

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

21/02/2007

Qu'est-ce qu'être en relation ? La relation maternelle

Frédérique Bisiaux

Le titre de cet exposé : « Qu'est-ce qu'être en relation/ La relation maternelle » vise à rendre explicites les deux pôles qui animent mes recherches :

Ce dont il s'agit d'abord, c'est d'une interrogation générale sur le fait d' « être en relation » dont l'objectif sera d'analyser l'être de l' « être en relation ». Cette visée est à entendre au sens large, c'est-à-dire dans ses dimensions sociales et politiques.

-Du point de vue social : il s'agira par exemple d'éclaircir la nature du lien social : qu'est ce que faire société ? Ou encore, d'éclaircir ce que peuvent être des relations de travail réussies ? Où des relations entre forces sociales, telles que celles qui mettent en rapport syndicats et instances patronales ; associations et institutions...

- Du point de vue politique, il s'agira de définir des relations politiques au sens d'Aristote, c'est-à-dire qui ne se réduisent ni à des relations strictement économiques (d'intérêt, d'échange), ni à des relations despotiques (de pouvoir), ceci tant au niveau de la politique nationale qu'internationale.

Or, il s'agira d'aborder cette question générale de l'être relationnel à partir de l'analyse de la relation maternelle, la question étant : la relation mère-enfant peut elle nous enseigner quelque chose sur les relations humaines ? Et plus largement, peut-elle être éclairante pour penser d'autres domaines de la vie humaine telles que ceux de la pratique sociale ou politique ?

Je mesure bien le caractère paradoxal de ce questionnement, paradoxe qui réside :

1. Dans le caractère privé de la relation mère-enfant. Comment une relation valide dans la sphère privée pourrait-elle valoir dans la sphère publique ? Comment une relation qui se joue à un niveau microscopique pourrait elle valoir à un niveau macroscopique ?

2. Dans la dimension a priori spécifiquement féminine de la relation dont on peut se demander si elle n'est pas propre qu'à un genre (féminin) mais impropre à l'autre (masculin), soulignant de ce fait son défaut d'universalité. Comment, si la relation maternelle est particulière aux femmes et aux nourrissons, peut elle valoir et avoir valeur d'enseignement ailleurs, en particulier dans la sphère sociale et politique auxquelles d'autres catégories plus viriles devraient s'appliquer ?

La séance d'aujourd'hui ne pourra envisager qu'une partie du programme annoncé et aura pour fin d'envisager la nature de la relation maternelle, ceci à travers trois modèles qui traverseront à la fois la phénoménologie et la psychanalyse. Nous commencerons donc par envisager la relation de la mère au bébé en tant que relation du même au même (dans le cadre d'une phénoménologie de l'immanence); puis nous la définirons comme relation du même à l'autre (dans le cadre d'une phénoménologie de la transcendance) ; Nous envisagerons ensuite un troisième modèle, celui de la désubstantialisation totale de la relation ou « relation pure » (dans la théorie winnicottienne)

Premier modèle de la relation maternelle : Du même au même, l'auto affection de la chair ou la maternité dans le contexte d'une philosophie de l'immanence

L'analyse faite par Michel Henry de la relation de la mère à son enfant a plus largement pour vocation de penser ce qui lui apparaît comme un modèle de communauté authentique, modèle valable plus largement pour penser toute communauté humaine.

Or, son analyse fait fond sur une critique de la phénoménologie husserlienne et en particulier sur les apories inhérentes à la façon dont Husserl a posé le problème de l'intersubjectivité. Or, nous voudrions montrer que cette dénonciation des apories husserliennes débouche elle-même sur une situation aporétique.

Pourquoi peut on tenir pour aporétique le projet de Michel Henry ?

Examinons d'abord sa critique de Husserl : Pourquoi le traitement réservé par la phénoménologie classique à la question d'autrui apparaît-il à M. Henry comme une véritable impasse ?

Dans la cinquième des *Méditations Cartésiennes*, Husserl affirme l'intentionnalité en tant que fondement de notre accès au monde et à l'autre :

« Il faut, en tout cas, maintenir comme vérité absolue ceci : tout sens que peut avoir pour moi la « quiddité » et le « fait de l'existence réelle » d'un être, n'est et ne peut être tel que dans et par ma vie intentionnelle ».¹

L'autre « moi » ne nous est donc jamais donné, selon la formule du philosophe, « en original », de manière directe. C'est par une intentionnalité médiate que nous accédons à la personnalité morale de l'autre homme.

C'est donc un acte de la conscience qui constitue l'autre comme alter ego, une « espèce d'acte qui rend copréésent, d'une espèce d'aperception par analogie » ou « apprésentation ».²

C'est donc d'abord sur le mode de la transcendance et de l'ekstase que l'autre nous est donné.

Michel Henry objecte à Husserl les conséquences désastreuses de la théorie de l'intentionnalité étendue à l'expérience de l'autre : (1.) Celle-ci contribue à substituer à l'immanence ambitionnée par la phénoménologie la transcendance. L'immanence appliquée à la cogitatio signifie que celle-ci se phénoménalise en elle-même, sans sortir de soi, sans qu'aucun écart avec soi ne soit produit. Dans son immanence, la cogitatio échappe à la lumière de la conscience et ne peut être ni vue ni aperçue. Cette auto-donation originelle est un s'éprouver soi-même pathétique tel qu'en lui se constitue une ipsité originelle, le soi-même auquel tout soi renvoie en secret. Avec Husserl, la cogitatio n'existe plus que vue, aperçue, saisie par un regard et par effet, se perd. L'autre, en tant que donné dans l'ekstase de l'intentionnalité, est d'emblée perdu, tout comme l'est toute chance de communauté authentique.

Du coup, (2.) C'est à la perversion du concept de présence absolue que procède sans le savoir la phénoménologie classique. Dans la transcendance du voir, l'autre ne m'est jamais donné « en personne » mais seulement « visé ». Or le « tout entier présent à la vue » de la phénoménologie husserlienne est aussi un « tout entier absent » du point de vue de l'immanence. Lui échappe l'essentiel, tout vécu non aperçu dans une vue pure, ce pathétique de la vie sacrifié sur l'autel de l'idée claire.

Comment rompre avec cet oubli de la vie ? Comment penser une expérience d'autrui dans laquelle la perception objectivante ne jouerait aucun rôle ? Comment élaborer un être en commun vivant ?

C'est bien parce qu'aucun ego ne s'atteint jamais intentionnellement mais impressionnellement que Michel Henry entend repenser à nouveau l'intersubjectivité husserlienne, rompant avec la donation perceptive de l'autre et l'emprise des lois du monde sur notre accès à la subjectivité. La relation mère-enfant illustre exemplairement cette alternative impressionnelle qui seule rend possible un être en commun concret, effectif parce qu'affectif, être en commun fondé sur la vie. (Ce qui impose l'explicitation de la notion de vie)

La vie désigne d'abord chez Michel Henry l'invisible intériorité, l'immanence radicale sans distance à soi par opposition au paraître du dehors phénoménal : « la vie est une dimension d'immanence radicale. Pour autant que nous puissions penser cette immanence, elle signifie donc l'exclusion de toute extériorité, l'absence de cet horizon transcendantal de visibilité où toute chose est susceptible de devenir visible et qu'on appelle le monde. La vie est invisible ».³

Pourtant l'invisibilité de la vie désigne un invisible définitif, ce qui la distingue de l'inconscient freudien qui, parce qu'il peut en partie accéder à la conscience relève encore aux yeux du philosophe

¹ Husserl, *Méditations Cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Vrin, p.76

² Husserl, *Idem*, p.92

³ Michel Henry, *De la phénoménologie*, Art : « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », p. 48, PUF

du système de la conscience comme un de ses degrés : « La vie n'est ni consciente, ni subconsciente, ni inconsciente et elle n'est pas non plus susceptible de le devenir ». ⁴

La vie ne se connaît pas, elle s'éprouve, se sent et telle est son essence, la pure épreuve de soi, le fait de se sentir soi-même. La vie est donc auto-affection, affectivité sans extériorité.

Or l'auto-affection de la vie est aussi au fondement de la constitution d'une ipséité, en tant que telle, elle est subjectivité : « L'auto-affection est l'essence de l'ipséité si le soi est le fait de se sentir soi-même, l'identité de l'affectant et de l'affecté Le moi, un moi, ne se différencie pas d'un autre par certaines qualités naturelles, psychiques ou spirituelles, par le fait qu'il est plus sensible ou plus intelligent, qu'il est né à tel endroit ou à telle époque, et le *principium individuationis* ne doit rien aux catégories de l'extériorité. Un moi se différencie d'un autre parce qu'il lui-même originellement, et il l'est dans son auto-affection et par elle ». ⁵

Ce portrait à gros traits des propriétés essentielles de la vie dont l'analyse fait l'objet chez Michel Henry de développements extrêmement subtils éclaire d'un jour nouveau l'essence de la communauté permettant de comprendre que celle-ci est une communauté de vivants unis par la vie, ce que la relation mère-enfant qui se joue dans l'invisibilité de la vie éclaire parfaitement. Or l'intérêt de ce cas-type est qu'il ne relève pas seulement d'un moment dans l'histoire individuelle appelé à être dépassé mais il vaut pour modèle de la communauté des hommes. Comment la communauté des hommes dans le monde peut-elle être pensée à partir de ce qui, par nature échappe au monde ? C'est ce que nous permet de comprendre l'analyse de la maternité.

La caractéristique première de la relation de l'enfant à sa mère est aux yeux de Michel Henry d'être une relation hors-monde et hors représentation. Elle n'implique en effet l'émergence d'aucun moi en tant que moi ni d'aucun autre en tant qu'autre.

Elle instaure une communauté d'ego qui sont ensemble bien que n'étant jamais l'un pour l'autre objet de perception. En effet, « l'enfant ne se perçoit pas plus comme enfant qu'il ne perçoit sa mère comme mère. Et cela parce que l'horizon où il pourrait bien s'apercevoir comme l'enfant de sa mère ne s'est pas encore levé ». ⁶ La relation de l'enfant à sa mère exclut donc toute conscience égotique de soi comme toute conscience de la séparation d'avec l'autre.

Ce qui fait lien s'accomplit donc sous forme d'affect, dans un pâtir commun excluant toute forme d'altérité. Le véritable mode de présentation de l'enfant à sa mère, de sa mère à l'enfant est la donation, celle-ci résidant dans un souffrir primitif commun.

La clef de la compréhension de ce « pathos-avec » est la notion de chair commune. Dans la logique du monde, le corps de l'autre est un corps extérieur, corps-objet du sens commun ; dans la vie, la relation à l'autre s'instaure d'emblée sur le plan de la chair, c'est-à-dire dans l'immanence du sentir de la vie. La raison en est le caractère principiel de la vie, intime fondement tant de l'ipséité comme rapport immanent à soi que de toute relation vivante aux autres.

De même que l'analyse du soi, celle de la relation à l'autre conduit à un avant le ou les soi, à un avant la relation qui est aussi la condition transcendantale de possibilité de la relation de chaque soi à tous les autres. Si donc on veut comprendre une telle relation réelle à l'autre, il faut partir de ce qui forme le tissu de cette relation, la vie. Aussi, mère et enfant en tant qu'ils partagent une même vie sont ils originellement l'un avec l'autre, dans une intériorité phénoménologique réciproque qui exclut tout écart, toute transcendance, dans l'intériorité de l'affect.

L'analyse de la relation de l'enfant à sa mère permet de dégager l'essence de la communauté. Au contraire de ce que prétendent les phénoménologies de l'intentionnalité, une communauté authentique et concrète est interpathétique et charnelle de telle façon que l'autre ne soit pas là pour ma sensibilité mais présent à ma sensibilité elle-même, dans une présence originelle qui est celle de l'affect, dans une intériorité consubstantielle sans dehors.

⁴ *Idem*, p.48

⁵ *Idem*, p.51

⁶ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, p.171

La véritable communauté est donc celle des corps originels, des corps dégagés des lois de la perception de telle façon que l'expérience primitive de l'autre soit libérée de la distinction de l'objet et du sujet. Être en relation ne signifie donc pas connaître les pensées d'autrui, pénétrer son intériorité mais vivre de sa vie.

Tout être en commun possible réside donc en dernier recours dans la vie, où réside « l'a priori universel de l'expérience d'autrui en ses modalités originelles ».⁷

Ce qui fait lien est la vie, si toutefois on entend par là la Vie absolue : « Toute relation d'un Soi à un autre Soi requiert comme son point de départ non pas ce Soi lui-même, un moi – le mien ou celui de l'autre –, mais leur commune possibilité transcendantale qui n'est autre que la possibilité de leur relation elle-même : la Vie absolue ». ⁸En tant que la Vie absolue génère tout Soi en tant que Soi vivant, elle génère aussi la relation des Soi transcendants vivants dans une seule et même vie qui est la Vie absolue en son ipséité originaire.

Toute communauté possède donc, aux yeux de Michel Henry, deux propriétés essentielles : sa religiosité et son invisibilité.

Chaque communauté repose sur le lien de la vie Absolue, le liant réside donc toujours en deçà des conditions objectives du monde : les liens filiaux dans la relation parent-enfant, par exemple, ne constituent que l'apparaître du monde. « Toute communauté est par essence religieuse, la relation entre des soi présupposant à tous égards et de toute façon la relation de chaque soi transcendantal à la Vie absolue, le *lien religieux (religio)* ». ⁹

L'apparaître du monde ne dit rien de la véritable communauté étrangère aux catégories phénoménologiques du monde, à l'espace et au temps. « C'est ainsi qu'une relation réelle peut s'établir entre des Soi transcendants qui ne se sont jamais vus et appartiennent à des époques différentes. Un homme peut voir sa vie bouleversée par la lecture d'un livre d'un autre siècle dont l'auteur est inconnu. Un individu peut se faire le contemporain d'un événement qui s'est passé il y a deux mille ans. Les présuppositions d'une phénoménologie de la vie se découvrent ici comme une introduction aux intuitions décisives du christianisme et, notamment, à son extraordinaire conception de l'intersubjectivité ». ¹⁰

L'analyse de la communauté authentique renvoie en conséquence dans la phénoménologie de Michel Henry à la première d'entre elles, celle du père et du fils dans le christianisme. Celle-ci, hors-monde, relation d'intériorité phénoménologique pure, est la relation de la Vie absolue et du premier vivant « pour autant qu'elle s'éprouve en lui qui s'éprouve en elle ». Cette intériorité phénoménologique du fils et du père est corroborée par le contexte johannique qui ne cesse de l'affirmer : « Comme toi, père, tu es en moi et moi en toi » ; « Le père est en moi et je suis dans le père ». (Jean, 17,24 ; 17,21 ; 10,38 ; 14,10)

Toute communauté est donc à réfléchir sur fond d'incarnation au sens chrétien du terme. L'incarnation du verbe dans la chair d'un homme, le verbe se faisant chair dans le Christ permet aussi de comprendre l'expérience d'autrui dans sa possibilité ultime. C'est donc une épreuve à la limite, dissolvant les fondements de la réflexion rationaliste de l'expérience d'autrui que la phénoménologie Michel Henryenne élabore en l'achevant dans une perspective religieuse.

L'analyse Henryenne de la maternité met en évidence l'absence d'extériorité qui la caractérise. Celle-ci se joue dans la pure immanence du pâtir commun, de l'affect partagé. La mère et l'enfant sont une même chair, irrémédiablement unis dans un pâtir commun sans écart.

Mais peut-on dire alors qu'ils sont une mère et un enfant ? Et peut-on encore affirmer une relation lorsque l'on se trouve dans une situation qui exclut toute altérité et toute négativité ? Ne faut-il pas, au contraire, pour qu'il y ait relation, maintenir l'interpénétration et la distinction des termes ? N'est-ce pas, plus largement, la fusion qui exclut la relation ?

⁷ Michel Henri, *Phénoménologie matérielle*, p.157

⁸ Michel Henry, *idem*, p.347

⁹ Michel Henry, *Idem*, p.349

¹⁰ Michel Henry, *Idem*, p.349

Une telle conception de la communauté nous semble au contraire faire de l'idée de relation un vain mot en ramenant à une unité consubstantielle sans dehors, à une « mêmété » sans autre, ce qui pourtant, pour être pensé en termes relationnels, nécessite de recourir à la dialectique du même et de l'autre.

D'où la nécessité d'un deuxième modèle de la relation maternelle : la relation maternelle : relation éthique à l'autre, modèle élaboré dans le contexte d'une phénoménologie de la transcendance

Deuxième modèle de la relation maternelle : la maternité, relation éthique à l'autre, ou la relation maternelle dans le contexte d'une philosophie de la transcendance

Le concept de maternité est un concept central de la philosophie de Levinas élaboré particulièrement dans la dernière philosophie de Levinas. Nous en relèverons les occurrences dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

La question étant : Nous avons mis en évidence les difficultés à penser le fait relationnel dans le contexte d'une philosophie de l'immanence. Celui d'une philosophie de la transcendance, comme l'est celle d'E. Levinas, résout-elle la difficulté ? L'éthique de la relation maternelle développée par Levinas est-elle satisfaisante pour saisir la nature réelle de la relation de la mère au nourrisson ?

La maternité désigne chez Levinas la subjectivité. Ce rapport des deux concepts n'est ni accessoire ni éphémère. Il éclaire le sens du soi tout au long d'*Autrement qu'être, au-delà de l'essence*. La maternité, affirme Levinas, dans son intégral « pour l'autre » est l'ultime sens de la subjectivité (P.170). Qu'entend-elle par « maternité » ? A quoi ce concept renvoie-t-il dans l'éthique levinassienne ? En quoi l'image de la maternité éclaire-t-elle le sens de la subjectivité ?

Il semble que le terme renvoie à deux dimensions du psychisme : Tout d'abord celui de la région des relations de l'âme et du corps ; ensuite celui de la responsabilité pour l'autre propre au soi humain.

Comment saisir l'eidos du psychisme ?

Il faut, pour ce faire, remonter à la proximité de l'un pour l'autre de l'âme et du corps. Levinas nous conseille, de renoncer à l'intentionnalité comme fil directeur vers l'eidos du psychisme. Comme M. Henry, il entend rompre avec la philosophie husserlienne de l'intentionnalité. Mais c'est au nom de la transcendance qu'elle laisse échapper et non de l'immanence qu'elle rate que se fait la critique levinassienne de l'intentionnalité.

C'est la proximité qui nous conduit jusqu'à la signification pré naturelle du psychisme, jusqu'à ce que le Levinas qualifie de « maternel ».

Qu'entend-elle, dans ce contexte, par « maternité » ?

Tout d'abord, la signification propre du sensible doit se décrire en termes de jouissance et de blessure, dans les termes de la proximité. La sensation est immédiate à fleur de peau du jouir et du souffrir, immédiate ambiguë : D'une part, elle est complaisance en soi de la vie aimant la vie, aisance du jouir, égoïsme. Mais elle est aussi en même temps « dénucléation du bonheur imparfait », non coïncidence du moi avec lui-même, inquiétude. Dans cette mesure, la sensibilité est le même pour l'autre, pour autrui. Noyautage et dénoyautage du moi, telle est la sensibilité dans sa dimension proprement humaine, altérité dans le même. Écart à soi, déjà altération au cœur de l'immanence.

Levinas définit le psychisme : « la forme d'un déphasage insolite – d'un desserrage ou d'une desserre – de l'identité : le même empêché de coïncider avec lui-même, dépareillé, arraché à son repos, entre sommeil et insomnie, halètement, frémissement ». ¹¹ Pourquoi cet arrachement au repos, cet empêchement de coïncider avec soi définissent-ils précisément la subjectivité ?

¹¹ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, P.111, Biblio essais.

Le psychisme de l'âme est la présence de l'autre en moi ; même pour l'autre ou même par l'autre. Cette donnée éclaire à son tour les relations de l'âme et du corps. L'incarnation est le fait d'une dualité non assemblable, celle d'un corps s'exposant à l'autre, « se faisant « pour l'autre ». Corps et âme forment une identité ne coïncidant pas avec elle-même, altérité dans l'identité qui est incarnation. Et c'est cette improbable relation qui constitue le psychisme : « Le psychisme ou l'animation c'est la façon dont une telle différence entre l'un et l'autre- mais qui est aussi relation entre des termes dépareillés, sans temps commun – arrive à signifier la non indifférence. Un corps animé ou une identité incarnée est la signifiante de cette non indifférence ».¹² Le corps humain est donc déjà l'être qui se défait de sa condition d'être : « dés-inter-essement », défaite de la condition ontologique. En tant que corps animé, il est l'un « pour l'autre », exposition à l'autre. Celle-ci est sensibilité.

Comment définir au plus juste la sensibilité ? Celle-ci est animation, « dualité non assemblable de l'âme et du corps, du corps s'invertissant en pour l'autre par l'animation, dia-chronie autre que celle de la représentation ».¹³ La sensibilité est donc la gravité du corps extirpé de son conatus : passivité plus passive que

toute passivité, nudité s'exposant jusqu'à l'épanchement, l'effusion, la prière ; elle est vulnérabilité et dolence. La sensibilité renvoie donc à un « avoir été offert » sans retenue, à un pâtir illimité, à une non initiative plus ancienne que tout présent, à l'anarchie du Bien. Elle est la vulnérabilité même.

C'est pourquoi elle est définie comme « maternité ». Pourquoi la sensibilité est-elle maternité ? Et quelle maternité ?

La sensibilité est maternité au sens où elle est l'autre en moi. La sensibilité est donc exposition à l'autre, gestation de l'autre dans le même. Corps et âme y sont dans un « l'un pour l'autre » qui n'est pas rassemblement mais une incessante aliénation du moi par l'hôte qui lui est confié, l'hospitalité-l'un pour l'autre du moi. La sensibilité de chair et de sang est le non unissable par la synthèse. L'identité se fait ici par déposition de soi, déposition qu'est l'incarnation du sujet. L'animation du corps par l'âme ne fait, aux yeux de Levinas, qu'articuler l'un pour l'autre de la subjectivité comme incarnation. Cette articulation est celle de l'aliénation du moi par l'hôte qui lui est confié, celle d'une subjectivité de chair et de sang.

La phénoménologie de Levinas s'inscrit dans une conception agonistique des relations qui se jouent au niveau de l'être. Esse est intéresse ; l'être est persévérance dans l'être, conatus. Il est guerre. Le projet levinassien est donc d'aller « au-delà de l'essence », de rechercher l'autrement qu'être, l'an-archique, le préoriginel, cet incommensurable avec tout présent qui échappe de ce fait à la représentation et au souvenir.

Le pré-supposé de Levinas est l'existence d'un antérieur, un passé d' en deçà tout représentable et tout présent, signifiante de la signification qu'il dénomme aussi Dire originel ; incommensurable avec l'être, s'y noue une intrigue de responsabilité qui renvoie à la substitution de l'un à l'autre ou à la condition d'otage. Ce non-présent incompréhensible, invisible, irréprésentable, échappe à la réminiscence. Il est raison pré originelle, an-archique

Comment constituer la subjectivité dans une telle perspective ? E. Levinas partage avec M. Henry le projet de reconstruire l'idée de sujet sur des bases nouvelles par rapport à la représentation classique du sujet transcendantal. Or, nous montrerons que sa conception de la subjectivité en fait une pure épreuve, une pure passivité, et que c'est en raison de cette intériorité toujours déjà défaite par l'altérité que la métaphore de la maternité s'est imposée à lui.

Tout d'abord, la subjectivité est exception dans l'être, elle repousse les annexions de l'essence. Elle est humanité, soi-même. Ceci signifie que la concevoir sur le mode de l'être revient à la rater. Ontologiser le soi, c'est en faire un ego séparé des autres, Moi pensant, voulant, décidant ; c'est le réduire à l'apparaître et oublier l'antérieur à l'essence, l'autrement qu'être. La subjectivité au contraire défait l'essence en se substituant à autrui, elle défait l'identité monadique par son ordre de se tourner vers le

¹² *Idem*, p.114

¹³ *Idem*, p16

prochain. Elle se lève dans le Dire. Elle est donc de l'ordre de l'invisibilité, de ce qui ne peut apparaître.

En tant que telle, la subjectivité est relation au passé d'en deçà tout présent, elle inclut donc la responsabilité illimitée où je me trouve vis à vis du prochain, responsabilité pour autrui indépendante de tout engagement mais d'où pourtant procède tout engagement librement consenti. Dans cette mesure, l'autre ne s'offre pas selon Levinas à ma liberté. Il m'a choisi avant que je ne l'aie choisi.

Dans la responsabilité pour autrui, le non présent me commande et m'ordonne à autrui, au premier venu, et me le rend prochain, provoquant contre mon gré cette responsabilité par laquelle je suis otage. Le soi se définit donc pour un autre malgré soi : « Toute mon intimité s'investit en contre mon gré – pour-un-autre. Malgré moi, pour un autre-voilà la signification par excellence et le sens du soi même, du *se* – accusatif ne dérivant d'aucun nominatif – le fait même de se retrouver en se perdant »¹⁴. Le soi est donc cette responsabilité qui ne se justifie par aucun engagement préalable.

La subjectivité est donc substitution, interruption de l'identité irréversible de l'essence dans la prise en charge qui m'incombe sans dérobade possible. L'identité du moi tient à ce qu'il lui est impossible de se dérober à la prise en charge de l'autre, à la prise en charge de ce que le moi n'a pas voulu lui-même. C'est pourquoi être est pour le soi se vider de son être, se dés-intéresser.

C'est par là que le moi que je suis n'est pas un Moi en général mais ce moi individuel. C'est donc en tant qu'un par l'autre que le sujet est cet individu là : unicité du moi, du répondant à qui personne ne saurait se substituer.

La subjectivité se passe comme une passivité plus passive que toute passivité. En effet, le bien m'a choisi avant que je ne l'aie choisi. C'est pourquoi je suis en dette avant toute décision et toute action et dois à l'autre un sacrifice sans réserve. Cette responsabilité a priori pour l'autre définit la subjectivité comme pure passivité, comme pure exposition.

Dans cette mesure, elle est sensibilité originelle, vulnérabilité à autrui, exposition à la blessure et l'outrage, proximité. Cette proximité est à entendre en son sens absolu ou dans sa signification anarchique : approche, voisinage, contact.

En tant que proximité, elle est désintéressement. La subjectivité est ce par quoi autrui se tient dans la proximité et m'habite dans une forme de l'inquiétude. Le même a affaire à l'autre avant même qu'autrui n'apparaisse à la conscience. La subjectivité est donc allégeance à l'autre. Elle est subjectivité obsédée, obsession non réciproquable.

Pourtant, la proximité n'est pas conscience en tant qu'elle diffère de la volonté de proximité ou du jugement de proximité.

Elle n'est pas non plus fusion, elle est contact d'autrui. Être en contact, n'est ni investir autrui pour annuler son altérité, ni me supprimer dans l'autre. Par le contact, autrui me concerne en tant qu'autre. La proximité est donc à distinguer de la coïncidence, elle est distance, relation où la différence du moi et de l'autre demeure.

Sa singularité extrême est son assignation ; il m'assigne avant que je ne l'assigne comme « ceci ». De telle façon que le prochain me concerne avant toute assumption, avant tout engagement consenti ou refusé. Je lui suis lié avant tout engagement consenti. Il m'ordonne avant d'être reconnu. Je lui suis donc lié par une relation de parenté hors de toute biologie, « contre toute logique ». Par lui, le moi est « astreint à ... » sans dérobade possible.

C'est pourquoi le prochain est mon frère - fraternité irrésiliable, assignation. La proximité est l'impossibilité de s'éloigner sans aliénation ou sans faute. Elle est insomnie ou psychisme. Elle est aussi bonté : « La bonté est dans le sujet, l'anarchie même ; en tant que responsabilité pour la liberté de l'autre, antérieure à toute liberté en moi, mais aussi précédant la violence en moi qui serait le contraire de la liberté, car si nul n'est bon volontairement, personne n'est du Bien l'esclave ».¹⁵

C'est pour toutes ces raisons que la subjectivité est définie comme maternité, gestation de l'autre dans le même que la responsabilité pour les autres signifie. Comme la mère enceinte, le soi est expulsé de soi. C'est pourquoi le soi est en soi mal dans sa peau, déjà à l'étroit, comme si l'identité de la matière dissimulait un en deçà de soi même me pourchassant. Le psychisme est le fait d'avoir l'autre dans sa

¹⁴ *Idem*, p.26

¹⁵ *Idem*, p.216

peau. Il est subjectivité déphasée, empêchée de prendre pied en soi. C'est pourquoi aussi toute auto-affection est aux yeux de Levinas hétéro-affection, hétéronomie de la corporéité portant la trace de cet en deçà des choses.

La signification comme maternité est ainsi la naissance latente du sujet, en deçà de l'origine, en deçà d'un présent désignable et assumable : naissance anachronique, antérieure à son propre présent, non commencement, anarchie. Naissance du sujet dans le sans commencement de l'anarchie et dans le sans fin de l'obligation. Naissance du sujet contre le mourir de l'enfermement dans l'être.

C'est pourquoi être sujet est être est Sub-jectum : le sujet est « sous le poids de », responsable de tout, abnégation.

Le prochain m'assigne avant que je ne le désigne. Par lui je suis ordonné du dehors, traumatiquement commandé avant tout engagement contracté. Il m'ordonne avant même d'être reconnu.

Ce commandement est donc persécution. L'obsession est persécution et allégeance. Celle-ci désigne la forme dans laquelle le moi est affecté, dans une passivité en deçà de toute passivité, un subir, une passion absolue, celle de l'attachement à l'autre déjà noué et irréversiblement passé. Le moi accusé et persécuté, encombré de la présence indéfectible d'autrui, dans une persécution si radicale qu'il a à répondre aussi pour le persécuteur, pour l'outrage subi et à prendre à sa charge l'expiation d'autrui. Selon la formule Dostoïevskienne dans *Les frères Karamazov* : « Chacun de nous est coupable devant tous pour tout, et moi plus que les autres ».

C'est la raison pour laquelle la persécution est traumatisme : violence par excellence de l'assignation qui précède la liberté et à laquelle je ne saurais déroger.

Dans la proximité s'entend un commandement venu d'un passé immémorial, d'un temps d'avant le commencement. L'obsession du prochain, inassumable comme une persécution, est dans cette façon que le prochain a d'être visage.

Ce visage me frappe avant de me frapper, comme si je l'avais entendu avant qu'il ne parle. Il me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement, tout pacte, tout contrat. Ce visage est la défection de la phénoménalité, parce que trop faible, moins que phénomène.

« Le dévoilement du visage est nudité - non forme - abandon de soi, vieillissement, mourir; plus nu que la nudité : pauvreté, peau à rides ; trace de soi même ».¹⁶

C'est pourquoi face au prochain, je suis accusé d'avoir tardé ; mon exposition à lui, antérieure à son apparoir, mon retard sur lui, mon subir dénoyant ce qui est identité en moi. Il me réclame avant même que je ne vienne dans un retard irrécupérable.

La proximité interrompt donc l'indéchirable essence de l'être. La peau de l'autre est la pauvreté exposée dans l'informe, dévoilement, exposition et retrait de la présence. Le visage est la pauvreté qui cache sa misère. Derrière la jeunesse et la beauté de l'autre sont sa pauvreté et sa misère qui m'appellent et m'ordonnent. Il y a aussi sa mortalité qui m'accuse comme si j'en étais responsable. Dans la proximité, l'absolument autre que je n'ai ni « conçu ni enfanté », je l'ai déjà sur les bras, déjà je le porte, selon la formule biblique « dans mon sein comme le nourricier porte le nourrisson ». Il n'a pas d'autre lieu, déraciné, apatride, non habitant, exposé au froid et aux chaleurs des saisons. En être réduit à recourir à moi, c'est cela l'apatride ou l'étrangeté du prochain. Elle m'incombe.

Par là le Moi de la conscience, du sujet universel, obsédé par l'autre et d'une faute qu'il n'a pas commise est ramenée au moi, dénudé absolument. L'autre est donc le dénudé qui me dénude, retour en deçà du Moi : « Revenir à soi, ce n'est pas s'installer chez soi, fût on dépouillé de tout acquis ; c'est, comme un étranger, être pourchassé jusqu'à chez soi, contesté dans son identité, et dans sa pauvreté même qui, comme une peau, enfermerait encore le soi, l'installerait ainsi dans une intériorité, déjà ramassé sur soi, déjà substance : c'est toujours à nouveau se vider de soi, s'absoudre de soi comme dans une hémorragie d'hémophile, en deçà de son unité nucléaire ».

C'est donc à l'abandon de la subjectivité souveraine et à la déposition du sujet triomphant de la métaphysique qu'aboutit l'analyse levinassienne. Être soi, c'est avoir à répondre d'autrui dans une responsabilité sans limite à laquelle nul ne s'est jamais engagé et qui le dépasse de part en part, être réduit à la suprême passivité de l'exposition à autrui selon des lois inverses de celles de l'être .

¹⁶ *Idem*, p.141

Être soi, c'est être arraché à soi dans une absolue non coïncidence à soi, dans une obsession pour la responsabilité pour l'autre que moi, obsession qui est aussi douleur. Être soi, c'est donc être soumis à une passivité inassumable qui est comme l'envers du Moi libre et conscient. C'est en tant qu'aliéné, étranger et autre, que l'homme remédie à l'aliénation de l'égo. Le psychisme doit donc être pensé en dehors de toute coïncidence substantielle avec soi. Le sujet n'est posé qu'en tant que déposé. En tant que pour l'autre, le soi se consume, se livre. Il se dé-situe, s'exile. L'éthique levinassienne aboutit à la dénucléation du noyau substantiel du moi : « L'unité, hors concept, psychisme comme grain de folie, le psychisme déjà psychose, non pas un Moi, mais moi sous assignation ».¹⁷

Du coup, rencontrer l'autre homme, c'est rencontrer en l'autre l'anarchique, l'invisible ou sa trace qui luit dans le visage du prochain. Rencontrer l'autre, c'est rencontrer autre chose qu'une chose du monde, ce dans quoi la trace de l'infini se dessine et s'efface. Si le visage d'autrui m'obsède par sa misère, c'est aussi qu'il contient une trace de l'infini qui passe sans pouvoir entrer : trace d'une absence, « peau à rides », présence qui « est l'ombre d'elle-même ». Il est parole de Dieu. Ambiguïté du visage, peau et trace, béance d'un abîme dans la proximité, cet infini « qui clignote ». De telle façon que plus j'approche du prochain et plus aussi j'en suis loin, plus la distance s'accroît. Cette trace est celle d'un passé qui ne fut jamais présent, l'anarchie d'un infini qui commande dans le visage de l'autre mais ne saurait être visé. C'est pourquoi, aux yeux de Levinas, c'est dans le rapport à l'autre homme que la transcendance est vivante. C'est à partir de l'extériorité de l'autre en moi qu'elle surgit. C'est pourquoi aussi la subjectivité est le mode même du métaphysique.

La relation au prochain est donc nécessairement asymétrique. Au prochain je dois tout. Son visage me rend otage de son dénuement. Autrui est premier, je suis responsable de lui et ne dois absolument rien en attendre en retour. La paix avec lui est avant tout mon affaire.

Levinas inverse par là la conception bubérienne de la relation à autrui dans le dialogue. Selon Buber dans *Je et Tu*, la relation je-tu par laquelle nous entrons en rapport avec les autres, nous met d'emblée en société avec les autres, dans une société où nous sommes égaux l'un par rapport à l'autre, où je suis à l'autre ce que l'autre est à moi. Levinas questionne cette réciprocité initiale. Dans la relation à autrui, l'autre est celui à qui je dois quelque chose, à l'égard de qui je suis en dette. La relation s'inscrit d'emblée dans une inégalité radicale. Ceci conduit Levinas à distinguer entre l'ordre de la responsabilité qui est celui d'une relation non réciproquable et celui de la justice qui comprend réciprocité et égalité.

Alors, donc, la rencontre du prochain se fait d'emblée sous la marque de la démesure et de l'illimitation : au fur et à mesure que les responsabilités sont prises, elles se multiplient. La dette s'accroît à mesure qu'elle s'acquitte. C'est pourquoi la positivité de l'infini dépasse glorieusement toute capacité humaine, manifestant sa démesure dans l'approche du prochain. Démesure de la gratuité puisque l'autre m'oblige sans qu'il ne me doive rien.

C'est pour ces raisons que le sujet se définit essentiellement comme otage. La subjectivité comprend le fait de porter la faute d'autrui. C'est pourquoi, aux yeux de Levinas, plus je suis juste, plus je me sais coupable. « Le mot « je » signifie « me voici » répondant de tout et de tous ».

Or l'infini de mon obligation à l'égard d'autrui ne m'est pas imposé par sa force mais par sa faiblesse. C'est la vulnérabilité qui oblige. La dimension éthique de l'épiphanie du visage tient à cette vulnérabilité que Levinas appelle encore dénuement, humilité, nudité – vulnérabilité qui me présente une supplication. C'est dans son dépouillement total que l'autre m'est donné, dans un Dire inséparable de la patience et de la dolence, cela par sa corporéité, en tant que soi souffrant dans sa peau, exposé à la mort. Quelle que soit sa contenance ou sa prestance, dans son visage, l'autre me présente sa faiblesse, son impuissance face à la mortalité, la solitude à laquelle il est condamné dans son face à face avec la mort. En me présentant sa faiblesse, c'est aussi la possibilité du meurtre qu'il me représente.

Le visage de l'autre est donc supplication. Sa faiblesse m'ordonne, me commande, suprême autorité vis à vis de laquelle je ne suis jamais quitte.

¹⁷ *Idem*, p.222

L'ordre du visage convertit le devoir en obsession du pour l'autre : « La responsabilité dans *l'obsession* est une responsabilité du moi pour ce que le moi n'avait pas voulu, c'est-à-dire pour les autres ». ¹⁸

Voici synthétisée la conception levinassienne de la subjectivité, du moins telle qu'elle se dégage dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Tentons maintenant de comprendre pourquoi c'est sous le concept de « maternité » que Levinas désigne la subjectivité, ainsi que les difficultés posées par l'éthique levinassienne à la compréhension de la relation maternelle.

En quoi la métaphore de la maternité permet-elle d'éclairer le sens de la subjectivité levinassienne ?

La maternité est gestation, fait de porter en soi un autre que soi. La grossesse éclaire donc la signification du psychisme en tant que pour – l'autre.

De la même façon que la relation maternelle est relation à un autre, extériorité dans la proximité, contact avec une altérité et non fusion, affectation de soi par un autre que soi (elle est hétéro-affectation), la transcendance, l'ouverture à l'autre que soi est la structure intime de la subjectivité. En conséquence, de même que dans la grossesse, la mère accueille en son corps un étranger (hospitalité du corps maternel), de même que cette hospitalité est aussi une expulsion de soi hors de soi, de même le soi en son ipséité est-il expulsé de soi, hors de soi, étranger à lui-même.

La relation au nourrisson est charnelle, corporelle. Elle passe par le toucher, la caresse. De même le rapport éthique à autrui est-il corporel. Même si le visage d'autrui ne doit pas être pris dans son sens empirique, il n'est pas seulement une métaphore. C'est dans le corps et au-delà de lui que se joue ce que le Levinas dénomme la pure exposition de l'autre, c'est-à-dire la demande silencieuse qu'il m'adresse.

La relation maternelle est fondamentalement asymétrique. C'est la relation entre un adulte tout puissant et un être absolument vulnérable, entièrement dépendant. Aussi cette relation peut-elle aller de la violence extrême de l'exercice du pouvoir à la grâce de l'abnégation face à la détresse de l'autre, détresse qui me somme l'oubli du Moi, me commande d'être pour l'autre. De la même façon, le visage de l'autre me renvoie à sa mortalité, sa vulnérabilité dont je suis responsable, qui me commandent et m'obligent au-delà de tout engagement volontaire. Mais cette réception de l'autre nécessite d'être véritablement né à soi dans l'abandon des relations agonistiques de l'être. Le bébé comme l'autre en général, je l'ai « sur les bras » pour reprendre une expression de Levinas, dans un donné qui ne dépend pas de moi mais dont j'ai à assumer la responsabilité.

La relation maternelle est donc par essence éthique. La vulnérabilité du bébé force à la prise en charge, elle est un appel auquel le parent est sommé de répondre, une faiblesse qui commande, oblige ; appel auquel le parent est sommé de répondre dans une attitude de soins. L'essence de la relation est donc bien la responsabilité, de la même façon qu'elle est ce qui définit ma relation à tout autre homme, lointain ou prochain. C'est pourquoi la parenté biologique est d'une certaine façon le miroir de la relation fondamentale des humains les uns avec les autres, fraternité en dehors de toute consanguinité. Ce que la mère doit à son enfant, le soi le doit à tous les hommes dans une relation qui signifie de se démettre du pouvoir.

Pourtant, la philosophie de Levinas ne doit pas conduire à une lecture idéalisante, ni de la maternité, ni de la relation éthique à l'autre. Au contraire, tout l'intérêt de l'analyse levinassienne est d'attirer notre attention sur l'ambivalence de la proximité. Dans *Autrement qu'être*, l'altérité est traumatisme. La condition de la subjectivité est celle d'un otage. Elle est indissociable de la souffrance. Tout renvoie dans ce texte au registre du corps souffrant, à l'épreuve de l'hémorragie, de la dénudation, de la dénucléation. C'est donc à une maternité vidée de soi par l'autre, rompue, vidée de son sang et à la violence et à la souffrance indissociables de la jouissance de l'épreuve que renvoie le texte levinassien. C'est aussi à l'enchaînement à l'autre et à la perte de liberté du soi que l'altérité condamne. Il y a donc place, à partir de la philosophie de Levinas, pour engager une réflexion sur la dimension

¹⁸ *Idem*, p.181

tragique et violente de la maternité. N'oublions pas, à la lumière de ce texte, sa dimension de violation inhérente à l'intrusion de l'autre en soi.

Toutes ces dimensions représentent à nos yeux la fécondité du recours à la phénoménologie de Levinas pour penser la complexité et l'ambiguïté de la maternité. Pourtant, l'excès propre à la philosophie de Levinas invalident en partie le bien fondé des analyses précédemment évoquées et justifieront la recherche d'un troisième modèle de la relation maternelle.

Quelles sont les limites de la métaphore ? La conception levinassienne de la subjectivité éclaire-t-elle véritablement la nature de la relation maternelle ?

La maternité, si elle est éthique, relève-t-elle d'une éthique de l'infini ?

La réflexion sur la subjectivité comme maternité se veut, dans la philosophie de Levinas affranchie des impératifs de l'ontologie et s'enracine dans une métaphysique de l'an-archie, dans la tentative d'aborder le soi en deçà ou au-delà de l'essence. La maternité ou proximité désigne donc l'immédiateté du rapport à l'altérité de l'autre, ouverture sur cette autre dans une responsabilité élargie aux fautes que je n'ai pas commises. La maternité s'inscrit dans un double contexte de passivité « suprême » et d'infini ; passivité suprême de l'être pour l'autre que je n'ai pas choisi, qui précède toute volonté, tout engagement libre ; Infinité de l'obligation qui commande à l'otage que je suis, infinité qui aussi nécessairement oblige à déchoir face à une inassumable tâche.

Or, il nous semble nécessaire, pour penser la relation maternelle de la « dés-infiniter » et de la réfléchir en dehors du contexte d'une éthique de l'infini. Pensée dans ces termes, la maternité est aussi une tâche infinie telle qu'il soit impossible d'en venir à bout. Elle est une dette infinie. La maternité s'inscrit dans un tel contexte plus généralement dans ce qui est, aux yeux de Levinas, la vocation de l'humanité : la sainteté. Or, on peut mettre en question cette vocation humaine à la sainteté et chercher à élaborer les contours d'une vocation humaine seulement humaine.

Dette infinie, ce qui la rend à la fois impossible à « payer » la maternité devient aussi incompatible, me semble-t-il, avec la joie de l'achèvement, du « travail fait ». De plus, son infinité la rend aussi inconciliable avec ce qui nous semble pourtant sa fin : la liberté de l'autre dans la séparation. La finitude temporelle doit faire partie de l'essence de la relation maternelle.

Ces remarques peuvent apparaître triviales. Pourtant, la maternité (et plus largement la parentalité) étant une affaire d'hommes, je préfère la ramener à la limite de l'humanité au nom d'une perspective « finitiste » à la mesure de l'homme, qui engage à penser avec sérieux une relation à la fois provisoire, soumise à la mesure (de l'ordre du fini) et absolue, impérative, inconditionnelle (rapport à l'infini). De telle sorte que plutôt que de la réfléchir en terme de transcendance, il faille la penser en terme de finitude et d'immanence.

Par ailleurs, la position de Levinas contribue à faire de la maternité au sens où il la conçoit le lieu de dissolution de la subjectivité. Le moi otage se dépouille de son identité dans son être pour autrui. Or, au contraire, la relation maternelle n'est elle pas le lieu de construction des identités et des subjectivités ? Tout d'abord, construction de l'identité du nourrisson qui se met à être bébé dans et par la relation avec la mère; ensuite identité de la mère qui existe dans la reconnaissance du bébé, qui n'existe qu'en tant qu'elle est « pour lui » et jamais en soi.

« Dés-infiniter » la maternité, c'est ce à quoi nous conduisent deux références classiques, l'une explicitement (Rousseau), l'autre de manière plus implicite (Montaigne).

Rousseau analysant dans le chapitre 2 du livre I du *Contrat social* la « plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle », la famille, met en évidence le caractère à la fois nécessaire et éphémère de la relation parentale. Celle-ci est fondée sur la vulnérabilité naturelle de l'enfant et ne dure que tant que celui-ci ne peut pourvoir seul à sa conservation. Une fois ce terme atteint, les membres de la famille sont dégagés de toute obligation mutuelle et de tout devoir, la relation ne persistant que du fait

de la volonté de chacun. Rousseau nous invite donc à relativiser la parentalité en l'inscrivant dans la nature qui lui assigne une durée finie et un terme.

C'est à Montaigne que je m'adresserai pour mettre en évidence la compatibilité de la position éthique et de l'exigence de mesure et de finitude propres à la relation maternelle (rupture avec l'idée de transcendance éthique) :

« Ramenons à nous et à notre aise nos pensées et nos intentions. »¹⁹

« Et si les autres ont besoin de nous ?

Ils auront toujours besoin de nous : si nous partons de ce pied, nous ne serons jamais à nous. Ce qui leur est du est limité. Qu'est-ce ? Rigoureuse justice, honnêteté scrupuleuse, entière bonne foi, respect de leurs personnes et de leurs biens, une aide matérielle le cas échéant mais qui ne nous appauvrisse point. Leur donner notre temps, notre vie, notre substance serait injuste : qui abandonne en son propre le sainement et gaiement vivre pour en servir autrui prend à mon gré un dénaturé parti ».

Bien sûr, les limites du devoir à autrui posées ici par Montaigne ne peuvent s'appliquer au devoir à l'égard du nourrisson à qui l'on doit certainement plus que justice, honnêteté ou bonne-foi (la question étant de savoir si on ne lui doit pas aussi cela). De ce point de vue, on peut retenir de Levinas l'obligation impérieuse où nous met l'absolue vulnérabilité du nouveau né.

Si donc il y a bien une dimension essentiellement éthique dans la relation parentale, on peut pourtant retenir la mise en question de la dimension sacrificielle du devoir à autrui propre à l'éthique levinassienne. Si la relation maternelle passe bien par le dévouement le plus grand, ce dévouement peut-il se faire sur la base de l'oubli de soi ? Au contraire, le souci de soi n'est-il pas au fondement de la sollicitude vis-à-vis des autres ?

Enfin, qu'est-ce qu'une relation dans laquelle il n'y a plus que de l'Autre ?

A la fois totale, désintéressée, pour l'autre (donc éthique) mais aussi nécessairement provisoire et ouverte sur la séparation et l'exploration du monde (à la mesure de l'humain, finie). C'est dans cette finitude éthique que la subjectivité de l'enfant se construit et que la relation mère-enfant se déroule. C'est à cette éthique du fini que nous introduit la conception winnicottienne de la relation maternelle.

Troisième modèle de la relation maternelle : La désubstantialisation de la relation maternelle dans la théorie winnicottienne de la subjectivation.

L'analyse winnicottienne de la relation maternelle s'inscrit dans la continuité des découvertes menées par John Bowlby dans sa théorie de l'attachement.

Le point de départ des travaux de John Bowlby sur l'attachement fut les observations menées par James Robertson sur la déprivation. Celui-ci avait fait part dans ses études des effets contraires de la privation de la mère sur la personnalité de l'enfant et établi un lien entre cette privation et la formation de troubles psychiatriques.

Ces études et des observations menées par lui-même sur les effets de la séparation d'avec la mère en cas d'hospitalisation de l'enfant avaient conduit John Bowlby à s'interroger sur la nature du lien mère-enfant et celle du besoin de l'enfant vis-à-vis de la mère. Ce lien est-il fondé sur le besoin corporel ? L'attachement à la mère procède-t-il de son rôle nourricier ... ?

De nombreuses observations en situation permettent de remarquer que la séparation est chez l'enfant cause d'une grande affliction et d'un grand désespoir, souvent suivis d'une phase de détachement vis-à-vis de la mère. Comment rendre raison de cette affliction ? Quels sont les processus psychologiques du détachement qui suit l'expérience décevante ?

Le concept d'attachement relève d'une double dimension : il signifie d'un côté des comportements d'attachement chez le bébé qui dès les premiers mois développe activement dans l'agrippement, le sourire, le babil Des comportements destinés à maintenir la proximité avec la mère; d'autre part, chez la mère, il réside dans un comportement de soins que l'on désigne habituellement sous le terme de maternage.

¹⁹ Montaigne, *Essais*, I, XXXIX, ED. Belles Lettres, p. 141

L'attachement est-il en lui-même un besoin indépendant et aussi fondamental que le besoin de nourriture ...?

Toutes ces questions ont animé les recherches de J. Bowlby et l'ont conduit à la position suivante : L'attachement est chez l'homme un besoin primaire aussi pressant et vital que le besoin d'être nourri mais d'une toute autre nature (il n'en dérive pas).

La particularité de l'entreprise de J. Bowlby est de se placer à la rencontre de deux approches habituellement séparées qu'il cherche pourtant à concilier : la psychanalyse et la biologie. En effet, il en appelle à la science du comportement animal qui permet d'élaborer de nouveaux concepts portant sur la formation des liens sociaux et d'éclairer l'origine et les fonctions des comportements d'attachement. Il emprunte aux sciences naturelles leur méthode prospective qu'il réserve à la recherche et cherche à rendre complémentaire avec l'approche génétique de la psychanalyse. Mais il s'inspire de Freud et de son analyse du rôle fondateur du traumatisme dans la formation de la névrose pour réfléchir la vulnérabilité particulière de la petite enfance et l'influence des troubles de l'attachement sur la psychopathologie. Pourtant, il se sépare clairement du freudisme sur un point de doctrine essentiel, au cœur de la métapsychologie : la théorie de l'énergie psychique et de la pulsion. Il rejoint de ce fait les psychanalystes qui, au sein du mouvement, ont cherché à étendre ou remplacer ce modèle théorique et à établir de nouveaux modèles de la relation objectale : Mélanie Klein, Balint, Winnicott, Fairbairn. Si la théorie présentée dans *L'attachement* doit beaucoup à ces penseurs, elle s'en sépare en faisant appel à un nouveau type de théorie des instincts et à un nouveau modèle de comportement instinctif emprunté à des disciplines voisines, de telle façon qu'elle relie la psychanalyse à la biologie moderne.

En effet, J. Bowlby considère que le comportement animal comme le comportement humain peut être mieux compris grâce aux progrès de la biologie analytique et de la théorie cybernétique. Si les comportements humains sont soumis aux divergences que leur impose leur ancrage dans diverses cultures, on n'en peut pas moins remarquer diverses constantes dans l'accouplement, le soin aux nourrissons, l'attachement des petits aux parents. Ces schèmes de comportements s'expliquent mieux si on y voit des manifestations d'une stratégie commune et des exemples de comportement instinctif utiles à la survie de l'espèce. C'est donc dans une telle perspective naturaliste et vitale que se situe la théorie de l'attachement, ancrée dans le postulat évolutionniste de la continuité des espèces, pariant donc en se fondant sur l'appui des données éthologiques, sur la ressemblance de l'équipement comportemental de l'homme et des grands mammifères. C'est donc à la recherche de ces structures prototypiques que se destine J. Bowlby.

C'est pourquoi à la place du modèle freudien de l'énergie psychique, J. Bowlby construit un nouveau paradigme scientifique qui met au centre du système les concepts des systèmes de comportement et de leur régulation, de l'information, de rétroaction négative (feedback) et d'homéostasie à forme comportementale. Selon ce modèle, les formes les plus complexes de comportements instinctifs, génétiquement déterminés, découlent de l'exécution de stratégies, plus ou moins flexibles suivant les espèces et destinées à servir la survie. Il s'agit donc bien pour l'auteur, en reliant la théorie cybernétique et celle de l'évolution à la psychanalyse, de dépasser le conflit de celle-ci et de la biologie.

C'est donc dans ce contexte que la question de la nature du lien et de la fonction de l'attachement à la mère doit être posée. Le comportement d'attachement doit donc être considéré comme une classe de comportement social d'une importance vitale équivalente à celle du comportement d'accouplement ou du comportement parental. Le comportement d'attachement est activé chez l'enfant et se développe dans l'interaction avec son environnement et en particulier avec la figure principale de son environnement : la mère.

La proximité avec la mère est donc le but assigné de ce comportement qui se développe et se sophistique progressivement, sous la forme de la succion, de l'agrippement, des pleurs d'appel ou de retenue, du sourire d'abord mécanique puis intentionnellement adressé. Par ces comportements,

l'enfant prend l'initiative de l'interaction, ajuste progressivement son comportement à la réaction maternelle, cherchant à provoquer la réponse de soin maternelle qui met fin à sa détresse et rétablit son sentiment de sécurité.

Le lien du bébé à sa mère est donc la version humaine du comportement observé couramment chez bien d'autres espèces animales, notamment chez les mammifères. Cette relation est appelée dans la plupart des espèces à diminuer progressivement pour s'adresser ensuite à d'autres personnes extérieures à la famille. Néanmoins, le comportement d'attachement qui revit bien souvent chez l'adulte malade ou malheureux qui réclame l'augmentation de la proximité avec les autres et leur soin manifeste le rôle essentiel que joue pour l'homme ce comportement du berceau à la tombe.

Ce besoin relationnel est donc totalement indépendant du besoin d'être nourri et constitue en lui-même une raison de l'attachement à la mère. Lorenz avait le premier, par sa théorie de l'empreinte, mis en évidence que le comportement d'attachement peut se développer chez les oisillons sans que ceux-ci ne reçoivent aucune gratification. Les expériences menées sur les mammifères à leur tour confirment cette indépendance. De la même façon, chez l'homme, le bébé s'engage dans des interactions sociales totalement indépendantes de la satisfaction des besoins physiologiques. Bowlby ne voit donc sur ce plan aucune différence entre l'homme et l'animal et enracine l'attitude de maternage, en particulier dans sa dimension de maintien du contact physique (« retrieving ») dans cette stratégie vitale.

L'auteur insiste aussi sur les effets de ces premiers liens sur la vie sociale de l'enfant. Plus l'attachement à la mère ou au substitut maternel qui accorde les soins est fort, plus l'enfant se sent sécurisé (« secure »), plus il est ensuite capable d'explorer en sécurité le monde extérieur et enclin à diriger son comportement social vers d'autres figures discriminées. Plus au contraire un enfant est insécurisé, par des relations premières défailtantes, plus il est inhibé dans le développement postérieur de relations affectives satisfaisantes. L'attachement peut donc être propice ou non à l'équilibre et la santé mentale. C'est donc aux troubles de l'attachement que J.Bowlby nous conduit dans les recherches sur la psychopathologie, rejoignant de ce fait la méthode génétique propre à la psychanalyse.

Voyons comment la théorie de l'attachement imprègne la conception winnicottienne de l'importance essentielle de la relation maternelle. Cette démonstration nécessite de passer par l'analyse des étapes du développement précoce de la personnalité.

L'article « Le développement affectif primaire » (1945) expose les étapes du développement affectif primitif.

D'après cet article, une première rupture marquante du développement intervient vers 5/6 mois, période où le nourrisson entame le premier jeu délibéré avec un objet. A cet âge, l'enfant est capable de porter un objet à sa bouche et de le laisser tomber délibérément. Ce moment très important du développement est bien sûr lié au progrès des capacités physiques et de l'aptitude à se saisir physiquement d'un objet et à le lâcher. Mais surtout, à ce stade, le bébé montre dans son jeu qu'il comprend qu'il a un dehors, une extériorité dont les choses procèdent et aussi un « dedans ». Il sait alors qu'il s'enrichit de ce qu'il incorpore et qu'il peut aussi se débarrasser de ce qu'il veut.

Par ce premier savoir de la différence dedans-dehors, l'enfant accède déjà au sentiment de soi, au sentiment d'être une personne en relation avec d'autres personnes. Il commence à comprendre que sa mère aussi a un « dedans ». Il entame avec les autres des relations de « personne totale ».

Mais que se passe-t-il au plan psychologique avant ce stade ? Quels sont les processus primaires du développement qui ont permis d'aboutir à ce premier résultat ?

La thèse soutenue par Winnicott dans cet article est que « le développement affectif primaire de l'enfant, avant que l'enfant se connaisse (et connaisse donc les autres) – comme la personne totale qu'il est (et qu'ils sont) –

a une importance vitale : en fait nous trouvons là les clefs de la psychopathologie des psychoses ».²⁰

²⁰ D.W. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Art « Le développement affectif primaire » Ed. Sciences de l'homme Payot, p.61-62

Winnicott distingue trois processus psychiques précoces : l'intégration, la personnalisation, la réalisation qui désigne l'intégration des caractères propres à la réalité comme ceux de l'espace et du temps.

1. On peut présumer au départ une non intégration primaire de la personnalité. Par non intégration primaire, on désigne la tendance psychique au morcellement, à être en morceaux dans son propre corps ou en dehors, par exemple dans le visage de la mère. Cette non intégration est une expérience normale et non traumatique du nourrisson. Winnicott la distingue de la désintégration régressive de la personnalité, symptôme psychiatrique subjectivement terrorisant, au contraire de la non intégration. Pourtant il les relie, affirmant que l'état primaire de non intégration est la base de la désintégration et que le retard ou le défaut en matière d'intégration primaire prédispose à la désintégration en tant que régression psychotique.

2. D'importance égale à l'intégration, la personnalisation désigne le développement du sentiment que l'on a de sa personne dans son corps. Le phénomène de dépersonnalisation psychotique est lui aussi à rattacher à des retards de la personnalisation précoce. Winnicott cite en exemple le cas de cette jeune psychotique qui en vint à reconnaître en cure qu'étant petite, elle pensait que son jumeau était elle. Elle reconnut même avoir été surprise de ne pas bouger lorsqu'on le déplaçait. Une autre psychotique citée reconnut en analyse que la plupart du temps elle vivait exclusivement dans ses yeux. Le reste de son corps lui était donc étranger. « Un autre malade vivait parfois à vingt mètres de hauteur dans une boîte qui n'était reliée à son corps que par un fil ténu ». ²¹

3. Enfin, le troisième processus archaïque de structuration du psychisme est celui par lequel se fait la relation primaire à la réalité extérieure, ou processus de réalisation. Or, Winnicott met en évidence le rôle fondamental de la mère dans ce processus de réalisation. En effet, le premier rapport au monde est un rapport d'introversion où l'environnement ne se distingue pas encore du nourrisson. Le rapport second à l'extériorité se fait dans la rencontre du sein maternel auquel l'enfant vient « dans un état d'excitation et prêt à halluciner quelque chose qui est susceptible d'être attaqué » ²². Or, cet objet vis-à-vis à vis duquel l'enfant a des idées prédatrices et des « pulsions instinctuelles » a la propriété d'apparaître selon son désir. Par là, s'édifie la capacité du nourrisson à faire apparaître ce qu'il hallucine, objet en fait disponible du fait de la mère. Le rôle de la mère est donc de fournir cette « parcelle simplifiée du monde » que l'enfant vient à connaître par elle, de mettre « le monde à la portée de l'enfant », créant l'illusion de toute puissance propre à l'état le plus primitif de notre rapport au monde. Par là, l'objet se comporte magiquement, présent quand il est désiré, se retirant quand il ne l'est plus ... Or, cette illusion est essentielle au processus d'objectivation sur lequel s'appuie la croyance dans la réalité extérieure. La mère aura ensuite la tâche de désillusionner l'enfant progressivement et de le conduire à renoncer à croire dans les lois magiques du monde.

L'analyse du processus de structuration du soi conduit à une double réflexion : Sur le rôle essentiel des soins maternels et, plus généralement, sur la nature de la relation mère-nourrisson ; sur le processus de l'illusion.

Le processus de réalisation fait apparaître la place déterminante du sein maternel, et de manière plus large des soins que celle-ci adresse à l'enfant. Mais il en va de même des autres processus primaires de la subjectivation.

La tendance à l'intégration reçoit en effet l'assistance de deux facteurs centraux : le premier est interne, il est constitué des expériences instinctuelles aigües qui, de l'intérieur, rassemblent les éléments de la personnalité et leur donnent une unité. La seconde est externe, elle vient de la technique des soins infantiles par laquelle l'enfant est tenu au chaud, manié, bercé, nommé. C'est par là que le nourrisson peut commencer à se rassembler pour parvenir à une cohésion. Les soins sont aussi au

²¹ *Idem*, p.62

²² *Idem*, p.66

fondement du progrès de la personnalisation : « De même c'est l'expérience instinctuelle et les expériences paisibles, répétées des soins corporels qui édifient par degrés ce que l'on peut appeler une personnalisation satisfaisante ».²³ Winnicott relie par ailleurs le phénomène de dépersonnalisation propre à la psychose à des troubles de la personnalisation précoce du nourrisson.

La position centrale des soins et de la relation à la mère est rappelée et développée dans l'article « Pédiatrie et psychanalyse » de 1948.

Winnicott rappelle dans cet article que les processus complexes impliqués dans le développement affectif du nourrisson peuvent être entravés, il s'instaure alors une prédisposition au trouble mental ou à l'effondrement (« breakdown »). Le terme « breakdown » renvoie au double sens de cassure et de chute. C'est donc bien à une discontinuité et à un drame originaires auxquels se heurtent toute tentative de structuration ultérieure que renvoie l'affection psychotique.

La santé mentale de l'être humain est donc établie dans la petite enfance, d'abord par la mère qui fournit un environnement au sein duquel, l'affectivité et la personnalité peuvent ou non se développer harmonieusement.

L'objectif de Winnicott est de travailler à la description des tâches de ce qu'il appelle encore en 1948 (*Pédiatrie et psychanalyse*) « la bonne mère ordinaire » (« ordinary good mother ») ainsi qu'à expliquer le caractère déterminant de cet environnement maternel sur le développement de la personnalité.

Winnicott n'est pas le premier à avoir mis en évidence le caractère fondamental de la relation maternelle, ni à interroger la nature de la relation parentale. Mais à la différence de nombre de ses prédécesseurs, il fait de la relation maternelle une relation très vite individualisée : « pour ma part, je pense que vers la septième semaine environ, beaucoup de nourrissons montrent clairement qu'ils ont par moment un contact avec la femme qui est leur mère ». ²⁴ Il se démarque aussi quant à la nature essentielle et à la fonction des soins maternels. A la suite du créateur de la psychanalyse, Anna Freud conçoit le premier « amour » du nourrisson comme essentiellement égoïste et matériel. L'intérêt pour la mère en tant que premier objet vient de sa capacité à satisfaire les besoins et à soulager de l'inconfort. « Au cours de cette période », ajoute-t-elle dans « Aggression in relation to emotional development : normal and pathological » (in *psychoanal. Study child*), « le besoin d'un objet est inséparablement lié aux grands besoins corporels. A partir du cinquième ou du sixième mois, le nourrisson commence à faire attention à la mère aussi par moments lorsqu'il n'est pas sous l'influence des besoins corporels ». L'analyse de la tâche maternelle par Winnicott déborde de toutes parts celle de satisfaction des besoins. Bien sûr la mère nourrit, mais aussi elle aime d'une manière physique, porte (« holding »), manipule avec attention (« handling »), présente les objets (« object-presenting »), berce, caresse selon les besoins du bébé. La situation du nourrisson étant celle de la dépendance absolue tant physique qu'affective, la fonction maternelle comprend une adaptation très sensible à ces besoins.

Winnicott range l'état psychologique très spécifique de la femme en fin de grossesse et les premières semaines après l'accouchement sous le concept de « préoccupation maternelle primaire ». L'état maternel peut être assimilé à un épisode schizoïde au cours duquel l'un des aspects de la personnalité prend une place dominante et souvent exclusive. Cet état de préoccupation maternelle qui envahit l'esprit les premiers temps est à la fois provisoire en règle général et essentiel. Il peut être considéré comme la maladie normale d'une mère en bonne santé et rend possible le processus d'empathie, fondement du maternage. Il est fondé sur l'identification projective de la mère à l'enfant qui se développe en elle. Il comprend aussi, comme toujours chez Winnicott, ses dérèglements, ses excès pathogènes, comme souvent en cas de deuil de l'enfant.

²³ *Idem*, p.64

²⁴ *Idem*, art « Pédiatrie et psychanalyse », p. 94.

Cet état est la base du comportement « dévoué » propre à ce que Winnicott désigne sous le vocable de « mère normalement dévouée » (à partir de 1949). Le comportement « dévoué » permet aux mères de s'adapter aux tout premiers besoins du petit enfant avec délicatesse et sensibilité. La mère dans cet état de préoccupation maternelle primaire fournit un cadre (« setting ») dans lequel l'enfant pourra, sans avoir à réagir aux empiètements excessifs de l'environnement, se développer dans une continuité d'être progressivement acquise.

Voyons ce qu'il en est de ce « cadre » dont l'analyse est approfondie dans l'article de 1960 : « La théorie de la relation parent-enfant ». Or pour saisir la nature réelle de ce cadre, encore faut-il d'abord saisir ce qu'est pour Winnicott un nourrisson.

Winnicott rappelle dans cet article l'une de ses formules prononcée lors d'une conférence passée : « cette chose qu'on appelle un nourrisson n'existe pas. J'entendais par là », explicite-t-il, « que chaque fois qu'il y a un nourrisson, on trouve des soins maternels et que sans soins maternels, il n'existe pas de nourrisson ». Au stade primitif du développement, en effet, les soins maternels et le nourrisson sont indissociables au point que le nourrisson ne possède pas d'être séparé. Il est la relation dont il ne peut être démêlé. Le terme nourrisson renvoie en anglais à *infant*, du latin *infans* : terme qui renvoie à celui qui ne parle pas, à un stade antérieur à la représentation du mot. A ce stade, le bébé qui n'est encore parvenu ni à l'intégration, ni à la personnalisation est dans un état de totale dépendance. Il n'est rien au sens où le matériel inné qui le définit ne peut devenir lui-même s'il n'est couplé à des soins maternels et plus largement parentaux satisfaisants.

Winnicott nous appelle donc à la vigilance vis-à-vis de l'expérience des sens. Ce que nous croyons voir au début, c'est un bébé dans un certain environnement. Mais ce que nous aurions du voir, c'est un certain environnement devenant ultérieurement un être humain. Ce qui existe donc au départ, ce n'est ni l'enfant ni la mère, mais un couple nourrice-nourrisson, une relation qui fait advenir à l'être ce qui n'existe encore pas. C'est pourquoi ce n'est pas l'individu qui fonde la relation mais la relation qui constitue d'abord l'être deux en relation, puis la relation à soi qui découle des précédentes plutôt qu'elle ne les fonde. L'aptitude à la monorelation (relation à soi), loin d'être première, suit de l'aptitude à la relation à l'autre, elle-même issue de la relation « pure », concept par lequel nous entendons une relation sans rien qui soit en relation. La relation maternelle illustre parfaitement ce modèle relationnel où les termes se constituent dans la relation qui les précède. C'est donc dans la relation de soins que le bébé deviendra un soi et la mère, une mère.

Ces soins parentaux satisfaisants sont classés en trois stades qui interfèrent l'un dans l'autre :

- Celui du maintien (holding)
- Le stade de la vie commune de la mère et de l'enfant qui implique le début de la vie objectale, et la sortie hors de l'état de fusion avec la mère
- Celui de la vie commune impliquant plus nettement le père

Le stade du maintien (holding) s'applique à la toute première période du portage du bébé. Cette notion renvoie plus largement à l'expérience de la formation du soi et à des processus pouvant de l'extérieur apparaître comme purement physiologiques mais qui en fait se déroulent dans un champ psychologique complexe déterminé par l'empathie de la mère. C'est au cours de stade du maintien que se produit l'intégration du nourrisson et les prémisses de son unification. C'est aussi là que l'existence psycho somatique de l'enfant prend forme et commence à permettre l'installation de la psyché dans le soma. C'est aussi lors de cette période qu'apparaît dans la suite du développement « ce qu'on pourrait appeler une membrane de délimitation, qui se confond jusqu'à un certain point (dans les cas normaux) avec la surface de la peau ; elle se situe entre le « moi » et le « non-moi » (*me, not-me*) de l'enfant. Ainsi le nourrisson en vient à avoir un intérieur et un extérieur et un schéma corporel. De la sorte, la fonction d'absorber et de rejeter prend un sens ; bien plus, graduellement, on peut considérer qu'il existe une réalité psychique interne ou personnelle pour l'enfant ». ²⁵De nombreux autres processus

²⁵ *Idem*, art « la théorie de la relation parent-nourrisson », p. 367

psychiques tel que la formation de relations objectales prennent leur essor à ce stade du maintien, de même que le développement de l'intelligence et la formation des fonctions mentales.

Or, Winnicott juge que « si le maintien n'est pas assez bon, ces stades ne sont pas atteints, ou bien, une fois atteints, ils ne peuvent s'établir solidement ».

En effet, à ce stade précoce, Winnicott envisage un self central ou authentique défini comme « le potentiel inné qui vit une continuité et acquiert à sa façon et à son rythme une réalité psychique personnelle et un schéma corporel personnel ». ²⁶ L'isolement de ce self central est essentiel et une caractéristique de la santé. C'est lui qui permettra la consolidation du moi qui deviendra alors capable de réagir par lui-même aux empiètements extérieurs. Au contraire, toute intrusion extérieure constitue une angoisse majeure à ce stade primitif. Winnicott analyse l'angoisse inhérente à l'atteinte portée au noyau central du moi en terme de menace d'annihilation. Dans le fond, la situation du nourrisson se pose en ces termes : soit il dispose d'un environnement qui maintient, le « potentiel inné » qui devient alors continuité d'être. Soit au contraire les atteintes de l'environnement non réduites par les soins maternels entraînent une réaction qui interrompt la continuité d'être et annihile. « Il y a donc deux possibilités : la continuité d'être et l'annihilation ». ²⁷ Pour exprimer l'alternative en concepts spinoziste, soit la tendance à persévérer dans son être du nourrisson ne subit aucun empêchement ; soit sa propre puissance d'exister est vaincue par une force extérieure supérieure qui en annihile la puissance. Spinoza n'explique pas autrement la mort lorsqu'il affirme qu'elle est toujours liée à l'action d'une cause extérieure supérieure en puissance au sujet et non à un processus de dissolution interne, la tendance de tout être par nature étant de persévérer dans l'être autant qu'il lui est possible. Ici, c'est l'angoisse psychotique qui naît de l'agression extérieure si elle n'est empêchée par l'environnement.

Il importe de comprendre la portée de la réaction à l'empiètement extérieur à ce stade du développement du psychisme. L'article sur la naissance « Les souvenirs de la naissance, le traumatisme de la naissance et l'angoisse » éclaire la signification de la réaction chez le nouveau né. Selon Winnicott, la naissance n'est pas nécessairement un événement traumatique. Pourtant, certaines naissances peuvent avoir un effet traumatique sur le développement de l'individu. Dans une naissance « normale », l'expérience de naître représente la continuation de l'expérience fœtale. Déjà dans la condition de fœtus, l'enfant est habitué à quelques empiètements de l'environnement et à un état de retour à la normale, c'est-à-dire à un état où il n'est pas contraint de réagir. La naissance normale ne suffit donc pas à interrompre le fil continu du processus d'existence du soi central. Au contraire, dans la naissance traumatique, le cours personnel d'existence de l'individu est interrompu par des empiètements prolongés de l'environnement nécessitant autant de réactions de sa part. Or, c'est cette nécessité de réagir en soi qui constitue le traumatisme. Réagir à ce stade, c'est être momentanément en prise avec une externalité face à laquelle on est impuissant, ce qui suscite un sentiment aigu d'insécurité. Une naissance difficile va donc, aux yeux de Winnicott, bien au-delà de n'importe quelle expérience prénatale d'empiètement. Le bébé réagissant est alors contraint à sortir d'un état d'existence (« state of being ») pour entrer dans un état de non-existence. Le traumatisme de la naissance est donc une interruption dans le fil de la continuité d'être de l'enfant, interruption qui, si elle dure est néfaste, au développement du moi. Winnicott y voit l'origine de certaines psychoses paranoïaques dont le symptôme de persécution peut s'enraciner dans les interférences initiales avec son existence fondamentale.

Ces développements sur les enjeux propres au stade du maintien éclairent à leur tour la nature des soins maternels et leur fonction qui est de neutraliser les persécutions extérieures subies par le nourrisson. A ce niveau, l'enfant a d'abord des besoins physiologiques. Le maintien protège le nouveau né des dangers inhérents à l'excitation de ces besoins. Il passe donc essentiellement par le rapport au corps de l'enfant, l'adaptation à la sensibilité de la peau, la sensibilité auditive, visuelle. La particularité de ces soins vient de leur caractère absolument routinier, répétitif et monotone ; en même

²⁶ *Idem*, p.368

²⁷ *Idem*, p.369

temps, ils sont toujours individualisés et adaptés à l'enfant, à son état physique et psychique. Le maintien est de nature essentiellement physique : porter, bercer, laver... C'est pourquoi « dans « maintien », il y a surtout le fait qu'on tient physiquement l'enfant, ce qui est une forme d'amour. C'est peut-être la seule façon par laquelle une mère peut montrer à son enfant qu'elle l'aime ». ²⁸ Mais il est aussi indissociablement de nature psychique en tant qu'en évitant les empiètements extérieurs, il permet au bébé de continuer à exister et de construire progressivement son moi. Les soins maternels sont en fait ce qui permet la prolongation non traumatique des conditions normales de la vie fœtale.

Winnicott insiste sur la subtilité et la délicatesse propres à l'adaptation aux besoins du nourrisson. La démesure dans la relation fait basculer la mère « suffisamment bonne » du côté de la « sorcière ». Les premiers temps de la fusion empathique au cours de laquelle la mère répond aux besoins au fur et à mesure qu'ils éclosent, dans une adaptation vivante à ceux-ci, vise le progrès de la différenciation au cours duquel la mère devient une personne séparée du point de vue du bébé. La perception de la séparation naissante chez la mère modifie de manière spontanée son comportement vis-à-vis du besoin de l'enfant, faisant naître une nouvelle phase où celui-ci apprend à signaler activement le besoin par le cri, le babil, le pleur... La relation devient alors interaction réciproque. Le bébé devient alors parti prenante de la relation en tant qu'il la provoque par exemple par le jeu : « Le premier jeu au sein est d'une grande valeur parce qu'il permet au bébé de trouver la mère et de communiquer avec elle, de sorte qu'elle peut se préparer et agir comme il convient ». Le jeu est la part active que prend le bébé dans la création de la relation. Par là, il met la mère en position de répondre aux demandes.

Or, la mère qui continue après différenciation de vivre en état de fusion « fait quelque chose de pire que châtrer son enfant », le contraignant soit à demeurer dans l'état fusionnel régressif où elle l'enferme, soit à la rejeter alors même qu'elle semble une « bonne » mère. Telle est toute la difficulté de la relation maternelle, facteur de développement de la personnalité ou d'inhibition mortifère de ce développement : « Ce passage de l'un à l'autre est particulièrement difficile pour la mère parce que l'enfant oscille d'un état à l'autre ; à un certain moment, il fusionne avec sa mère et l'empathie est nécessaire, et la minute suivante, il s'en différencie ; si alors elle connaît ses besoins à l'avance, elle est dangereuse : c'est une sorcière ». ²⁹

Sur quelle conception implicite du psychisme et, plus largement, sur quelle prise de position à l'égard de la problématique classique du rapport du corps et de l'esprit l'analyse winnicottienne se fonde-t-elle ?

Winnicott distingue le concept de psyché-soma de celui d'esprit, qu'il définit en tant que formation pathologique d'un intellect dissocié.

Dans le fonctionnement normal d'un individu sain, la représentation de soi passe par la formation d'un schéma corporel individuel, spatio-temporellement déterminé, qui implique la représentation d'un corps vivant avec ses limites spatiales : un dedans et un dehors ; ressenti par l'individu comme le noyau de son self imaginaire. Le psychique réside donc dans l'acquisition d'une pleine conscience physique, c'est-à-dire dans l'élaboration imaginaire de parties du corps, de sensations, de fonctions somatique. Dans ce cadre, il n'y a pas de place pour l'esprit. Celui-ci n'est rien de plus qu'un aspect particulier du fonctionnement du psyché-soma.

Pourtant, la pratique analytique met en évidence l'existence dans certaines situations pathologiques d'un esprit localisé « quelque part » par le patient. L'esprit en vient à instituer une fausse entité et une fausse localisation, un « faux self ».

Winnicott cherche l'origine de ce processus de dissociation de l'intellect dans les carences environnementales et les conséquences en terme d'hyperactivité mentale qu'elles entraînent. L'hypercroissance du fonctionnement mental peut avoir pour effet de faire apparaître l'opposition de l'esprit et du psyché-soma. En réaction à cet état anormal de l'environnement, la fonction mentale de l'individu commence à prendre la relève et à organiser les soins du psyché-soma en usurpant la fonction non remplie par l'environnement. Aux stades très précoces, le fonctionnement mental devient

²⁸ *Idem*, p.371

²⁹ *Idem*, p.374

alors une « chose en soi » qui remplace la bonne mère et occasionne le développement d'un faux soi. L'enfant présente alors un schème de distorsion pathologique affectant l'ensemble des stades ultérieurs du développement.

Dans quel lieu psychique se localise le jeu de la relation nourrisson-mère ? La théorie winnicottienne de la relation s'appuie sur l'hypothèse d'un espace potentiel entre la mère et le bébé. Ce dernier est opposé au monde du dedans comme au monde du dehors, l'aire intermédiaire d'expérience où se meut la relation ne relevant ni de la pure subjectivité, ni de la pure objectivité (relation d'objet). C'est donc dans un état intermédiaire ou dans une troisième aire, entre le subjectivement perçu en tant que soi et l'objectivement perçu en tant qu'hors de soi, que tout se joue.

Or si c'est bien là que tout se joue, c'est bien parce que « *c'est le jeu qui est universel* et qui correspond à la santé : l'activité de jeu (« playing ») facilite la croissance et par là même, la santé. Jouer conduit à établir des relations de groupe ». ³⁰

Cette citation de *Jeu et réalité* met en évidence trois aspects de la théorie du jeu :

Le jeu est universel, ce qui suppose qu'il vaut partout mais aussi à tout âge sous différentes formes, ce qui présuppose une évolution continue depuis le jeu du nourrisson au sein, en passant par celui du bébé à l'objet transitionnel, jusqu'au saut apparent que représente l'investissement dans les pratiques culturelles : l'art, la religion, la vie imaginaire, le travail scientifique et intellectuel créatif ... Le jeu est synonyme de santé et de relations.

« J'ai introduit les termes d' « objets transitionnels » et de « phénomènes transitionnels » pour désigner l'aire intermédiaire d'expérience qui se situe entre le pouce et l'ours en peluche, entre l'érotisme oral et la véritable relation d'objet, entre l'activité créatrice primaire et la projection de ce qui a déjà été introjecté, entre l'ignorance primaire de la dette et la reconnaissance de celle-ci ;

Partant de cette définition, le gazouillis du nouveau né, la manière dont l'enfant plus grand reprend, au moment de s'endormir, son répertoire de chansons et de mélodies, tous ces comportements interviennent dans l'aire intermédiaire en tant que phénomènes transitionnels.

Il en va de même des objets qui ne font pas partie du corps du nourrisson bien qu'il ne les reconnaisse pas encore comme appartenant à la réalité extérieure». ³¹

Le premier de ces objets est la mère elle-même, ou plus exactement le sein maternel. En effet, au tout début, l'adaptation parfaite de la mère aux besoins de l'enfant permet à celui-ci de faire l'expérience de son omnipotence. Le sein désiré, sous l'effet du contrôle magique du bébé, est créé et recréé sans cesse par le désir, donnant à l'enfant l'illusion de contrôle magique du réel. Le terrain de jeu où se déroule alors l'expérience magique constitue un espace potentiel qui unit l'un à l'autre la mère et le bébé. Dans cet espace, l'enfant manipule les phénomènes extérieurs, les met au service du rêve. Il est créatif, et c'est dans cette créativité et ce jeu qu'il entre en communication avec l'autre peu à peu, puis avec le monde extérieur qu'il apprendra à séparer de lui. Le sein se place alors dans cette aire intermédiaire allouée à l'enfant par la mère suffisamment bonne, aire où s'inaugure, par le truchement de la relation maternelle, la relation future possible avec un objet extérieur. Au fur et à mesure de la capacité croissante de l'enfant à assumer la frustration, la mère devra relâcher progressivement son adaptation aux besoins, l'expérience de la frustration contribuant à l'acquisition du principe de réalité. Plus tard, l'objet transitionnel prend la place du sein ou de l'objet de la première relation. Or, la capacité de l'enfant à investir l'espace intermédiaire dépend immédiatement, aux yeux de Winnicott, de l'état interne de l'enfant. Quand l'objet interne est vivant, réel, la capacité créatrice peut être répandue dans l'espace transitionnel, au contraire de ce qui se passe en cas de déprivation où l'objet transitionnel reste sans signification.

Or, ce qui se joue dans cette capacité ou non de jouer, c'est aussi la capacité de faire. « Jouer, c'est faire ». En effet, le jeu se situe en un temps et une place propres. Il n'est pas purement au-dedans. Il n'est pas non plus purement au dehors, dans le non-moi échappant au contrôle. Le jeu suppose une forme d'extériorité contrôlable, or, pour contrôler ce qui est dehors, on doit « *faire des choses, et non simplement penser ou désirer, et faire des choses, cela prend du temps* ». ³²

³⁰ Winnicott, *Jeu et réalité*, p.90

³¹ *Idem*, p.28-29

³² *Idem*, p.90

L'objet transitionnel est désinvesti au moment où se développent les intérêts culturels de l'enfant. C'est pourquoi Winnicott n'hésite pas, approfondissant l'idée freudienne de sublimation, à penser l'expérience culturelle comme une extension de l'idée de phénomène transitionnel et de jeu. Les expériences culturelles sont en continuité directe avec le jeu. Le lien entre cette expérience et le premier développements de la vie est clairement affirmé dans ce qui suit :

« *Thèse principale.*

1. La place où se situe l'expérience culturelle est l'espace potentiel entre l'individu et son environnement (originellement l'objet). On peut en dire autant du jeu. L'expérience culturelle commence avec un mode de vie créatif qui se manifeste d'abord dans le jeu.

2. Pour tout individu, l'usage de cet espace est déterminé par les *expériences de la vie* qui prennent place aux premiers stades de l'existence individuelle.

3. Dès l'origine, le bébé a des expériences des plus intenses dans *l'espace potentiel entre l'objet subjectif et l'objet perçu objectivement*, entre les extensions du moi et le non-moi. Cet espace potentiel se situe entre le domaine où il n'y a rien, sinon moi, et le domaine où il y a des objets et des phénomènes qui échappent au contrôle omnipotent.

4. Tout bébé trouve là sa propre expérience favorable ou défavorable. La dépendance est maximale. L'espace potentiel ne se constitue qu'*en relation avec un sentiment de confiance de la part du bébé*, à savoir une confiance supposant qu'il peut s'en remettre à la figure maternelle ou aux éléments du milieu environnant, cette confiance venant ici témoigner de ce que la fiabilité est en train d'être introjectée.

5. Si l'on veut étudier le jeu, puis la vie culturelle de l'individu, on doit envisager le destin de l'espace potentiel entre n'importe quel bébé et la figure maternelle humaine (faillible en tant que telle) que l'amour rend capable d'adaptation.

On verra que si cette aire doit être considérée comme une part de l'organisation du moi, c'est là une part du moi qui n'est pas un moi-corps, qui n'est pas fondée sur le modèle du *fonctionnement* du corps, mais sur les *expériences* du corps. Ces relations appartiennent à une relation d'objet qui n'est pas de nature orgastique, ou à ce qu'on pourrait appeler la relation vécue par le moi, à la place où il est permis de dire que la *continuité* cède la place à la *contiguïté* ». ³³

Ce long texte fait clairement apparaître le lien du jeu et de l'aire culturelle. Non seulement, ils s'enracinent l'un et l'autre dans la même « place » qu'est l'espace potentiel, mais aussi ils semblent l'un et l'autre émaner de la même source créative en l'individu. Génétiquement, l'origine de cette source créative doit être cherchée dans les premiers développements de la vie qui ont, ou non, favorisés l'élan créateur du soi. Si donc on veut comprendre les capacités d'investissement culturel d'un individu, on doit remonter aux premières relations avec la mère ou l'environnement. C'est le destin de l'espace potentiel entre le bébé et sa mère qui, au final, détermine la capacité créatrice du soi.

La créativité ne signifie pas seulement, chez Winnicott, capacité d'inventer une œuvre, mais surtout une certaine attitude face au réel : « Il s'agit avant tout d'un mode créatif de perception qui donne à l'individu le sentiment que la vie vaut la peine d'être vécue ».

Or, cette propriété apparaît dans l'esprit de Winnicott une propriété de la vie. La créativité, forme d'adhésion à la vie, n'est pas le propre de l'homme sain. Elle est universelle et traverse le monde du vivant : « Vraisemblablement, elle est propre à la vie de certains animaux comme à celle des être vivants ». ³⁴

La créativité est norme de la santé. Au contraire, une vie malade passe par une relation « de complaisance soumise envers la réalité extérieure ». Le monde est vécu comme ce à quoi on doit s'adapter en dépit de sa futilité, son inessentialité. C'est la perte du sens de la réalité du monde.

Winnicott conçoit donc la psychanalyse comme méthode de restauration de la santé psychique. Cela passe, dans le thérapie des enfants, par le jeu (jeu de squiggle) ; ou encore, dans le thérapie des adultes, par une technique de régression du patient associée, chez le thérapeute, à un « holding » comparable à celui de la mère qui fit défaut en son temps.

Winnicott inaugure une conception originale de la relation maternelle :

- Celle-ci est tout au sens où elle ne met rien en relation (le bébé n'existe pas). Sa position va donc au bout de l'entreprise moderne de déconstruction des entités métaphysiques

³³ *Idem*, p.187

³⁴ *Idem*, p.133

- En même temps, elle est un facteur essentiel de la subjectivation, d'un moi qui dépend donc essentiellement de l'environnement pour se construire
- Elle passe essentiellement par des gestes du corps indissociables de la construction psychique.
- Elle contient l'idée de mesure pour plusieurs raisons : de par son caractère total aux premiers temps de la vie, mais décroissant en fonction de l'adaptation à l'enfant (elle vise la séparation, l'autonomie) ; de par le fait qu'elle dessine une figure « moyenne » de la mère normalement dévouée, loin de la vision sacrificielle ou héroïque, ou sainte à laquelle l'éthique levinassienne nous avait confrontés.

Ces différents aspects de la relation maternelle légitiment, de notre point de vue, le rattachement de la théorie winnicottienne à deux traditions philosophiques dont il nous semble faire une synthèse originale : les traditions aristotélicienne et humienne.

A Hume, Winnicott nous semble emprunter en particulier sa critique de l'innéisme. L'esprit est au départ une page blanche, d'où le rôle essentiel joué par l'environnement qui imprime sa marque à posteriori. Son empirisme se retrouve aussi sans son rapport à la maternité. Celle-ci ne relève pas de la nature mais plutôt d'un apprentissage des soins qui petit à petit s'adaptent aux besoins du bébé. Ces soins relèvent à la fois de la technique (apprendre à porter, manier, nourrir) mais aussi de la tendresse, de la caresse, de telle façon qu'ils aient une nature mixte de technique imprégnée d'esprit.

L'anti métaphysique de Hume se retrouve aussi dans la dissolution du moi substantiel propre à Winnicott. Nous avons vu à quel point Winnicott insiste sur la relation pour elle-même, plutôt que sur le relié.

Enfin, les deux ont en commun l'importance du rôle qu'ils octroient à l'imagination. On connaît chez Hume son rôle essentiel dans la croyance en la causalité, chez Winnicott, l'imagination et l'illusion jouent un rôle essentiel dans la conception de l'objet transitionnel et la représentation de l'unité corporelle du self.

D'Aristote, Winnicott retient une certaine conception de la nature et de la croissance des êtres naturels. En effet, l'être naturel possède selon Aristote, en lui-même le principe de son mouvement. La qualité propre au vivant n'est donc pas à chercher dans la matière qu'il a en commun avec l'inanimé mais dans la forme ou l'âme. Par ailleurs, l'âme semble être moins la forme en acte de l'être vivant que celle qu'il possède de manière potentielle et qu'il tend à réaliser. C'est la forme dont il est privé et vers laquelle il tend. On retrouve chez Winnicott cette idée d'un développement spontané du soi, d'une dynamique immanente au self telle que c'est de l'entravement de cette dynamique et de la réaction nécessaire à l'empiétement du dehors que vient la maladie.

Comme chez Aristote, on retrouve pensée l'opposition de la santé et de la maladie, la santé étant posée à titre de télos de ce développement libre ; la maladie comme accident du processus interne de développement

L'un et l'autre s'inscrivent dans une pensée continuiste du développement fœtal telle que, avant ou après la naissance, se continue le développement de la vie

A Aristote, Winnicott emprunte aussi une certaine conception de la morale comme disposition :

Dans le deuxième livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote traite de la vertu et en dégage les propriétés suivantes :

Tout d'abord, Aristote distingue les vertus intellectuelles des vertus morales par leur origine. Les vertus intellectuelles comme la compréhension, la sagesse, la sagacité viennent de l'enseignement. C'est à lui qu'elles doivent leur naissance et leur croissance. Au contraire, la vertu morale est le fruit de l'habitude. Elle a rapport avec un éthos. L'acquisition des vertus morales ne vient donc ni de la nature, ni de l'enseignement, mais de l'habitude. Les vertus morales, affirme Aristote, nous les tirons d'actes préalables, comme c'est le cas des techniques. Ce qu'on doit apprendre à faire, c'est en le faisant qu'on apprend à le faire. Par exemple, c'est en bâtissant qu'on devient bâtisseur ou en jouant de la cithare qu'on devient cithariste. De même, c'est en exécutant des actes justes que l'on devient juste et en exécutant des actes tempérants que l'on devient tempérant.

La vertu aristotélicienne se situe à égale distance de l'excès et du défaut.

De même que pour le corps, l'excès de gymnastique ou son défaut sont ruineux ; de même en va-t-il pour l'âme dont la vertu réside en un juste milieu. Celui qui a peur de tout est lâche, alors que celui qui n'a peur de rien est téméraire. Le courage se situe entre l'excès et le défaut, dans le juste milieu. De même, celui qui accepte tous les plaisirs est intempérant, celui qui les refuse tous comme le sage stoïcien est insensible. La tempérance est entre l'intempérance et l'indifférence. C'est donc que pour Aristote, excès et défaut ruinent la vertu tandis que l'équilibre la fonde. Or, si la vertu a affaire au juste milieu, ce juste milieu n'est pas aux yeux d'Aristote une norme abstraite et universelle mais une norme individuelle et relative au sujet. Le juste milieu varie en fonction des cas particuliers et est affaire d'appréciation : « En revanche, le milieu déterminé relativement à nous, c'est ce qui n'est, pour nous, ni trop, ni trop peu ; or ce milieu n'est pas une chose unique, ni la même pour tous ». ³⁵ Viser le juste milieu et savoir le déceler, tel est donc ce qui fait de la vertu une moyenne et une excellence, excellence qui réside dans la capacité de « Faire ce qu'on doit, quand on le doit, pour les motifs, envers les personnes, dans le but, et de la façon qu'on doit ». ³⁶ Cette perfection de la médiété s'inscrit dans la perspective d'un défaut inhérent à tout ce qui déborde de la sphère du fini. Aristote se réclame des Pythagoriciens qui voyaient le mal dans l'infini, « alors que le bien relève du fini ». ³⁷ Mais il ajoute que si le bien et ce qui réussit est simple, c'est aussi pour cette raison qu'il est difficile, tandis que le mal est facile. En effet, il est difficile d'atteindre la mesure exacte, exactement proportionnée aux circonstances comme il est difficile d'atteindre exactement le centre d'une flèche et plus facile de l'atteindre à son pourtour. C'est pour cette raison qu'Aristote juge que c'est un travail d'être vertueux car « en chaque chose, c'est un travail de prendre le milieu : ainsi, prendre le milieu du cercle n'est pas à la portée de tout le monde, mais exige le savoir. Or, de la même façon, si se mettre en colère est à la portée de tout le monde et chose facile, comme de donner de l'argent et en dépenser, en revanche, le faire en faveur de la personne qu'il faut, ce n'est plus à la portée de tout le monde ni chose facile. Voilà précisément pourquoi le bien est chose rare, louable et belle ». ³⁸

La vertu a pour autre caractéristique qu'elle met en jeu plaisirs et chagrins. Or, de ce point de vue, elle est l'état, quand plaisir et peine sont en jeu, dont la nature est de pouvoir faire exécuter « ce qu'il y a de mieux » par opposition au vice. La vertu suppose donc la capacité de faire ce qu'il y a de « mieux », indépendamment du plaisir ou de la peine qui en sont l'effet. Le vice consiste au contraire à succomber à la recherche du plaisir ou à la fuite du déplaisir.

Enfin, la vertu doit être distinguée d'une action occasionnelle. Par exemple, une action tempérante ne suffit pas à pouvoir être dit tempérant. Aristote définit les conditions de l'action vertueuse en montrant qu'elle est indissociable de la conscience et d'une disposition ferme et inébranlable. La vertu est donc un état, une disposition acquise et durable, de telle façon que, comme une hirondelle ne suffit pas à faire le printemps, un seul acte moral ne fait pas la vertu.

L'ensemble des propriétés de la vertu aristotélicienne nous semble pouvoir s'appliquer parfaitement à l'analyse winnicottienne de la maternité et en faire une action éthique à part entière, ceci pour les motifs suivants :

La maternité nous conduit à penser une relation à l'autre basée sur le soin, la sollicitude, l'attention à sa vulnérabilité. Or, cette relation éthique ne provient ni de la nature, ni de l'enseignement. Contre tout naturalisme ou essentialisme qui voudrait fonder l'éthicité de la relation maternelle dans une nature féminine éternelle et immuable, s'impose l'idée d'une expérience éthique universellement partageable, même si de facto, elle a été reléguée du côté des femmes, ce qui d'ailleurs est allé avec l'affirmation de son inessentialité et de sa secondarité vis-à-vis d'une éthique de la raison et de l'universel, basée sur les idées de loi, de droits et de devoirs. Par ailleurs, tout comme la vertu aristotélicienne se distingue des vertus intellectuelles qui s'apprennent, la maternité chez Winnicott relève de cet état particulier qu'est la préoccupation maternelle primaire. Elle n'a rien à voir avec la science, ni avec la culture de la mère mais dépend de l'expérience et du dévouement. De même que

³⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, p.113, GF

³⁶ *Idem*, p.115

³⁷ *Idem*, p.115

³⁸ *Idem*, p.128

c'est en faisant des actes justes qu'on devient juste, selon Aristote, c'est en étant mère qu'on devient mère, dans le répétition des actions (laver, caresser, nourrir, chérir..)

On retrouve chez Winnicott la même apologie de la juste mesure et la même méfiance vis-à-vis de l'excès que l'on rencontrait chez Aristote. En effet, si la relation mère –enfant est tout au début, elle doit peu à peu s'estomper au profit de l'indépendance de l'enfant. Cette relation est provisoire, elle doit viser la séparation, faute de quoi la mère se transforme en « sorcière » qui veut à tout prix faire perdurer la fusion originelle. Finie temporellement, la relation maternelle l'est aussi en qualité : ni trop peu (la déprivation), ni trop (la sorcière), elle vient du juste équilibre entre l'abandon et l'excès de pouvoir. C'est pourquoi elle est comme la vertu à la fois si simple et si difficile à pratiquer

Par ailleurs, cette relation éthique ne passe par aucune règle préétablie et universellement valide. Elle rompt totalement avec la morale de l'universel abstrait pour lui substituer une relation souple, individualisée, selon les circonstances et le moment. Le rapport éthique de la mère à l'enfant s'adapte à l'autre selon sa personnalité, ses besoins, selon son âge, selon son sexe, selon son état corporel (maladie ou santé)... Il s'agit donc d'une éthique vivante et non rigide, du particulier et non de l'universel, concrète et non abstraite, de la sensibilité et de l'affection plutôt que de la raison, des soins plutôt que des devoirs et des droits.

Cette éthique vivante met en jeu un certain rapport aux plaisirs et aux peines, et une capacité à choisir le bien de l'autre au détriment de son propre plaisir immédiat. Il n'est qu'à penser pour s'en rendre compte à l'adaptation constante aux besoins du nourrisson que la mère se voit contrainte d'adopter dans les premiers temps. Celle-ci contredit entièrement la vie normale d'un adulte en temps habituel, attentif à soi, à son rythme de vie, à ses désirs... La maternité requiert au contraire une abnégation du soi à contre courant de l'habitude sociale et de l'idéologie de l'autonomie, abnégation qui en constitue la valeur éthique

Enfin, comme la vertu aristotélicienne qui est un état et non une action ponctuelle, la suffisamment bonne mère winnicottienne inscrit son action dans l'habitude et la répétition d'une multiplicité d'actions invisibles socialement que l'on peut ranger sous le concept de maternage, telles que la confection des repas, portage, gestes tendres, les bains, ...

L'analyse de la de la relation maternelle nous a permis d'inscrire celle-ci dans le contexte d'une éthique du *care*, au sens où la définit Carol Gilligan dans *In a different voice (Une si grande différence ,1986)*.

L'éthique du *care* s'inscrit dans le renouveau de la pensée morale issu de la critique wittgensteinienne de la généralité. Contre la tendance à l'énonciation de règles générales de pensée et d'action, il s'agit de privilégier l'attention au particulier ainsi qu'à la vie quotidienne. Le *care* réside donc dans une éthique de la sollicitude, du soin particularisé, en rupture avec la morale abstraite qu'incarne par exemple la théorie rawlsienne de la justice.

Juger la légitimité de l'extension du modèle de la relation maternelle au reste de la vie revient à interroger la vulnérabilité et l'asymétrie sur lesquelles elle repose. Sont-elles des traits propres à la condition humaine en général de telle façon que la relation à l'autre continue à avoir pour chacun une fonction vitale ?

Dans ce cas, la pratique du *care* peut-elle être la source d'une refonte radicale des façons de concevoir l'éthique et la politique ?

On a spontanément tendance à séparer privé et public. D'un côté il y aurait la sphère du souci des autres et de la responsabilité à leur égard, la sphère des relations interpersonnelles singulières fondées sur des liens affectifs ; de l'autre la sphère de la justice, sphère des relations d'égalité, fondées sur des conventions et accords, à penser en termes de droits et de devoirs. Le concept de justice peut-il s'enrichir de celui de *care* ? A l'inverse, y a-t-il un sens à penser le *care* hors des catégories de la justice ?

Bibliographie :

- M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF
- M. Henry, *De la phénoménologie*, TI, *Phénoménologie de la vie*, PUF
- Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Livre de poche
- John Bowlby, *Attachement et perte*, TI, *L'attachement*
- D.W.Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Science de l'homme, Payot
- *Le souci des autres, Éthique et politique du care*, sous la direction de P.Paperman et S.Laugier, Éditions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales