

# La critique du contractualisme moral chez Bernard Williams : étude appliquée à la perversion narcissique

Julien Rajaoson

▶ **To cite this version:**

Julien Rajaoson. La critique du contractualisme moral chez Bernard Williams : étude appliquée à la perversion narcissique. 2008. halshs-01090334

**HAL Id: halshs-01090334**
**https://shs.hal.science/halshs-01090334**

Submitted on 17 Dec 2014

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*Les Pas Sages et Sans Destin présentent :*

# LA CRITIQUE DU CONTRACTUALISME MORAL CHEZ BERNARD WILLIAMS :

## *ÉTUDE APPLIQUÉE À LA PERVERSION NARCISSIQUE.*



PAR JULIEN RAJAOSON.

*Tous droits réservés.*

*
**

Cet article s'origine dans l'œuvre de Bernard Williams, c'est pourquoi il nous parait opportun de préciser à notre lectorat qu'à l'instar de notre auteur, nous ne souhaitons pas ici que l'éthique soit réduite à une éthique publique. Une telle éthique se désirerait universelle et ne nécessiterait pas une connaissance singulière du lieu où s'exprime la personne entendue comme agent moral. Durant l'exercice public de cette éthique, la perte de l'individualité est synonyme de perte de plausibilité de l'agent moral ; il devrait avoir des goûts impartiaux et des traits de caractères de nature impersonnelle. Le point de vue impartial est celui d'un Moi sans qualités et sans consistance *a fortiori* dans le cadre de l'amitié et de l'amour. Or, il est nécessaire ici de pouvoir situer le discours, car celui-ci résulte d'un fond qui le structure, le constitue ou qui le précède.

Certaines philosophies politiques et morales affirment que ce fond est une perspective, intrinsèque à chaque agent moral, qui s'élabore au gré de ses expériences. Celles-ci constituent cette part enfouie, à partir duquel le discours s'origine, puis va venir s'y articuler, et en est même la cause profonde. À cet égard, pouvons-nous affirmer que toutes les valeurs morales ont la même structure ?

Les jugements relatifs à l'amour et/ou à l'amitié, se situent d'une part par-delà le bien et le mal et, d'autre part sont implicitement évaluatifs. Ces jugements renvoient au concept de projet de vie chez Bernard Williams. Ce concept prescrit d'effectuer des choix personnels quant au projet de vie qui sera le nôtre, tout en sachant que ces choix se doivent de coïncider avec l'épaisseur de l'existence. Si un tel projet de vie – fondé exclusivement sur l'amour et/ou sur les passions – correspond d'une manière ou d'une autre avec l'accomplissement de ma personne tout en excluant de fait des considérations morales plus larges qui s'appuient sur un fondement normatif (le bien ou le mal), qui vient équilibrer à la fois nos propres propensions à l'exubérance, nos sentiments de toute puissance ainsi que nos désirs les plus ardents[1]. Bien que cela reste implicite, ce concept de projet de vie, énoncé par Bernard Williams, semble uniquement valable pour des figures exceptionnelles et parfaitement imbues d'elles-mêmes,

[1] Naïma Riahi, Michel Foucault : Subjectivité, Pouvoir et Ethique, Paris, éd. L'harmattan, 2011, p. 316 : « (…) les Modernes, devant la découverte de la finitude, ont remédié à cela en inventant la possibilité de l'expérience limite que nous ne pouvons réaliser et exercer que dans des activités artistiques. C'est œil qui seul peut voir cette fois-ci et non plus la lumière de la raison qui nous fait voir les choses. »

qui éprouvent leur existence à travers l'expérience de la transgression des limites de leur propre finitude[2] : des artistes, des écrivains ou des poètes incarnant l'idée nietzschéenne d'une volonté de puissance assumée comme telle, susceptible de consumer le corps lui-même[3], en vue de libérer un potentiel créateur qui sommeillait. Est-ce un hasard si de telles personnes – dont le narcissisme s'avère être leur propre opium – se sentant le besoin de franchir les barrières autorisées par les conventions sociales ou leur Sur-moi, souhaitent s'extirper de l'ordinaire afin de pouvoir expérimenter par eux-mêmes cet état qui les fascine tant ? Cette chose immatérielle qu'ils investissent de leurs espoirs, et à laquelle ils souhaitent donner vie en vue de bouleverser non seulement leur quotidien, mais aussi les matériaux psychiques qui se sont tissés en leur *for* intérieur. En somme, ce déséquilibre qui requiert un dessaisissement ou une sublimation de soi peut mener l'individu à certaines extrémités, notamment à travers diverses expériences telles que l'enfermement, le sexe libertin, la drogue ou la folie[4] qui préfigurent : autodestruction et/ou dépravation. Mais qu'en est-il des personnes plus ordinaires, et des petites gens ?

Sur le plan moral, le relativisme donne l'impression que toutes les options morales sont ouvertes, alors que la palette de choix de vie est très restreinte pour les gens ordinaires. Ces options n'existent effectivement qu'au sein d'un contexte, elles sont enracinées au cœur d'un vécu singulier ou inscrites dans le monde. Elles ne doivent pas être déduites à partir d'un type idéal de personnes dont les matériaux psychiques, le vécu, la mémoire ou l'histoire personnelle sont extraordinaires, à l'instar du surhomme chez Nietzsche. En somme, nous ne pouvons nous extraire véritablement de l'environnement social qui est le nôtre, et s'exprimer en tant que Moi désengagé. Autrement dit, sur le plan moral, un énoncé ne doit être exprimé qu'à la première personne. Dans cette optique, la neutralité est inappropriée.

À travers les chapitres « Personne, caractère et morale » et « La fortune morale » – extraits de la troisième partie de *La Fortune morale* de Bernard Williams – il apparaît évident que l'auteur déconstruit la notion contemporaine de morale héritée de Kant au nom d'une conception de la personnalité individuelle prise dans sa singularité, qui rompt avec les conceptions classiques de l'identité personnelle. Bernard Williams récuse l'idée d'une

---

[2] ibid : « Ce que l'œil découvre et voit c'est l'être de la limite. L'expérience de la transgression met au jour ce rapport de la finitude à l'être. »
[3] Naïma Riahi, op. cit, p. 317 : « L'expérience limite chez Blanchot, Bataille et Nietzsche a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même ou de le porter à son anéantissement ou à sa dissolution. »
[4] Lawrence Olivier, « Michel Foucault, éthique et politique », in Politique et Sociétés n°29, 1996, p.59 : « L'expérience limite signifie ici faire des expériences, sortir de son identité. »

autonomie morale chez Kant qui, selon lui, gomme les aspérités de l'expérience et édulcore la réalité sociale, aux dépens d'une forme d'authenticité définie comme identité profonde du caractère individuel. Si la perspective kantienne – que réinvestit sous certains aspects l'utilitarisme – se caractérise par sa rationalité et son objectivité, celle de Williams correspond à un tournant plus subjectiviste et existentiel d'une pensée morale de type téléologique. Or, ce tournant s'est effectué à partir d'une critique de l'impartialité comme constitutive de la moralité.

Cette impartialité se retrouve aussi bien dans les théories contractualistes, en particulier chez Rawls et Habermas, et que dans les doctrines utilitaristes, chez Mill et Hare. C'est pourquoi Williams va non seulement s'attacher à déconstruire leur lien, mais va aussi s'opposer à la systématisation théorique en éthique, en inscrivant tour à tour son propos dans une perspective néo-nietzschéenne, ou postmoderne, ou dans une optique aristotélicienne de l'éthique de la vertu. Les théories éthiques modernes ont produit des dichotomies résultant de représentations erronées de la personnalité humaine, de la vie réelle et de l'existence, qui semblaient révéler un conflit interne à la raison pratique. Ainsi, la vie empirique et la moralité, en constituant deux domaines parfaitement hétérogènes, assuraient par là-même l'indépendance de la moralité à l'égard de la contingence. Ils la mettaient à l'abri des vicissitudes de la fortune qui conditionnent en partie notre vie et la sphère de la moralité elle-même dans laquelle s'inscrivent nos actions tout en évitant l'écueil du relativisme. Qui peut se targuer de n'avoir jamais éprouvé ce profond malaise à plus forte raison lorsque nous faisons face à l'abîme existant entre ce que nous proclamons haut et fort en matière de moralité, et ce que nous faisons à l'insu de tous ?

À partir d'une étude plus fine de la personnalité individuelle et du vécu, Williams met en évidence que ce sont les projets de vie, constituant notre caractère, qui confèrent un sens à notre existence, et qui creusent la différence individuelle. C'est sur l'intégrité que se fondent les projets fondamentaux auxquels l'individu s'identifie. Chaque projet de vie doit avoir un sens pour nous, et être susceptible de renseigner autrui sur les affres que peuvent susciter l'expérience de la vie réelle et de l'instabilité de l'existence (voire de la personnalité humaine). Auquel cas, ces projets seraient inauthentiques et vains. Que cela signifie-t-il ? Le fait que l'existence immanente puisse nous apparaître comme étant à maints égards instable peut nous décontenancer au point de faire vaciller le socle sur lequel nous choisissons de faire reposer nos valeurs les plus intimes. À ce titre, il est impossible de rationnaliser ou de

systématiser la vie réelle, car ses ambivalences ont un impact sur le vécu ainsi que sur la manière d'être. Un projet de vie se pratique à l'épreuve d'une contingence absolue, et ne laisse jamais indemne. Il nous force à nous servir de notre propre entendement, et partant, nous entraine à une marche forcée vers l'âge adulte sans aucune forme de transcendance susceptible d'orienter cette fuite en avant. Toutefois, malgré leurs natures fugaces, ces expériences personnelles doivent pouvoir être transmises, partagées ou léguées à une tierce personne afin qu'elle évite à son tour les embuches relatives au projet de vie auquel il se destine. Bernard Williams est un fervent adversaire des morales stoïciennes qui affirment que nous nous devons de rester intacts, et parfaitement imperméables, face au cours des évènements devant lesquels nous sommes souvent contraints de nous incliner tels que les deuils, les traumatismes ou les accidents quels que soient leurs natures. En effet, pour les stoïciens, la moralité du sujet dépend intrinsèquement du jugement réfléchi qu'il porte sur les choses, sur les personnes et sur le monde. Pour Williams, ces contingences – devant lesquelles nous ne pouvons rester ni de marbre, ni stoïques – façonnent notre vécu, que nous le voulions ou non. Ces évènements sèment la discorde ou nous apportent pour ainsi dire notre lot de félicité. Or, qu'elles soient heureuses ou non, ces contingences laissent derrière elles des failles ou des traumatismes que nous nous devons de surmonter pour notre propre intégrité morale.

Pour Bernard Williams, l'idée même d'intégrité est une vertu que la philosophie morale contemporaine continue à tort d'ignorer, tout comme la prégnance des faits psychologiques et existentiels susceptibles de déterminer la teneur de cette intégrité, et qui ont pour effet d'animer l'agent moral. La gageure éthique qu'affronte Williams consiste donc à interroger aussi bien le potentiel normatif du souci de soi, de la perfectibilité de l'agent moral et/ou d'une éthique sans point de vue, où la vie réelle se trouve bel et bien incluse. En somme, d'après Bernard Williams, les énoncés moraux reposent tous, sans exception, sur le sol meuble d'une contingence radicale, d'une appréciation subjective des choses et sur une perception discontinue de l'existence.

Nous nous attacherons tout d'abord à la critique de l'impartialité morale, en vue d'en souligner ses limites. Ensuite, nous étudierons la conception du Moi réel que propose Williams qui nous conduira à la suppression de la dichotomie entre morale et fortune.

L'impartialité morale fait l'objet d'une des critiques les plus violentes qu'adresse Williams aux théories éthiques modernes – qu'il se représente comme étant dominées par les morales déontologiques kantiennes – en tant qu'elles font abstraction de l'identité réelle des personnes, au profit d'une conception abstraite du sujet moral. Autrement dit, l'impartialité morale se fonde sur l'idée d'un Moi désengagé, soit une idée creuse totalement déconnectée du réel. Cette dernière consiste à ne pas se préoccuper des personnes prises en particulier, afin de déterminer des règles et les normes d'une moralité susceptibles de s'appliquer à tous. Elle est liée à d'autres concepts tels que la justice, l'égalité, l'absence de favoritisme, l'équité, et l'universalité, d'après l'analyse qu'en fait André Duhamel dans *Une éthique sans point de vue moral : la pensée éthique de Bernard Williams*. Cette conception, pour le moins désincarnée du Moi, envisage la vie personnelle comme étant régie par l'intérêt, par des inclinations internes et externes. La vie personnelle se trouve alors de fait hors de toutes sphères relatives à la moralité tandis que la moralité elle-même résulte de l'application rationnelle d'un principe d'impartialité, abstraction faite de toute particularité individuelle. Du fait de leur nécessaire singularité, la sphère de la moralité ne prend pas plus en compte l'incidence des relations interpersonnelle, que l'on pourrait pourtant qualifier d'intersubjectives. Bernard Williams s'attaque donc au contractualisme de Rawls à travers l'identification hypothétique à chaque personne concernée par un processus de délibération publique. Toutefois, précisons que Rawls a maintes fois précisé que l'impartialité n'est en aucun cas synonyme d'impersonnalité. En bref, d'après la lecture de Bernard Williams, chaque individu serait – sous l'angle de la moralité kantienne – interchangeable, et les principes de la moralité auxquels l'agent s'assujettit seraient parfaitement identiques, du fait de leur nature universel, indépendamment des contingences de l'existence.

Pour Bernard Williams, l'utilitarisme n'est pas non plus exempt de tout reproche, car il fait également abstraction – quoique de façon différente du kantisme – du caractère distinct des personnes notamment dans le système qui maximise l'utilité globale, comme dans celui qui maximise l'utilité moyenne, « *il y a une agrégation de satisfactions qui ignore totalement l'individualité de ceux qui éprouvent ces satisfactions* », p. 230. Que cela relève de la sphère morale ou de la sphère pratique, l'utilitarisme fait abstraction de l'individu, car « *il importe peu que ce soit telle ou telle personne qui provoque un état de choses donné* », p. 231, ce qui amène Williams à affirmer que l'utilitarisme se montre même parfois plus abstrait que le

kantisme. Chacun de ces deux systèmes moraux se trouvent en butte sur la question du regret, de la culpabilité ou des remords au sens large. Face à ces états d'âme que Spinoza qualifie de passions tristes, rien ne sert de chercher à s'en immuniser. D'un côté, une morale déontologique, pour laquelle seule compte l'intention morale, signifie qu'un agent ayant rationnellement délibéré avant d'agir ne peut pas regretter rétroactivement sa décision. De l'autre côté, pour une morale conséquentialiste, l'importance attachée aux conséquences des actes ne pousse guère à s'interroger sur la moralité des motifs. Aucunes de ces deux voies ne rendent véritablement compte de la complexité psychologique et individuelle des regrets, qu'ils soient ceux de l'agent ou du témoin de l'acte moral.

Cependant, afin de mettre en lumière le rôle heuristique de la partialité dans les relations interpersonnelles, Williams recourt à deux exemples qui sont liés l'un à l'autre à savoir l'amitié et l'amour, qui renvoient à des situations dans lesquelles les critères d'impartialité se révèlent absurdes. Mais Williams écrit comme si ces sentiments et ces liens n'étaient pas partiaux en eux-mêmes. L'amour comme l'amitié ne sont ni réellement à promouvoir ni à honorer, si bien que l'on pourrait penser que ce ne sont pas du tout des valeurs, mais qu'ils se situent en quelque sorte « par-delà le bien et le mal ». Toutefois, ce qui est reproché à la conception moderne de la moralité c'est qu'elle détruit la personnalité. Williams se donne ici pour tâche de soutenir cela en recourant à des analyses précises de la personnalité humaine, qui la complexifient, et permettent de penser les gradations internes ou externes qui lui sont propres.

Au sujet moral kantien, Williams oppose l'intégrité de la personne. L'intégrité repose sur l'enchevêtrement de désirs avoués ou non, sur le caractère et les intérêts qui forment à l'unisson la personnalité individuelle, en ce qu'elle a de plus fidèle à l'intuition que nous nous en faisons. L'individu ne peut trouver de sens à sa vie qu'à travers l'élaboration d'un projet de vie dans lequel il peut se reconnaitre, quoique l'homme soit généralement « *une nébuleuse de projets, liés à ses conditions de vie* », p. 243. Autrement dit, la vie prise dans son assertion singulière, c'est-à-dire la vie propre à chaque individu, en fonction des desseins personnels que chacun se donne l'espoir d'atteindre. Ce n'est pas le respect des principes moraux rationnels universaux, une conduite vertueuse au sens kantien, qui s'attacherait le moins possible aux motifs de la sensibilité, mais à la bonne volonté, qui serait susceptible de donner du sens à l'existence, même si elle est juste en tant que ces principes sont universaux. En clair, la pensée éthique doit intégrer une dimension existentielle,

prescrire, et par conséquent, rompre la dichotomie entre la vie empirique et la moralité universelle et impartiale, pour envisager ce qu'est la vie morale d'un agent, et comment un projet de vie peut s'associer à un souci moral, par exemple dans le cas des personnes dont le projet de vie est essentiellement altruiste.

Ainsi, Williams discute les thèses de Derek Parfit, entre autres exposées dans *Reasons and Persons*, concernant la personnalité, et s'attache en particulier au problème de la gradation, ou des réalités graduelles comme l'identité, la promesse, et le souci qu'un individu se fait quant à son avenir propre, qui constituent autant de « puzzling cases » (comme dans la question que pose Williams : « *Pourquoi mettre des obstacles à mes futurs projets au nom de mes valeurs d'aujourd'hui plutôt que de brider mes projets d'aujourd'hui au nom de mes valeurs de demain ?* », p. 239). Il en retient aussi la différence entre la conception simple, qui ne prend pas en compte les phénomènes ou les expériences susceptibles de degrés, et la conception complexe de la personnalité entrain de se faire.

L'agent moral a une épaisseur irréductible. Le paradoxe que Williams cherche à démontrer à travers l'exemple de l'artiste – en l'occurrence Gauguin – se situe dans le conflit susceptible d'émerger dès lors que deux perspectives distinctes cohabitent en son *for* intérieur. D'une part, l'altruisme, largement fondé par les interdits et le Sur-moi, et d'autre part, le souci de soi, qui se traduit bien par une attitude égoïste à l'égard d'autrui. En ce sens, jusqu'où les devoirs moraux, que je peux avoir à l'égard d'autrui, pourraient-ils me conduire à renoncer à mon propre projet de vie ? Les devoirs que j'aurais envers autrui, dans une perspective kantienne et utilitariste, ne me conduiraient-ils pas à renoncer à mon projet de vie, qui, pourtant, possède une valeur intrinsèque en lui-même puisqu'il donne un sens à mon existence, quoiqu'il puisse échouer ?

Or, ici réside une ultime difficulté que les théories morales objectivistes et rationalistes modernes ont négligé : celles du hasard et de fortune.

Williams propose une revalorisation de la fortune comme étant porteuse de valeur morale. Les événements extérieurs contribuent à la formation et au perfectionnement de l'agent moral, ils fondent la perspective à partir de laquelle viendront s'articuler ces jugements moraux, tout comme les événements intrinsèques relatifs au caractère de l'individu et aux projets de vie qui en découlent. C'est pourquoi Williams propose une distinction entre hasards intrinsèques et extrinsèques. Par exemple, pour Gauguin, le hasard intrinsèque se

résume à savoir « *s'il est bien un peintre authentiquement doué qui peut réussir à produire une peinture d'une qualité authentique* », p. 261. Cette conception du hasard comme ayant une valeur morale abolit la séparation kantienne entre l'idée de motif inconditionné constitutive de l'impératif catégorique, et celle de motif conditionné appartenant à la vie empirique, ou au monde des phénomènes. Elle s'attaque au fait que la morale kantienne soit hors des atteintes du hasard, comme le montre la lecture de l'histoire de la philosophie faite par Williams : dans la philosophie antique, c'était la vie entière du sage – celui-ci n'étant pas un homme ordinaire – qui était mise à l'abri de la fortune (en particulier dans le stoïcisme). Cette conception a ensuite été majoritairement rejetée, mais s'est trouvée relayée du côté de la valeur morale.

Cependant, la vie individuelle s'enracine au cœur de la vie morale. De fait, l'être humain, en tant qu'agent, possède une histoire propre à son caractère et à sa personnalité, qui ensemble forment un « *entrelacs dans lequel tout ce qui est le produit de la volonté, lié et pour partie fait d'éléments qui ne le sont pas…* », p. 266, et pour qui les actes peuvent être volontaires ou involontaires et, causer tous deux des conséquences morales, bref, produire du mal. C'est dire que Williams propose une analyse beaucoup plus proche d'une réalité non concrète, mais phénoménologique des sentiments moraux, des affects et de l'expérience commune. La moralité prend donc un caractère davantage prudentiel et non théorique : les expériences – et les leçons que l'individu tire des événements contingents de son existence – constituent pour lui une forme d'expérience des faits moraux, et possèdent donc une valeur propre.

Ainsi, Bernard Williams développe une représentation de la vie morale plus novatrice et plus subtile – que les morales de type déontologiques et conséquentialistes modernes semblent en mesure de proposer – en ce qu'il s'intéresse à la moralité éventuelle d'une individualité s'exprimant avant tout à travers ses projets de vie. Il cherche à comprendre dans quelle mesure l'individualité pourrait être source de normativité et comment la vie intime du sujet s'inscrit au sein de la sphère morale, *a fortiori* lorsque l'une et l'autre se retrouvent superposées. Ce lieu où le Moi s'élabore est perpétuellement en proie à la déliaison. Cependant si cette morale est tout à la fois subjectiviste et/ou perspectiviste, on pourrait se demander si elle n'est pas aussi subjective, ou si elle ne présuppose pas des intuitions, ou ne se fonde guère que sur des opinions triviales et valides, car partagées par le plus grand nombre. Mais, à ce problème de la relativité de la vie morale aux individus,

Williams a déjà une réponse, qui consiste à mettre en évidence le fait que la moralité doit toujours être comprise relativement à un contexte. Elle se trouve donc en partie conditionnée par la culture, la société, l'époque ou l'environnement de l'individu. Ceci nous permet d'appréhender au mieux la façon dont la morale peut s'individualiser dans de très singulières actions, tout en sachant que l'expérience personnelle, les faits psychologiques et la vie réelle possèdent respectivement une valeur morale intrinsèque. C'est la raison pour laquelle, chez Williams, les énoncés moraux peuvent avoir une signification intime pour ceux qui les entendent. La teneur de ces énoncés, qui renvoie à une histoire donnée, peut conférer un sens à la nôtre. À ce titre, Williams évite à sa manière l'écueil du relativisme. Néanmoins, d'autres éléments sont susceptibles d'émerger du tréfonds de notre propre intériorité avant de nuire objectivement à nos projets de vie à savoir : l'anxiété, le stress, les phobies ainsi que les peurs au sens large. Bien qu'elles soient contingentes et issues de notre propre histoire personnelle, ces états d'âmes pèsent de tout leur poids sur notre vie, déterminent nos représentations du monde et minent les rapports que nous sommes susceptibles d'entretenir avec autrui. Dès lors qu'elles ont une origine réelle ou localisable, les mécanismes inconscients, induits par certaines d'entre elles, peuvent être contournés. Le fait de s'affranchir de ces aléas psychiques inconscients nous permet d'accéder à une certaine maturité affective qui fonde l'expérience morale d'un individu. Cette dernière est constitutive de la liberté que nous sommes à même de cultiver pour nous-mêmes, et sur laquelle vont venir se greffer les impressions multiples que nous nous faisons de nos expériences individuelles. Ce substrat affectif, que nous façonnons au gré de nos expériences, et malgré la fortune, s'apparente à un sol ferme sur lequel l'essentiel de notre projet de vie reposera. En somme, cette maturité affective est la pierre de touche de notre vécu individuelle, l'écrin de notre bien-être, et probablement l'un des rares éléments sur lequel nous pouvons prétendre avoir une emprise. Or, paradoxalement, les craintes que nous avons énumérées ci-dessus viennent nourrir à leur façon cette maturité affective car elles dissipent peu à peu – durant l'étape de leur « dépassement » – le sentiment de symbiose qui nous relie aux parents, et qui enveloppait jusqu'alors notre vécu. Par conséquent, ce qui s'engendre spontanément est une forme d'assise psychologique et affective. Les déficiences antérieures – les carences affectives – sont formellement surmontées grâce aux mécanismes psychiques et conscients, générés à l'aune d'un tel processus. Celui-ci a pour effet d'ancrer notre personnalité sur des fondements plus solides, d'induire une autre disposition psychologique, et plus largement, de nous permettre d'appartenir effectivement au présent, conformément à ce que Nietzsche désigne par l'idée

d'*Amor fati* illustrée à travers une sentence largement popularisée : « *Ce qui ne tue pas nous rend plus fort*. »

Cette maturité affective donne à l'agent moral la faculté de se nourrir de la fortune ou des blessures morales susceptibles d'intervenir dans son existence, et le soutien nécessaire pour être en mesure d'y faire face, en vue d'une émancipation proprement dite. Toutefois, qu'en est-il lorsque ces mêmes contingences sont infligées par autrui ? Contrairement aux idées reçues, la perversion narcissique n'est pas un fait psychologique ou un fait de société marginal, ou confinée dans la sphère de l'intime comme nous le verrons. Par conséquent, gardons-nous de réifier cette névrose. En effet, nous choisissons ou non d'accorder de l'importance, notamment dans le cadre de relations publiques, sans avoir nécessaire de prédisposition à la perversité. Qui d'entre nous n'a jamais eu recours à la manipulation ou à des formes de harcèlements ? Et en quel sens la société libérale dans laquelle nous évoluons incite chacun d'entre nous à entretenir notre propre structure perverse ?

En effet, qu'en est-il des blessures morales provenant de relations pathologiques et/ou névrotiques entretenues avec autrui, notamment dans le cas du pervers narcissique lorsque celui semble avoir perdu le sens commun du réel à force de le déformer. Un pervers narcissique peine à masquer la représentation négative qu'il a vis-à-vis de lui-même. Inconsciemment, ce qu'il poursuit de façon névrotique est une situation de castration, une émasculation de nature symbolique qu'il ne supporte pas, mais qu'il recherche. On pourrait utiliser la métaphore suivante, ce dernier paraît vivre et observer le réel à partir d'un point de vue déviant qui lui est personnel ainsi que la visée qui l'anime. Concernant le pervers narcissique, le sol dont nous avons parlé précédemment – à savoir, la maturité affective – lui fait cruellement défaut. Il ne s'agit nullement d'un état d'inachèvement, qui conditionnerait la structure perverse mais d'un manque pur et simple de matériaux psychiques nécessaires à la constitution du Moi, et à l'expérimentation éventuelle d'un fait moral. En ce sens, que ce soit pour l'amour ou l'amitié, le pervers narcissique éprouve une haine viscérale, ainsi qu'un désir pathologique à jamais inassouvi pour ce type de liens intersubjectifs dont il a lui-même été privé durant sa petite enfance. Cette haine ressentie par le pervers prend source dans l'absence ou la privation de ce lien originaire concernant sa propre histoire. Son profond ressentiment à l'égard d'autrui et/ou du monde est symptomatique de ce manque, il en porte la trace bien qu'il n'en ait pas conscience. À cet égard, en quoi autrui est-il nécessaire à l'élaboration d'un procédé ou d'une situation pervers ? Un pervers narcissique prend soin de cerner au préalable

les faiblesses conscientes ou inconscientes de la personne qui fait l'objet de son intérêt, et qu'il souhaite voire ployer sous son emprise psychologique. Il s'accapare peu à peu les éléments qu'il sera susceptible de manipuler à des fins de pure jouissance, dont l'autre ne peut être que l'instrument. L'objectif est de démolir l'architecture psychologique constituée par sa proie, et d'en drainer l'énergie qui en provient : il se nourrit de la dépréciation de l'autre (par l'humiliation), en vue de rehausser l'image qu'il a de lui-même. Un procédé pervers tend à dévitaliser les ressorts intimes de l'agent moral à l'aune d'un engrenage qui se trouve pris dans les rets d'une telle démarche. Plus ses défenses psychologiques s'amenuiseront au gré du procédé pervers, plus l'agent moral se verra dépourvu face aux blessures morales infligées par le pervers narcissique, qui s'ingèrera de ce fait dans la vie intime de celui-ci, qui deviendra très vite l'objet de sa jouissance. Le problème posé par le procédé pervers est que la victime peut être amenée à devenir complice de sa propre destruction et faire ainsi preuve d'immoralité à l'égard d'elle-même. Elle contrevient ainsi à son projet de vie tout en étant mise en situation de témoin de cette déchéance. Dans une situation perverse ponctuelle, le pervers narcissique extériorise son mal être. Celui-ci est dû à l'absence de matériaux psychiques qui sont en lui insuffisamment élaborés afin de rehausser l'image correspondante à celle façonnée durant son enfance souvent par un des deux parents. En détruisant l'assise psychologique – de préférence en publique – sur lequel repose la personnalité de celui que le pervers met à l'épreuve, il se donne l'impression de s'immuniser contre l'image désastreuse qu'il a de lui-même, en humiliant autrui. Par exemple : un pervers narcissique orchestre une situation dans laquelle sa proie n'est en mesure de réagir immédiatement. Cette dernière est contrainte d'endurer l'humiliation jusqu'à ce que la situation donnée touche à son terme.

La société libérale a fait de la perversion narcissique la norme des relations intersubjectives ; subrepticement, elle active en notre *for* intérieur des mécanismes inconscients ou des propensions à la perversion. La société libérale ayant pour substrat l'idée de contractualisme moral, sa finalité se résume à la neutralisation des sources possibles de discorde dans l'espace public. A cet égard, l'Etat se doit de rester parfaitement neutre quant aux valeurs que les concitoyens véhiculent, en veillant scrupuleusement à ce que la liberté des uns n'empiète pas sur celle des autres. Le libéralisme politique de Rawls a porté cette exigence jusqu'à son comble. Cependant, ces sources de la discorde, bien loin d'avoir été éliminées, ont été déplacées. Notre violence intrinsèque que la loi, l'Etat, la police et, en quelque sorte, le Sur-moi s'efforcent de refreiner, n'est que sublimée et se distille

insidieusement dans notre quotidien. Nous avons tendance à déprécier l'atmosphère des grandes villes en affirmant que nous la jugeons pesante pour tout le monde. En somme, ces immenses agglomérations où nous tentons de réaliser nos projet de vie nous mettent en concurrence avec autrui. Il ne s'agit nullement de névrose collective, mais d'une multiplicité de micro-actions qui se combinent, dont la finalité est d'utiliser l'autre, en vue d'assouvir nos inextinguibles propensions à la jouissance. Ces extériorisations peuvent être sournoises, violentes et/ou non-verbales, et elles se manifestent au moment où l'occasion nous ait donnés de tomber le masque à savoir, celui d'une personne autoritaire, cultivée, timide, séductrice ou sympathique.

*
**