perturbatrices de « nous » ne s'infiltrerent et ne renversent les valeurs absolues (la Beauté, le Bonheur ou le Malheur, l'Amour, le Succès, etc.), qui constituent leurs repères identitaires.

Sur la scène privée, le moi mégalomane se soucie donc de dissimuler sa substance (son essence) simplement humaine et de mimer le mieux possible les supériorités souhaitées (importées), faisant étalage de ce qu'il n'est pas (ne peut pas être). Mais l'autre pulsionnel, « l'étranger », dont les messages sont intolérables sous

l'angle de l'idéal d'invulnérabilité, se croyant « tout permis », fissure parfois la forteresse de la « parfaite pureté » et y distille une inquiétude, une tension, ou bien une déception, capables de mettre en péril l'autoportrait de personnage *invincible* : « nous, nous suscitons la menace, nous provoquons le danger... » [12 : 103]

Ainsi, dans la néo-réalité que le moi a forgée, en complicité avec l'instance surmoïque, s'exerce un contrôle extrêmement sévère. « - Et cette vigilance épuisante, cette continuelle surveillance », remarque l'un de « nous » au retour de son excursion chez « eux ». « Un régime policier. Le moindre écart, le moindre soupçon de liberté qui pourrait mettre le Bonheur en danger et on est rappelé à l'ordre... ramené dans le Bonheur pieds et poings liés... » [12 : 65] Le moi d' « eux » ne (se) permet aucun écart de la morale perfectionniste, ce qui le rétrécit et le fait stagner dans l'hypocrisie. Il a pourtant l'impression d'être sincère, puissant aussi et, en prenant ses désirs pour des réalités, s'érige en oppresseur face à ses « racines » ; cette « puissante personnalité » aimerait les tenir à jamais dans la captivité : « - Vous savez bien que ces fortes personnalités nous envahissent entièrement... Une puissance occupante qui nous soumet à sa loi... nous ne pouvons qu'obéir à ses ordres... » [12 : 74]

On s'imagine ce moi tolérant initialement les agressions d'un « pouvoir central » - son idéal de perfection ; peu à peu, il s'y identifie et se plaît dans la position du maître qui *impose* à son « pays natal » ses modes de penser, convaincu d'être l'unique possesseur de l'unique Vérité ou de l'unique Bien. Mais si ce moi, ou plutôt l'entité moi-surmoi, est tellement fort(e) comme il (elle) se croit, pourquoi refuse-t-il (elle) d'écouter les mouvements souterrains (« la voix du peuple », selon la métaphore de Freud), leur logique, leurs intérêts ? En effet, « eux » éprouvent de la méfiance à l'égard de leur sous-sol émotionnel, fluide, et tentent de le fixer en le réduisant aux acceptables, puisque rassurants, clichés de la « tribu » : « - Et ce mouvement, il l'a figé, il l'a détaché, conservé, étiqueté, il lui a trouvé un nom. Le nom qu'on donne à un certain trait de caractère... » [12 : 112]

Aux yeux de la « puissante personnalité », l'existence de son *double* - ce « non-être de l'être, ce que l'être ne peut consentir à être et ce qu'il ne peut s'empêcher d'être » [6 : 215] -, avec une manière de raisonner, des souhaits ou tendances différents, voire opposés, est sinon impossible, du moins inadmissible. Alors « eux » s'adonnent frénétiquement aux retouches, embellissent ce qu'ils perçoivent pour le faire entrer dans les schémas approuvés par l'idéal moral. Rien (personne) ne saurait les contraindre à voir ce qu'ils refusent de voir. Voilà un exemple d'idéalisation facilitant la disparition de *ce qui est* au profit d'une construction

autorisée par le perfectionniste : « - Nous essayons d'envoyer des arguments plus subversifs, choquants, leur violence va crever cet écran et ils pénétreront en lui intacts (...). - Mais l'autre tient toujours posé sur nous son regard approbateur, attendri... Il est clair que celui qu'il voit à la place de notre porte-parole l'enchanté... tout ce que dit cet enchanteur le comble... tant de courage, d'intransigeance, d'originalité, une si pure passion. » [12 : 119-120]

Le regard d' « eux », qu'abritent les « solides vieilles expressions », traverse « nous » sans les voir comme représentants des régions intolérables, parce que « mal famées », peuplées « des hors-la-loi, des parias », des désirs impurs, tout à fait incompatibles avec l'image d'être supérieur. Ajustée au moule du devoir envers la « tribu » narcissique, l'entité moi-surmoi adhère au rôle du souverain absolu, dont les lois sont équivalentes aux « lois du Ciel ». Sachant « où est le bien, où est le mal » [12 : 167], « eux » ne consentiraient aucunement à l'ascèse au pouvoir et à ses cinq étapes que décrit Ricoeur, nécessaires au progrès sur la voie de la tolérance.

Le moi d' « eux » ne se propose pas de reconnaître le droit à l'*existence* de ses régions « mal famées ». S'il lui arrive de vivre quelques moments de « passion », il sent perdre sa position de tout-puissant et les rejette vite, en minimisant leur poids. Il se laisse en échange enivrer par les *images culturelles* de « l'homme exceptionnel » ou de « l'homme surnaturel », qui stimulent son illusion d'omnipotence. Il les fait siennes et, de l'intérieur déjà, elles lui dictent ce qu'il doit (se) permettre ou (s')interdire, tout en nourrissant sa propension à l'intolérance. Ainsi, la « puissante personnalité » se croit la seule en mesure de vivre la « vraie vie », d'être indépendante, unitaire. Selon l'observation ironique de « nous » : « - (...) Rien ne peut menacer son indépendance. Restreindre sa liberté. - C'est cette vie-là qui est la « vraie vie ». La seule dont il soit permis de dire qu'elle « mérite d'être vécue. » Celle que vivent les forts, les purs comme lui. (...) - Il est dressé devant nous, tout droit. Stable. Immuable. (...) - On dirait qu'il est fait d'une seule substance tant elle a d'unité, de cohésion. Un énorme bloc d'un seul tenant. » [12 : 180]

Cet « énorme bloc d'un seul tenant » nous évoque un barrage protégeant l'entité moi-surmoi contre « l'ennemi », l'inacceptable double qu'incarnent « nous ». L'adaptation *exagérée* aux commandements de l'absolu empêche « eux » de souscrire aux vérités que ce double tente de répandre (de faire reconnaître) pour les libérer, malgré leur volonté, du pouvoir interdictif des images introjetés.

Transformant l'idéal de satisfaction en satisfaction de l'Idéal (c), le moi d' « eux » se convertit à la tyrannie et se flatte d'être le maître incontestable de sa

« maison ». Il s'imaginerait mal à la remorque du surmoi, qui le force de se faire l'exécuteur de son projet d'anéantissement des opposants - les impurs des zones ténébreuses de la conscience. Mais, selon les conjectures de « nous », les impurs pourraient pulvériser l'apparence qu'« eux » ont fabriquée sans les prendre en considération : « - Si tout d'un coup se produisait en un point quelconque un amollissement, un effilochement, une déchirure, on les verrait s'affaisser, s'écarter... - N'importe quel intrus, quel malotru pourrait s'insérer entre eux, les pousser, ils retomberaient de tous côtés... Des molles poupées percées d'où leur amour s'écoulerait... un remboursement friable (...)... » [12 : 205-206]

La destruction de l'hypocrisie n'aura pourtant pas lieu, l'entité moi-surmoi possédant suffisamment d'énergie pour parer à l'agression du *malotru* : désir, sensation ou passion perçus comme signes de faiblesse, qui remettraient en cause la belle apparence d'être supérieur. Il ne serait pas dénué d'intérêt d'insister sur la *duplicité* de ce moi. Face à ses strates primitives, il s'accorde la liberté de blesser, bousculer, punir brutalement les délégués de « nous ». En échange, dans ses rapports avec « le haut » (l'idéal moral, sa loi), il adopte une tolérance qui vire finalement à la subjugation.

La permissivité inconditionnée face aux demandes grandioses sur l'échelle des valeurs, que la « tribu » gratifie, divertit « eux », les écarte de leur « substance » qu'ils décrètent illicite, et exilent ; pour contrepartie, ils s'installent dans le rôle d'êtres « exceptionnels », ou « surnaturels », et obéissent aux restrictions, très sévères, que le modèle privilégié impose sur leurs modes de sentir, de penser ou d'agir. En revanche, « eux » aboutissent ainsi à se prétendre les possesseurs de la Vérité et du Bien, ne retenant rien de ce que « nous » leur apportent. Les « cadeaux » de leur double offenseraient leur image, ceux-ci portant la marque des limitations inhérentes à la nature humaine - auxquelles se réfère Paul Ricoeur, lorsqu'il commente le stade quatre du renoncement à l'imposition - : la compréhension humaine est finie, une conviction n'est pas égale à la Vérité, il y a aussi de la vérité ailleurs que chez « eux ».

Le désir de puissance (gloire, prestige), qui ne se soumet ni à la raison, ni au réel, pousse le moi d'« eux » à ne pas accepter de substituer une prétendue « propriété », un « avoir » de vérités et de principes d'action, à un approfondissement d'être, de déploiement de soi-même.' [7 : 27] Si l'on envisageait « eux » et « nous » dans une perspective non plus intrapsychique, mais inter-psychique, comme des personnalités distinctes en interaction donc, et, en outre, si « eux » détenaient un pouvoir politique, il ne

serait pas difficile de prévoir le sort réservé à « nous ». Ne connaissant pas d'alternative aux rapports de force, le moi d'« eux » ne ferait qu'imposer à autrui extérieur, à l'aide des moyens de contrainte dont il disposerait, sa pensée, son « vrai » et son « bien ». En d'autres mots, « eux » projetteraient sur les autres de l'extérieur leur refus d'adhésion aux imperfections de « nous » (leur double), ainsi que leurs mécanismes de répression immédiate et brutale.

« Eux » restent des tyrans disons abstraits, la fiction de Nathalie Sarraute ne s'intéressant pas à suivre les lois du vraisemblable socio-politique. Caligula, de la pièce de Camus, est, lui, un représentant « concret » de la cruauté de l'esprit inflexible, qui ne valorise que sa pensée absolutiste et dont la mégalomanie à l'envers (se croire pur dans le mal) est mise en acte dès que les circonstances lui sont propices.

Les démesures du moi frustré

Si « eux » de N. Sarraute, cantonnés aux étages supérieurs de la subjectivité, se conforment, voire s'identifient au moule du perfectionnisme moral, Caligula apparaît comme un révolté, sans qu'il évite pour autant le piège de l'absolu. Comme le remarque Raymond Gay-Crosier : « Nier (c'est-à-dire se révolter contre) l'absurde sans succomber à la tentation de l'absolu (...) revient à affirmer la vie avec toutes ses imperfections, conclusion difficile que Caligula et Martha [de *Le Malentendu*, n.n.] sont, bien sûr, incapables d'accepter. Il manque à leur négation la dimension affirmative parce qu'elle s'épuise dans la négativité pure, parce qu'elle se perd dans l'absolu qui anime leur quête de l'impossible. » [5 : 102] Caligula rejette un extrême de l'idéal (la perfection dans le bien) et, en faisant le pas « hors du rang », emprunte la voie de la perfection dans le mal : « Tu [le jeune poète Scipion, son double excessivement positif] es pur dans le bien, comme je suis pur dans le mal. » [1 : 81]

La croyance primitive en la toute-puissance des idées et des désirs trouve un appui solide dans le pouvoir politique absolu dont jouit le personnage, l'autorisant, pense-t-il, à se comporter selon les caprices d'une fantaisie inspirée par la pulsion de mort. Optant pour le rôle de la peste - « Je veux dire... je ne sais pas si vous m'avez compris (...), enfin, c'est moi qui remplace la peste » [1 : 132] -, ce perfectionniste dans le mal fait parade de ses libertés délirantes, ainsi que de sa sincérité : « Dans tout l'Empire romain, me voici seul libre » [1 : 38], et : « je suis le seul artiste que Rome ait connu, le seul (...) qui mette en accord sa pensée et ses actes. » [1 : 137] Mais il n'est pas seulement le plus libre et le plus sincère. L'empereur *sait* que ses sujets vivent dans le mensonge, et il veut

qu'ils vivent dans la vérité. Évidemment, c'est lui seul qui possède la vérité et, comme il a aussi les moyens de l'imposer, il prend plaisir à exercer «le pouvoir délirant du destructeur, auprès de quoi celui du créateur paraît une singerie.» [1 : 148] Il mettra en application sa logique impitoyable «qui broie des vies humaines» [1 : 148], largement encouragée par sa propension à une intolérance diabolique. Pour un temps, il n'y a aucun frein à sa volonté d'enseigner à tout le monde *la* vérité et *la* liberté : «Car je sais ce qui leur manque, Hélicon. Ils sont privés de la connaissance et il leur manque un professeur qui sache ce dont il parle» [1 : 27], et : «Ce monde est sans importance et qui le reconnaît conquiert sa liberté. (...) Réjouissez-vous, il vous est enfin venu un empereur pour vous enseigner la liberté.» [1 : 38] Le discours et les actes de ce «professeur» confirment l'exactitude de la manière dont il se caractérise : substitut de la peste.

Malgré sa façade d'omnipotent, Caligula ne saurait être un véritable *agent*. Nous le verrions plutôt comme un patient, pâtissant de son *incapacité* de résister à sa passion de l'Absolu. Il ménage cette passion, comme il ménage d'ailleurs les illusions et les malentendus qui s'ensuivent, tout en se montrant, normalement, d'une intolérance démesurée, persévérante, à l'égard de son identité simplement humaine. Et pourtant, l'empereur n'a pas toujours affirmé une hostilité si prononcée envers la vie. Selon les aveux du jeune Scipion : «Il était bon pour moi. (...) Il me disait que la vie n'est pas facile, mais qu'il y avait la religion, l'art, l'amour qu'on nous porte. Il répétait souvent que faire souffrir était la seule façon de se tromper. Il voulait être un homme juste.» [1 : 30] En accord avec la confession de Scipion, l'empereur parcourt, paraît-il, le chemin à rebours, d'un esprit tolérant face à la condition de l'homme (à ses règles, à ses manifestations créatrices) à un rejet brutal de cet ordre existentiel. De plus, on pourrait avancer qu'initialement l'idéal de Caligula était orienté vers le bien («il voulait être un homme juste», il valorisait l'amour et ses produits spirituels), pour qu'ensuite, il s'y oppose avec acharnement.

Qu'est-ce qui aurait déclenché sa mutation, spectaculaire, de la bienveillance à une méchanceté revancharde, à l'agression destructrice, à une sorte de vengeance abstraite, concrétisée dans l'annihilation d'autrui ? Un événement personnel, la mort de Drusilla, sa sœur et son amante, le fait découvrir que «les hommes meurent et ils ne sont pas heureux.» [1 : 27] La prise de conscience de cette vérité ne s'accompagne pas de son acceptation (voir la première étape de la tolérance, que jalonne P. Ricoeur), à l'encontre de l'attitude commune : «Allons, Caius, c'est une vérité dont on s'arrange très bien», lui rappelle Hélicon. «Regarde autour de toi. Ce n'est pas cela qui les empêche de déjeuner.» [1 : 27]

Le jeune Caligula ne peut ni ne veut s'accommoder aux choses telles qu'elles sont. La haine est déjà éveillée car les évidences sont contre toute attente de son moi narcissique en quête d'impossible (immortalité, bonheur...). Le désir, nous le savons, ne se soumet ni à la raison ni à la réalité. Offensé et frustré, le moi ne transforme pas cette expérience existentielle des limites humaines en une occasion de dire adieu à ses illusions. Par contre, il se met à leur disposition et se révolte stérilement : «Ce monde, tel qu'il est fait, n'est pas supportable.» [1 : 26] Il ne supporte que son besoin d'absolu, le seul licite, assumé explicitement : «J'ai donc besoin de la lune, ou du bonheur, ou de l'immortalité, de quelque chose qui soit dément peut-être, mais qui ne soit de ce monde.» [1 : 26]

Le premier pas du moi dans la voie de l'intolérance (nous évoquant la première étape à l'envers de l'ascèse au pouvoir qu'examine Ricoeur) aurait ainsi pour objet l'ordre de ce monde. Ce pas, libérateur de ses aspects raisonnables (sensés), en sera suivi d'autres, ayant une cible plus précise : son entourage. Exalté par son plan de changer ce qui ne peut changer, où se donnent la main la haine et la mégalomanie attisées, le moi rivalise avec les dieux (symbole du surmoi perçu déjà comme malveillant, amputé donc de sa facette antérieurement bienveillante) : «Ce que je désire de toutes mes forces, aujourd'hui, est au-dessus des dieux. Je prends en charge un royaume où l'impossible est roi. (...) Je veux mêler le ciel à la mer, confondre laideur et beauté, faire jaillir le rire de la souffrance.» [1 : 41]

Sa volonté, sous l'emprise d'une frustration haineuse non-analysée, d'égaliser le bon et le mauvais, le juste et l'injuste, rendrait possible, suivant son raisonnement, ce qui ne l'est pas : «Et lorsque tout sera aplani, l'impossible enfin sur terre, la lune dans mes mains, alors, peut-être, moi-même je serai transformé et le monde avec moi, alors enfin les hommes ne mourront pas et ils seront heureux.» [1 : 41] Le travail de négativité d'un moi déjà altéré se généralise, le sujet repoussant non seulement les valeurs morales, mais aussi, surtout, l'amour : «J'ai appris que ce n'était rien. (...) Vivre (...) c'est le contraire d'aimer.» [1 : 41-42]

Le personnage approuve sans le savoir le déplacement à l'extérieur du conflit de sa scène intime, où le moi persécuté s'insurge contre le surmoi (l'image du père) persécuteur, associé au destin ou aux dieux cruels. Il ne pense pourtant pas à vaincre (à se libérer de) cette figure interne maléfique (sa peste mal connue), mais à l'incarner, à la dépasser même en matière de sadisme ; de persécuté, il devient persécuteur de son entourage, en continuant par là de *confondre* intérieur et extérieur. Ce moi, qui ignore ses frontières, se range du côté des

meurtriers et réalise ainsi ses fantasmes destructifs sans que cette alternative lui apporte la guérison espérée. Au contraire, dirait-on, car les libertés qu'il s'accorde aux dépens d'autrui, lui évoquant parfois des aspects de lui-même bannis par son projet de se durcir le cœur (d'exceller dans l'insensibilité), le mèneront à une impasse.

L'inacceptable souffrance ne le quitte pas, en dépit de ses manœuvres d'expulsion. Le lecteur ne sait pas trop sur le mal qui harcèle l'empereur. Il y a, certes, les symptômes mentionnés dans les indications scéniques de l'auteur (l'air égaré, la fatigue, la rage, la froideur, les troubles physiques...), il y a également les confessions du personnage d'où se détachent le désespoir, l'insatisfaction issue du décalage entre ses visées narcissiques et les évidences – « Les hommes pleurent parce que les choses ne sont pas ce qu'elles devraient être. » [1 : 39] -, sa volonté d'exercer un pouvoir haineux qui compense la bêtise et la haine des dieux, ainsi que l'irrespect envers lui-même. Les relations intra-psychiques plus que malheureuses pourraient être également entrevues à partir de sa vie sur la scène publique. Là, le point culminant de sa cruauté est, selon Cherea, non pas tant l'attentat au droit de l'homme à l'existence, mais, plus grave encore, la destruction de la raison même de vivre.

Cherea, représentant des limites raisonnables à la tolérance (serait-il la partie sensée de l'empereur, bien masquée ?), comprend Caligula en reconnaissant en lui l'un de ses propres visages refrénés. Néanmoins, il désapprouve le passage à l'acte auquel l'autre s'adonne : « Je suis comme tout le monde. Pour m'en sentir libéré, je souhaite parfois la mort de ceux que j'aime, je convoite des femmes que les lois de la famille ou de l'amitié m'interdisent de convoiter. Pour être logique, je devrais alors tuer ou posséder. Mais je juge que ces idées vagues n'ont pas d'importance. Si tout le monde se mêlait de les réaliser, nous ne pourrions ni vivre ni être heureux. Encore une fois, c'est cela qui m'importe. » [1 : 109, n.s.]

Le compréhensif Cherea ne peut donc fermer les yeux sur l'intolérable mal incarné par l'empereur, dont le moi a refusé l'une de ses tâches primordiales : proscrire la solution hallucinatoire comme réponse aux douleurs psychiques, solution qui permet la manipulation du réel et, corrélativement, le maintien de l'indistinction entre réalité interne et réalité externe (d). Caligula, explique Cherea, « met son pouvoir au service d'une passion plus haute et plus mortelle, il nous menace de ce que nous avons de plus profond. Sans doute, ce n'est pas la première fois que, chez nous, un homme dispose d'un pouvoir sans limites, mais c'est la première fois qu'il s'en sert sans limites, jusqu'à nier l'homme et le monde. (...) voir se dissiper le sens de

cette vie, disparaître notre raison d'exister, voilà ce qui est insupportable. On ne peut vivre sans raison. » [1 : 51, n.s.]

Pour préserver le sens de cette vie, Cherea est résolu à combattre « la peste », à la différence de Scipion qui s'interdit de participer à l'élimination du « gênant ». Il est vrai, le poète n'adhère pas non plus à l'option « hors sillon » de Caligula : « Oh ! le monstre, l'infect monstre. (...) Quel cœur ignoble et ensanglanté tu dois avoir. Oh ! comme tant de mal et de haine doivent te torturer ! (...) La haine ne compense pas la haine. Le pouvoir n'est pas une solution. » [1 : 81-95] Mais, comme il le dit à Cherea, son malheur « est de tout comprendre ». Si Cherea choisit de tuer « le démon » au nom de la vie, Scipion adoptera une attitude d'abstention : « CHEREA. Es-tu donc avec lui ? SCIPION. Non. Mais je ne puis être contre lui. (...) Si je le tuais, mon cœur du moins serait avec lui. CHEREA. Il a pourtant tué ton père ! SCIPION. Oui, c'est là que tout commence. Mais c'est là aussi que tout finit. CHEREA. Il nie ce que tu avoues. Il bafoue ce que tu vénères. SCIPION. C'est vrai, Cherea. Mais quelque chose en moi lui ressemble pourtant. La même flamme nous brûle le cœur. CHEREA. Il est des heures où il faut choisir. Moi, j'ai fait taire en moi ce qui pouvait lui ressembler. SCIPION. Je ne puis pas choisir puisqu'en plus de ce que je souffre, je souffre aussi de ce qu'il souffre. » [1 : 118-119]

En exilant son sentiment, légitime, d'indignation, Scipion se fait le porte-parole d'une tolérance inconditionnée, contrairement à Caligula qui se moque de la pureté dans le bien. Par un processus psychique inverse, ce dernier désinvestit l'amour illimité (projeté sur l'ami) et surinvestit la haine, s'affichant ainsi comme personnification d'une intolérance mortifiante. Et une fois le cœur durci, il se permet « de jouer les tragédies célestes et de devenir dieu » [1 : 97], plus exactement, un dieu incompréhensible, qui culpabilise et punit (tue) sans avoir besoin de preuves, arbitrairement, pour la simple raison d'être son sujet. Mais ce dieu, bien que déplacé à l'extérieur, agit de l'intérieur, sous la forme de l'autorité parentale devant laquelle le petit moi oedipien adopterait une attitude compliquée, voire contradictoire : il ne supporte pas sa Loi et commet « le crime » de l'inceste, en s'attirant sa punition exemplaire, traduite par la mort de Drusilla.

Après la perte de Drusilla, qui serait vécue comme une offense très douloureuse infligée au narcissisme, le moi de Caligula s'insurge contre le sadisme de son « dieu » surmoïque, en passant de l'adoration au reniement, sans pourtant se distancier de lui. Cloué sur son orbite, le moi crée une nouvelle réalité qu'il confond avec la réalité objective, où de persécuté il se transforme en persécuteur de ses sujets, identifiés à lui-même face à

son propre surmoi. Par là, le moi répète sa tragédie intime, en l'éloignant de son contexte initial (historique) et en l'actualisant sur la scène publique - scène sur laquelle il condense les rôles du meurtrier et de la victime. Ces rôles correspondraient aux postures « prédéterminées », nourries de haine, enchevêtrées aussi, de petit oedipe et de narcissique dont la rébellion, par rapport à l'interdit ou aux contraintes de l'impossible, ne conduit pas à la délivrance et à la puissance souhaitées. L'échec est finalement admis à contrecœur : « Et toi aussi [Caesonia], tu étais coupable. Mais tuer n'est pas la solution » [1 : 148], et : « Je n'ai pas pris la voie qu'il fallait, je n'aboutis à rien. Ma liberté n'est pas la bonne. » [1 : 149]

Le moi est incapable de s'accommoder à l'existence humaine dont les demandes de pondération et les barrières à l'absolu sont ressenties comme humiliantes, frustrantes ou culpabilisantes. Caligula résiste à la reconnaissance de (à la conciliation avec) ses défaillances et ses possibles. Il s'en défend tantôt en les projetant sur autrui, tantôt en minimisant leur importance, et donne libre cours à ses visées narcissiques guidées par une solution hallucinatoire.

Devant un projet de vie bâti sur les possibles (étouffés en lui-même), Caligula ne pourrait donc réagir que par un refus imprégné d'un mépris hautain : « Tu [Cherea] es un homme sain, toi. Tu ne désires rien d'extraordinaire ! (*Éclatant de rire.*) Tu veux vivre et être heureux. Seulement cela ! » [1 : 112] Évidemment, ce narcissique excessif n'adopterait pas une attitude différente, s'il entendait les propos de Freud sur l'art de vivre : « (...) l'esprit de décision qui permet de choisir quand il convient de dominer les passions et de s'incliner devant la réalité, ou bien quand il convient de prendre le parti des passions et de se dresser contre le monde extérieur, cet esprit de décision est tout l'art de vivre. » [4 : 119]

Déversant dans l'image d'autrui extérieur l'inacceptable « seulement humain », Caligula maintient son identité, tolérable bien qu'illusoire, d'être tout-puissant dans la négativité. Même lorsqu'il pressent que l'heure de sa consommation approche, il écarte le mauvais pressentiment en recourant de nouveau à son havre mégalomane, qui le rendrait intouchable : « Mais qui oserait me condamner dans ce monde sans juge, ou personne n'est innocent ! » [1 : 149]

La « consommation » sur la scène publique, prévue par le complot des patriciens persécutés, est soutenue aussi par Cherea, aux yeux duquel la disparition de Caligula s'avère une nécessité. Cette solution extrême aurait l'approbation même d'un meurtrier, tel « La Mère » de *Le Malentendu*, dont le discours généralise ce destin, en le vouant à tous les criminels : « C'est la punition, Martha, et je suppose qu'il est une heure où

tous les meurtriers sont comme moi, vidés par l'intérieur, stériles, sans avenir possible. C'est pour cela qu'on les supprime, ils ne sont bons à rien. » [2 : 227] Cette suppression venue de l'extérieur concorde avec (reflète) la mort intérieure.

Sur la scène privée, la haine, dominante, désunit ; se parlant à lui-même devant le miroir, Caligula dévoile une dissension vive, responsable du moins en partie de son mal (expulsé et mis vainement en acte) : « J'ai tendu mes mains (*criant*), je tends mes mains et c'est toi que je rencontre, toujours toi en face de moi, et je suis pour toi plein de haine. » [1 : 149]

Le moi semble assailli de tous côtés, par tous les états jusqu'alors tournés en dérision, maltraités féroce-ment, puisque vulnérables, seulement humains, donc insuffisants par rapport à son aspiration à quelque chose d'extraordinaire. Ces états (qu'il s'agisse de l'amour, de la culpabilité, ou de la peur, du mensonge ou de la contradiction), projetés sur autrui de l'extérieur (auquel Caligula s'identifie ainsi indirectement), puni justement pour les incarner (en se punissant lui-même), exploseront finalement. Le masque d'inaffabilité craque et le personnage, confronté à l'imminence de sa mort, est contraint à admettre l'inadmissible (la ressemblance avec tout le monde) : « Des bruits d'armes ! C'est l'innocence qui prépare son triomphe. (...) J'ai peur. Quel dégoût, après avoir méprisé les autres, de se sentir *la même* lâcheté dans l'âme. » [1 : 149, n.s.]

Après la « splendeur » de ce terrible narcissique, rivé à son perfectionnisme dans le mal, lui prescrivant ce qu'il doit sentir (penser, faire), vient, naturellement, la misère. Plus exactement peut-être, celle-ci revient, si l'on pense que c'est l'offense initiale de ses espoirs (attentes) du côté de l'impossible qui acharne Caligula, le fait rejeter ses expériences d'impuissance et répondre à l'offenseur (au dieu cruel) en empruntant les moyens excessivement oppressifs de ce dernier. En outre, l'accent qu'il met sur cet impossible, recherché et valorisé avec fanatisme, de manière compulsive, nous autorise à le considérer encore une fois comme un refuge (une sorte de bouée) : « Si j'avais eu la lune, si l'amour suffisait, tout serait changé. Mais où étancher cette soif ? (...) (*S'agenouillant et pleurant.*) Rien dans ce monde, ni dans l'autre, qui soit à ma mesure. Je sais pourtant, et tu le sais aussi (*il tend les mains vers le miroir en pleurant*), qu'il suffirait que l'impossible soit. L'impossible ! Je l'ai cherché aux limites du monde, aux confins de moi-même. » [1 : 149]

Se cramponner à des visées d'un narcissisme tellement extravagant, ce serait se soustraire à un rôle insupportable de sa pièce écrite d'avance, jouée dans l'espace public. Si l'on admet que le moi est le lieu où coexiste l'interdit et le pouvoir interdictif, la culpabilité et la révolte contre l'autorité identitaire (e),

il résulte que, tout en s'identifiant au rebelle tout-puissant, Caligula se prépare en cachette pour revenir à sa posture, latente, de condamné : « CALIGULA. L'erreur de tous ces hommes, c'est de ne pas croire assez au théâtre. Ils sauraient (...) qu'il est permis à tout homme de jouer les tragédies célestes et de devenir dieu. Il suffit de se durcir le cœur. SCIPION. Peut-être, en effet, Caius. Mais si cela est vrai, je crois qu'alors *tu as fait le nécessaire* pour qu'un jour, autour de toi, des légions de dieux humains se lèvent, implacables à leur tour, et noient dans le sang ta divinité d'un moment. (...) CALIGULA (...). Tu ne crois pas si bien dire, Scipion : j'ai fait le nécessaire. J'imagine difficilement le jour dont tu parles. Mais *j'en rêve quelquefois*. » [1 : 97, n.s.]

Une partie du moi tiendrait à refaire le cycle insoumission à l'égard de l'interdit – culpabilité – condamnation, regressant ainsi à une position masochiste, tandis qu'une autre, persuadée que tout lui est toléré, qu'on n'a pas le courage de riposter au déchaînement de ses impulsions meurtrières, s'obstine dans sa voie criminelle. Cette obstination – moyen efficace de rejoindre la position de victime – ne sera pas neutralisée par les avertissements venus non seulement de l'extérieur, mais aussi d'un coin défensif de lui-même, trop faible pour s'imposer. La tentation de l'absolu mêlée à la haine et à la pure négativité, son alliée, s'avèrent plus fortes, n'autorisant pas le moi à sacrifier la logique pour la sécurité : « Il y a de moins en moins de monde autour de moi, c'est curieux. (...) Trop de morts, trop de morts (...). Même si l'on m'apportait la lune, je ne pourrais pas revenir en arrière. Même si les morts frémissaient à nouveau sous la caresse du soleil, les meurtres ne rentreraient pas sous terre pour autant. (*Avec un accent furieux.*) La logique, Caligula, il faut poursuivre la logique. Le pouvoir jusqu'au bout, l'abandon jusqu'au bout. Non, on ne revient pas en arrière et il faut aller jusqu'à la consommation ! » [1 : 105-106, n.s.]

Cette discussion intime prouve elle aussi que pour le personnage la satisfaction de l'inflexible idéal l'emporte sur la satisfaction du besoin d'autodéfense. Si rebelle à l'« ennuyeux » ordre (réel) humain, Caligula se laisse submerger par le plaisir de la destruction en actualisant des fantasmes que la plupart des hommes (voir la remarque de Cherea) s'abstiennent d'actualiser. Prisonnier du jeu de désinvestissement de la pulsion de vie (pulsion liante) (f) et de surinvestissement de la pulsion de mort (pulsion de déliaison), le moi a complètement inversé le contenu des objets de la tolérance (du permissible) et de l'intolérance (de l'inadmissible) : il censure les formes constructives de manifestation de la vie humaine, tout en se pliant au projet de pureté dans le mal, qu'il justifie (légitime) d'ailleurs *après coup* par son besoin de quelque chose d'extraordinaire.

Si Cherea, prototype de l'ordre humain, n'adhère pas à l'absurde poussé « dans toutes ses conséquences » et se plie aux contraintes de l'interdit, respectivement de l'impossible, au nom de son désir de vivre et d'être heureux, Caligula se fait un devoir de l'opposition véhémente aux valeurs des humains et de l'obéissance à son « idée supérieure » qui le mue en défenseur du bonheur « stérile et magnifique » des meurtriers.

Mais, comme il sied à cet esprit incohérent, le moment où tous ceux qui s'indignent de ses actes nuisibles à la vie le condamnent à mort, ce moment donc ne le trouve ni indifférent ni disposé à payer pour les outrages à l'amour et à la pondération. La défaite inévitable fissure son masque d'omnipotence – une « omnipotence tapageuse et orgueilleuse », selon l'expression de Eugen Papadima [10 : 31] – et libère les côtés vulnérables, réprouvés, de ce narcissique sans limites. Ses derniers soubresauts jettent un défi toujours mal placé puisque le refus de s'incliner devant ce qui ne peut être vaincu (en l'occurrence, la mort) s'avère encore une fois vain : « dans un dernier hoquet, Caligula riant et râlant, hurle : Je suis encore vivant ! » [1 : 150]

NOTES

- (a) Il convient d'opérer une distinction entre l'autre *extérieur*, objectif, et l'autre *intérieur* à la psyché (en tant qu'objet introjeté) auquel le moi s'identifie, devenant par là ce que Sartre nomme « l'être-autre » : à ce propos, voir le commentaire de Julia Kristeva dans [8 : 30]. Enfin, on pourrait attribuer à « l'autre » un sens plus large : « L'autre, c'est mon (propre) inconscient », selon un sous-titre de l'ouvrage de J. Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes* (Fayard, Paris, p. 271), ou le double qu'on cache, dont on ne veut pas entendre.
- (b) Joyce McDougall considère que l'Interdit, par définition possible, relève des projets libidinaux du Je, tandis que l'Impossible tient à ses visées narcissiques : voir *Théâtres du Je*, Gallimard, Paris, 1982, p. 11.

- (c) Dans son analyse des deux instances idéales de la personne, résultat du dédoublement, le moi idéal et l'idéal du moi, André Green [6 : p.259] précise que le passage du premier au second (responsable du changement de l'idéal de la satisfaction en satisfaction de l'Idéal) est dû à un processus de sur-sublimation. L'auteur insiste aussi sur le caractère normatif de l'idéal et sur sa tyrannie : il peut «devenir le tyran le plus impitoyable envers qui l'on demeure perpétuellement en dette » [6 : p. 291] ; la tyrannie de l'idéal, comme « mesure impitoyable » ou « démesure » [6 : p. 291], « ne se limite (...) pas à l'idéalisation du Moi, elle force l'objet à renoncer à son identité pour le rendre conforme au souverain bien qu'on a choisi à sa place. » [6 : p. 292].
- (d) Pour une discussion des stratégies défensives du moi, voir, par exemple, l'ouvrage de J.McDougall, cité ci-dessus (b), en particulier pp. 173-175.
- (e) Sur cette coprésence de l'interdit et de l'identification avec le pouvoir interdictif, à propos de l'Œdipe, voir J. Kristeva [8 : 26].
- (f) Pour Freud, la pulsion de vie en tant que libido est une pulsion liante, une pulsion de liaison, tandis que la pulsion de mort est une pulsion de déliaison : voir J.Kristeva [8 : 74], qui cite aussi l'ouvrage d'André Green *La Déliaison. Psychanalyse, anthropologie et littérature* (Les Belles-Lettres, Paris, 1992).

RÉFÉRENCES

1. CAMUS, A., *Caligula*, in *Caligula suivi de Le malentendu*, Gallimard, Paris, 1958.
2. CAMUS, A., *Le malentendu*, in *Caligula suivi de Le malentendu*.
3. CANTO-SPERBER, M., « Jusqu'où la tolérance peut-elle aller ? », in *Diogène*, no. 176.
4. FREUD, S., *Psychanalyse et médecine*, dans *Ma vie et la psychanalyse suivi de Psychanalyse et médecine*, trad. de l'allemand par Marie Bonaparte, NRF, Gallimard, 1968.
5. GAY-CROSIER, R., « Les masques de l'impossible », *Europe*, no 846, octobre 1999.
6. GREEN, A., *La folie privée. Psychanalyse des cas-limites*, Gallimard, Paris, 1990.
7. HERSCH, J., « Tolérance entre liberté et vérité », *Diogène*, no. 176, octobre-décembre 1996.
8. KRISTEVA, J., *Pouvoirs et limites de la psychanalyse. I. Sens et non-sens de la révolte (Discours direct)*, Fayard, Paris, 1996.
9. KUÇURADI, I., « La tolérance et ses limites », in *Diogène*, no. 176.
10. PAPADIMA, E., *Psihanaliză și psihoterapie psihanalică* (Psychanalyse et psychothérapie psychanalytique), Jurnalul literar, București, 2002.
11. RICOEUR, P., « L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable », *Diogène*, no. 176.
12. SARRAUTE, N., *Tu ne t'aimes pas*, Gallimard, Paris, 1989.