

CORPUS PHILOSOPHIE

A quelle connaissance de nous-mêmes sommes-nous capables d'accéder ?

Proposition de progression « Les métamorphoses du moi »,

à partir d'une référence : Georges GUSDORF, *La découverte de soi*, PUF, 1948.

Parcours intitulé : « les métamorphoses du moi », et l'ouvrage de Gusdorf pris en référence dans cette progression : « la découverte de soi », avec l'idée que le *moi* ou le *soi* ne sont jamais donnés, jamais figés. Le *moi* est d'abord une représentation qui a donc une histoire.

« *La découverte de soi* » ? Une affirmation surprenante puisque il semble aller de soi que moi, *je suis moi*. Comme une réalité préalable, une évidence qu'on ne remet pas en cause. Chacun sait ou sent qu'il se Gusto mieux que toute doctrine littéraire ou philosophique qui prétend décrire abstraitement ce qu'est le moi. Litt. ou philo., autant de médiations qui me font perdre l'évidence de l'identité.

Pourtant, l'idée de cette présentation ce matin est de montrer peut-être à nos élèves que l'identité n'est pas une évidence, qu'elle est le fruit d'un processus, d'une découverte, l'histoire d'une représentation qui n'est pas la même à travers les individus, les époques, les cultures. Autant de « Métamorphoses » du moi où la question de l'identité se remet sans cesse en perspective.

D'ailleurs, on peut se demander si l'expression « être soi-même », a bien un sens ? On lit la remarque de Wilde : « *Be yourself, everyone else is already taken* » Qui pourrait-on être d'autre que soi-même ? Cela tourne à la tautologie. Le domaine de ces expressions qui sont vides de sens selon Wittgenstein. A partir du moment où être, c'est être nécessairement le même que soi, on ne voit pas comment on peut de découvrir, se métamorphoser ou même échouer à devenir soi.

Pourtant, l'expression est peut-être plus profonde qu'elle n'en a l'air.

Etre *le même que soi*, c'est la question de l'identité et elle est redondante. Mais *Etre soi-même*, c'est une autre affaire. Celle de l'ipséité.

L'identité ou *memeté* (Ricoeur) : être toujours identique à soi, correspondre à une réalité immuable à travers le temps. Sens assez impersonnel, puisqu'identité donne d'ailleurs *identique*. Mon identité peut provenir des autres, d'une société, elle ne résonne pas d'une saisie personnelle et singulière.

L'Ipséité : c'est davantage *le soi* que *le moi*. On désigne alors un acte réflexif qu'on ne peut être que le seul à produire. Par conséquent il est possible d'être un soi au sein d'une singularité qui peut évoluer, se « métamorphoser » dans le temps. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas de changements, de métamorphoses en soi, mais c'est avant tout qu'on les assume ces changements. L'ipséité c'est la coïncidence à soi.

L'identité c'est être et avoir une réalité ; l'ipséité c'est un consentement à cette réalité, un consentement à soi, un engagement personnel (acte) sur un mode de vérité et plus seulement d'identité. L'authenticité c'est dire le vrai mais surtout être vrai. Passage de l'identité logique à l'existence en personne. Etre soi en vérité ce n'est pas seulement s'identifier ou être identifié par les autres comme étant ceci ou cela. Toujours une réduction à être ainsi décrit qui a pour conséquence paradoxale de nous priver justement de notre spécificité. On dit bien qu'on est *catalogué*... L'ipséité au contraire c'est coïncider à l'image qu'on se donne de soi et à l'assumer. Assomption, réalisation.

D'où la distinction gusdorffienne entre conscience de soi et connaissance de soi.

La conscience de soi, c'est le premier contact instantané de soi à soi qui m'assure et me rassure en même temps. Une sorte d'évidence intérieure que nul ne peut nier. Mais ce n'est pas encore la connaissance de soi. La conscience de soi me rappelle que je suis, elle ne m'apprend pas *ce que je suis*.

D'où le travail de Gusdorf : Le problème est de savoir quelle connaissance de soi est possible, alors que la connaissance de soi transcende la conscience de soi et que le moi est partie prenante du monde.

Si « la connaissance de soi transcende la conscience de soi » (DS, Introduction), c'est qu'il faut une médiation, un dire de soi, un récit de soi pour se Gusto soi-même. Naturellement la conscience de soi n'a rien à dire d'elle-même. Et d'une simple « intuition » il faut la changer en « réflexion » (DS, p 20) afin de la dire. Et cela suppose une médiation donc, également, assumer le risque d'erreurs, d'illusions, d'équivoques. Le risque de nous saisir à travers un prisme qui n'est plus nous-mêmes, risque de se manquer soi-même en voulant se définir. Risque de se raconter en gommant un peu les défauts de soi et en s'illusionnant un peu sur les qualités.

Ce sont là bien sûr les limites connues du langage et de sa mise en mots, mais si on se tait, on revient au silence d'une conscience de soi qui se vit sans se dire. Sans exister finalement. Et on ne saisit plus alors non plus en vérité car avec quoi d'autres pourrions-nous nous Gusto si ce n'est le langage ?

Limites du langage mais surtout limites du paradigme, du lieu, du *topos* à partir duquel on prétend saisir le moi

Pour Gusdorf en effet, l'histoire de la connaissance de soi dissimule toujours un dogmatisme par lequel un dogme, un modèle préétabli (le cosmos, Dieu, la raison, la société) sous-tend et structure a priori la « découverte » de soi, ce qui n'est donc pas à proprement parler une découverte puisque le résultat est déjà déterminé dans ses présupposés. La recherche de la connaissance de soi serait donc dans l'histoire des idées un prétexte à la saisie et à l'édification rationnelle de réalités plus grandes, toujours universelles et niant ainsi l'intention première de saisir une singularité.

« La découverte de soi » de **Gusdorf : récit des tentatives et des écueils de ce qu'est la tendance humaine à prétendre saisir une connaissance de soi.**

Groupement de textes 1 : Platon, Gusdorf.
L'impensé du moi dans la conception antique.

Texte 1 :

Socrate : C'est en somme une espèce de vice qui tire son nom d'une habitude particulière, et cette partie du vice en général est une disposition contraire à celle que recommande l'inscription de Delphes.

Protarque : C'est du précepte: Connais-toi toi-même, que tu parles, Socrate?

Socrate : Oui, et le contraire de ce précepte serait de ne pas se connaître du tout.

Protarque : Naturellement

Socrate : Allons, Protarque, essaye de diviser ceci en trois.

Protarque : Comment veux-tu que je le fasse ? Je n'en suis certainement pas capable.

Socrate : Veux-tu donc dire qu'il faut que ce soit moi qui fasse cette division ?

Protarque : Non seulement je le dis, mais je t'en prie.

Socrate : N'est-ce pas une nécessité que tous ceux qui ne se connaissent pas eux-mêmes soient dans cet état d'ignorance par rapport à trois choses ?

Protarque : Comment cela ?

Socrate : En premier lieu, par rapport aux richesses, quand ils se croient plus riches qu'ils ne sont réellement.

Protarque : Il y a en effet beaucoup de gens qui ont cette illusion.

Socrate : Il y en a encore davantage encore qui se croient plus grands et plus beaux qu'ils ne sont et qui, pour tout ce qui regarde le corps, s'attribuent des qualités supérieures à celles qu'ils possèdent réellement.

Protarque : Assurément.

Socrate : Mais les plus nombreux de beaucoup sont, à mon avis, ceux qui s'illusionnent sur la troisième espèce d'ignorance, celle qui a trait aux qualités de l'âme, et qui se figurent être plus vertueux que les autres, alors qu'ils ne le sont pas.

Protarque : Cela est certain.

Socrate : Et parmi les vertus, n'est-ce pas à la sagesse que la foule s'attache de toute manière et se remplit par-là de querelles et d'illusions sur ses lumières ?

Protarque : Sans contredit.

Socrate : Si l'on appelle cet état d'âme un mal, l'expression sera juste.

Protarque : Très juste.

Platon, Philèbe, 48c-48d, GF Flammarion, Trad. Chambry

Texte 2 :

Socrate empruntait au fronton du temple d'Apollon à Delphes, la formule immortelle dont il fit une des règles maîtresses de sa méthode : « Connais-toi toi-même. » On s'est plu à voir dans ce précepte la première affirmation décisive de l'humanisme. Désormais la recherche de la vérité ne doit plus s'égarer dans des recherches relatives à la nature, au système du monde. La préoccupation de la personne doit venir d'abord. La vérité ainsi ramenée du ciel des cosmologies anciennes sur la terre des hommes (...) Mais il ne faudrait pas en conclure que la connaissance de soi ainsi préconisée par Socrate coïncide exactement avec la conception que nous avons aujourd'hui de cette connaissance. (...) Non pas tant : sachez exactement ce que vous êtes, le mystère de ce qu'il y a en vous, mais bien plutôt : connaissez ce que vous voulez. L'examen de conscience auquel Socrate nous convie apparaît donc

d'ordre moral plutôt que psychologique. Ecole de la volonté plutôt que de l'analyse. Le fond du débat est ici l'acquisition d'une discipline. Intention pratique, recherche d'une règle de vie cohérente, d'une intelligibilité dans l'action. (...) Socrate ne connaît pas le tourment de l'homme pour l'homme. Il refuse de céder à la dissolution héraclitéenne de la conscience. Son projet est de situer chacun parmi les autres dans la cité pour l'utilité de tous. Il aurait blâmé à coup sûr la tentation de l'analyse pour l'analyse entraînant le repli de l'homme sur soi, la sécession psychologique de la complaisance à soi-même.

*Georges Gusdorf, La découverte de soi, 1948,
Livre I, l'attitude dogmatique, Le « Connais-toi toi-même » socratique.*

Texte 3 :

Simple unité que tu es dans ce nombre, chétif ergoteur, ta part de rôle toujours tend et vise à l'ensemble, si minime qu'elle soit, et tu n'as pas conscience, dans tout ce drame, que rien ne se fait sinon pour cette fin, d'assurer, a la vie de l'univers, permanence et félicité, et que rien ne se fait pour toi, mais toi pour l'ensemble.

Platon, Les Lois, 903c, GF Flammarion, Trad. Brisson

La connaissance de soi est saisie ici comme un impératif : Il y aurait un vice à « ne pas se connaître du tout » et l'injonction socratique (TEXTE 1) serait le fondement de toute philosophie entendue comme pratique. Tout doit commencer par là. Les occurrences de l'adage delphique sont nombreuses chez Platon : l'Alcibiade (124b), le Charmide (164c-d), le Phèdre (230a-b), le Philèbe (48c-d), (extrait choisi ici).

Comme le dit Gusdorf (TEXTE 2) : Avec Socrate, « La préoccupation de la personne doit venir d'abord. La vérité étant ainsi ramenée du ciel des cosmologies anciennes sur la terre des hommes ». On aurait ici la première affirmation de l'humanisme et de l'homme cherchant à se saisir lui-même ». L'homme revenant à lui-même.

Pourtant : C'est le même Socrate qui boit délibérément la ciguë, au mépris de tout intérêt subjectif ou égotique. Et cela en privilégiant la décision des lois de la cité plutôt que son intérêt personnel.

Tout doit commencer par-là, à condition de savoir d'où on part.

« Il ne faudrait pas en conclure que la connaissance de soi ainsi préconisée par Socrate coïncide exactement avec la conception que nous avons aujourd'hui de cette connaissance » écrit Gusdorf en montrant le risque de la mécompréhension moderne de l'injonction.

L'injonction pourrait alors désigner autre chose :

1. Une quête morale et non psychologique :

Chercher à coïncider avec un idéal moral plutôt que se connaître soi-même de façon subjective, empirique et particulière.

Le socratisme dit Gusdorf dans le texte 2, c'est « l'Ecole de la volonté plutôt que de l'analyse » donc bien une « attitude dogmatique » puisque un idéal sous-tend alors la recherche de soi, ce qui n'est précisément plus une recherche. La connaissance soi est ici dogmatique puisqu'elle présuppose un ordre préalable, un modèle anthropologique et éthique préétabli auquel devra correspondre la recherche de soi.

2. L'injonction pourrait également signifier un souci politique qui prévaudrait sur toute recherche ou connaissance subjective :

On connaît le modèle organiciste de la Cité : chaque membre travaille pour l'ensemble, pas pour lui. Sinon, c'est l'atomisation, désintégration, mort du corps politique.

Dans le TEXTE 3 : « Simple unité que tu es dans ce nombre, chétif ergoteur, ta part de rôle toujours tend et vise à l'ensemble, si minime qu'elle soit, (...) rien ne se fait pour toi, mais toi pour l'ensemble. » *Platon, Les Lois*.

Dans sa cellule, Socrate fait alors mourir son corps pour ne pas faire mourir la cité. Athènes habite en lui plutôt qu'il ne l'habite. (Horreur démocratique de Platon, un cancer des cités (*La République*) Socrate meurt pour la cité parce qu'il est d'abord Socrate athénien, citoyen avant d'être Socrate-personne. Autochtonie.

Nous sommes inscrits. Nous sommes insérés. Nous sommes en résonance. Mais nous pouvons perdre cela. En se « réjouissant » au lieu d'être sage, en pensant d'abord à une certaine image de soi déliée du reste du monde.

Se connaître soi-même ne désigne donc pas la recherche individualiste moderne d'un moi tout puissant, la prise en compte d'un soi individualisé et épris de ses intérêts, lesquels surpasseraient toute autre préoccupation.

A nos élèves : Chez Platon il fallait la trouver, sa place dans le monde. Aujourd'hui il faut la faire.

C'est que se connaître soi-même dans l'injonction socratique implique que dès qu'on parvient à se saisir soi-même on découvre aussi qu'on ne tient pas son identité de soi mais d'un groupe, d'une société, d'une cité qui est, elle, la valeur supérieure. Holisme : le tout détermine d'abord ce qu'est la partie.

3. Un « moi » est un impensé chez Platon ; l'individu ne se définit qu'à travers la participation à la cité et au cosmos.

A nos élèves encore : Etre SOI est une idée assez récente en fait. Chez les grecs il n'y avait pas de soi. Mais un groupe, une famille, une cité dont on était le membre et dont on recevait son âme, sa nature, sa consistance. Pas de soi mais des autres. « L'homme par nature animal politique » (Aristote) L'âme est politique, c'est-à-dire *animée* par la cité. Dans cette anthropologie de l'incomplétude, on ne devient ce que l'on est qu'en appartenant à la cité.

Il n'y a pas à proprement parler n'y a pas d'humanisme individualiste socratique mais plutôt une politique socratique, un naturalisme, une cosmologie : la sphère de l'individu (qui est rappelons-le un impensé) n'est elle-même qu'enlacinée, qu'intégrée dans une sphère plus grande qu'est la cité, elle-même enchâssée dans l'ordre cosmique. La sanction d'ostracisme est pire que la mort. (VOIR ici les travaux de Louis DUMONT, notamment « *Homo hierarchicus* »)

La perspective antique se situe donc très loin d'un individualisme et ne dispose même pas d'une terminologie pour le dire. *Individu, sujet, moi* : impensés. (En grec ancien d'ailleurs, *atomon* signifie individu mais au sens logique du terme -toute chose est un individu en ce sens là- et cette langue ne

possède aucun mot pour se référer à l'individu comme valeur. En revanche, il possède le terme *idios* (particulier, singulier) dont les sens principaux sont « original » (en son sens dépréciatif), « inculte » ou « fou », ce qui témoigne de l'attitude que les grecs entretenaient vis-à-vis de celui qui prétend se placer à l'écart de la communauté humaine (« ce chétif ergoteur » qui n'est jamais pour lui mais pour l'ensemble)

Se connaître soi-même c'est savoir.. qu'on n'est pas grand-chose, qu'on est rien du tout ou plutôt un rien d'un Tout qui nous dépasse et nous constitue. Paradoxe ici :

Connais-toi signifierait d'abord *oublie-toi* et travaille pour l'ensemble. C'est là ta place.

Groupement de texte 2 : Emerson, Schelling.
L'exaltation romantique du moi

Texte 1 :

Nous avons un pouvoir mystérieux et extraordinaire de nous retirer des modifications du temps, dans notre moi le plus intime, dépouillé de tout ce qui lui vient du dehors et là d'avoir en nous l'intuition de l'éternité sous la forme de ce qui ne change pas (...) Cette intuition intellectuelle apparaît quand nous cessons d'être objet pour nous-même et quand replié sur soi, le moi qui perçoit est identique avec le moi perçu. En ce moment de l'intuition disparaissent pour nous temps et durée : nous ne sommes plus dans le temps, mais le temps ou plutôt l'éternité pure et absolue est en nous. Nous ne sommes pas perdus dans l'intuition du monde objectif, mais il est perdu dans notre intuition.

Friedrich Schelling, Du Moi comme principe de la philosophie, 1795
T. I, p. 316. (Cité dans le Vocabulaire de la Société française de Philosophie au mot Intuition.)

Texte 2 :

La vertu la plus prisée est le conformisme. Elle n'a qu'aversion pour la confiance en soi. Elle n'aime pas les réalités et les créateurs, mais les noms et les usages. Celui qui voudrait être un homme doit être non conformiste. Celui qui voudrait cueillir des lauriers immortels ne doit pas en être empêché au nom de la bonté, mais doit rechercher s'il s'agit vraiment de bonté. Rien, en définitive, n'est sacré, que l'intégrité de votre esprit. Donnez-vous l'absolution et vous recevrez les suffrages du monde...

J'ai honte lorsque je pense à la facilité avec laquelle nous capitulons devant les insignes, les noms, l'importance des sociétés et les institutions mortes. Tout individu convenable et s'exprimant bien me touche et m'émeut bien plus qu'il ne convient. Je devrais me redresser, plein d'un élan vital et, en tous les cas, parler le langage cru de la vérité. Si la malignité et la vanité se parent du manteau de la philanthropie, faudra-t-il l'accepter?...

Les vertus, d'après l'estimation courante, sont plutôt l'exception que la règle. Il y a l'homme et ses vertus. Les hommes font ce qui s'appelle une bonne action, comme un acte courageux et charitable, tout comme ils paieraient une amende pour se faire pardonner de ne s'être pas montrés à la promenade. Leurs œuvres sont comme une excuse ou des circonstances atténuantes à ce qu'est leur vie dans le monde. De même, malades et fous paient un prix de pension élevé. Leurs vertus sont des façons de faire pénitence. Je ne souhaite pas expier mais vivre. Ma vie existe pour elle-même et non pour la parade. Je préfère de beaucoup qu'elle existe sur un mode mineur afin d'être égale et authentique, plutôt que de briller d'un éclat instable. Je souhaite qu'elle soit douce et saine et n'ait nul besoin de régime ou de saignées. Je demande la preuve première de votre qualité d'homme et refuse ce transfert de l'individu

à ses actes. Pour moi-même, que j'accomplisse ou rejette ces actions qui sont tenues pour excellentes, cela ne fait aucune différence. Si peu nombreux et si humbles que soient mes talents, j'existe réellement, et pour mon assurance ou celle de mes concitoyens, je n'ai besoin d'aucun autre témoignage.

Ce que je dois faire est tout ce qui me concerne, non pas ce que pensent les gens. Cette règle également ardue dans la vie pratique et la vie intellectuelle peut servir à mesurer toute la différence entre la grandeur et la bassesse. Elle est d'autant plus ardue que vous trouverez toujours des gens pour penser qu'ils savent ce qu'est votre devoir, mieux que vous ne le savez vous-même. Il est facile, étant dans le monde, de vivre selon l'opinion du monde; il est facile, dans la solitude, de vivre selon la nôtre, mais il a de la grandeur, celui qui au milieu de la foule garde avec une suavité parfaite l'indépendance de la solitude.

Ralph Waldo Emerson, La confiance en soi, 1841, trad. M. Bégot, Ed. Payot p.93-95

TEXTE 1 : Schelling, exaltation de la vie intérieure, le moi comme vie proprement intime. Mais quelques remarques :

1. Une exaltation du moi, pas un subjectivisme :

Ce pouvoir de nous retirer dans «notre moi le plus intime, dépouillé de tout ce qui lui vient du dehors » implique la méfiance de ce qui vient du « dehors », les influences sociales, d'une société qui rend l'homme extérieur à lui-même.

Il y a dans la quête romantique une recherche d'une authenticité de l'individu, authenticité déduite d'une autonomie à conquérir.

Authenticité qui serait en deçà de l'apparence sociale, parures du monde. Héritage de Rousseau où l'individu se saisit dans l'opposition au milieu social établi comme inconsistent et superficiel. Une Authenticité par négation comme chez Rousseau)

Une grande thématique romantique que celle de cette apologie du moi, de celle de la réappropriation du monde par l'exploration subjective.

Et c'est le romantisme allemand qui rejoint le romantisme anglais qui a inspiré Emerson dans le texte 2, « moi intime » par opposition au conformisme et « Ce que je dois faire est tout ce qui me concerne, non pas ce que pensent les gens » Formule qui peut paraître un peu un poncif si on oublie que le romantisme est un mouvement de pensées global, tant littéraire que philosophique, il y a une politique romantique, un art romantique, une anthropologie romantique et c'est important de le redire à nos élèves qui pourraient avoir tendance à le réduire à un tutoriel de séduction un peu ringard en plus..

La sensibilité romantique n'est pas la sensiblerie.

En tout cas, la tendance à définir le moi par scission d'avec le monde n'est pas sans rappeler celle de Descartes au 17ème par cette définition du moi pensant par opposition à ce qui n'est pas lui, contre la tradition scolastique qui l'aurait maintenu dans l'ignorance du monde et dans l'ignorance de soi. C'est donc aussi à la mise en valeur du sujet pensant qu'aboutit Descartes et l'approche romantique paraît à ce titre perdre en originalité.

Pourtant à y regarder de plus près la conception du moi romantique (s'il est possible de parler ainsi d'une Ecole) n'est en aucun cas un subjectivisme.

Schelling fait référence à ce « Moi qui perçoit identique au moi perçu » : Il cible ici de manière implicite le dualisme sujet/objet que défend justement la philo classique comme celle de l'Aufklärung. Descartes on le sait fonde métaphysiquement la notion de sujet par la reconnaissance en l'homme de facultés comme la pensée, le jugement, la conscience, la volonté, qui comme faculté première exprime à la fois le fait de penser que celui de douter. Mais cette conscience, - ce fait de savoir qu'on fait lorsqu'on fait - manifeste aussi une distance entre celui qui perçoit et l'objet qui est perçu. L'homme devant sujet est celui qui parvient à se libérer, à s'émanciper, à s'arracher à la nature, à la coutume et aux créances erronées reçues dès le commencement de l'enfance. Et ce qui subsiste une fois que l'on a reversé la table des préjugés, c'est le fait de douter.

Or, c'est ici à cette séparation, à cette distanciation d'entre le monde perçu et le sujet qui perçoit, entre l'homme et la nature, entre l'homme et sa culture que Schelling s'attaque dans cet extrait. Cette impossibilité d'être un « objet pour nous-même » est une dénonciation, une réaction romantique à la capacité d'arrachement de l'homme au monde et à lui-même qui marque l'anthropologie des Lumières et qui paraît à Schelling une fiction. Fiction de prétendre s'abstraire du monde, de son corps, comme le prétend l'universalisme précisément **abstrait** des Lumières pour reprendre ici l'expression d'Adam Müller. D'ailleurs il serait absurde de s'abstraire de son corps lorsqu'on sait qu'on redonne créance chez les Romantiques à la sensibilité.

Pas de dualisme donc dans ce texte, pas de subjectivisme, « le moi » intime des romantiques n'est pas « le sujet » (Notion de notre ancien programme de philo) puisqu'il se constitue non dans l'arrachement mais dans la réintégration de l'individu à la nature, au monde, au cosmos. Pas de dualisme mais plutôt un naturalisme du romantisme qui décrit l'individu comme un être en résonance plutôt qu'en raisonnement avec le monde.

2. Un scepticisme pas un dogmatisme.

Qu'appeler un dogmatisme des Lumières ? Peut-être privilégier dans le travail intellectuel les distinctions conceptuelles, comme si *connaître* c'était *séparer*. Essence/accident ; croire/savoir ; encore scission, division : caractères du mécanisme Bergson. Or dans le romantisme, tout se perd, tout se brouille (nature/culture, corps/âme/ éternité et temps comme dans notre texte), un brouillage des dichotomies classiques. Mais c'est, si vous voulez, la reconnaissance de cette obscurité aux fondements de la métaphysique romantique qui est paradoxalement la véritable lumière ; au contraire, l'esprit des lumières, par cette tendance mécaniste à diviser, opposer, abstraire, c'est l'obscurité. La lumière de la vérité, la lumière du sens, c'est la nuit. Celle des Hymnes à la nuit de Novalis ou la nuit d'Hugo : « Dans cette sombre immensité, Dans ces profondeurs inouïes, Où l'âme plonge, où l'œil se perd » Le visible ayant

écrit Michel Henri ses racines dans l'invisible.

C'est un scepticisme qui est aux fondements du savoir, plus d'ailleurs qu'un doute, un mystère.

Bilan : Le Moi romantique n'est pas un sujet, sa liberté n'est pas l'émancipation de l'histoire, pas l'autonomie mais plutôt fidélité. Conception d'un universalisme romantique mais qui n'est plus abstrait grâce à l'intuition de l'infini qui n'est possible que dans le fini (Schleiermacher)

3. Un humanisme, pas un narcissisme :

Pas d'individualisme au sens moderne, pas de scission d'un moi distancié de son monde : « *Nous ne sommes pas perdus dans l'intuition du monde objectif, mais il est perdu dans notre intuition.* » : pas de dualisme d'un sujet face au monde ou face aux autres (Descartes) mais plutôt un entrelacs, une symbiose retrouvée que les lumières avaient niée en substituant la relation dialectique au monde à la relation organique. Jeu d miroir où en regardant le monde c'est le monde qui nous regarde qui se perd dans notre intuition, comme toute frontière tend à se perdre dans ce monisme romantique. « intuition » de l'unité d'un tout : il y a un sens dans les choses elles-mêmes, non un sens à construire comme en politique ou les lumières promeuvent le contractualisme.

Il faut voir donc la réaction contre le mécanisme rigide de la physique mathématique (Newton ou Kant), paradigme dominant de la science moderne. Et la Naturphilosophie fait ressurgir à l'inverse la question

du vivant, de l'organique, de l'organisation. Le romantisme recherche une unité principielle de l'univers, une unité organique. L'individu n'est pas une partie du monde, dissociée de lui (sous la forme de l'individualisme moderne) mais c'est le monde lui-même qui est tout entier situé dans l'intériorité de l'individu romantique. « *Nous ne sommes pas perdus dans l'intuition du monde objectif, mais il est perdu dans notre intuition.* » Recherche d'une unification englobante contre la dualité homme/nature de l'Aufklärung. Il s'agit de réconcilier le moi et le monde en faisant du moi l'expression de la nature.

Le sens politique du romantisme sera l'idée que le ciment d'une société n'est à faire, artifice légal mais est à retrouver en soi, dans la commune mesure de notre intériorité. Pour les Lumières, le ciment politique c'est le contrat (l'espace public) pour les romantiques c'est l'intuition intime, le bon sens enfouis au fond de soi. Espace c'était le forum, ici, c'est le for. La conviction intime est le seuil de l'universel. Emerson dans le TEXTE 2: « *Croire votre pensée, croire que ce qui est vrai pour vous dans l'intimité de votre cœur est vrai pour tous les hommes - c'est là le génie. Exprimez votre conviction latente, et elle sera le sentiment universel ; car ce qui est le plus intime finit toujours par devenir le plus public.* »

I

Il y a une configuration commune de tous les hommes, un humanisme romantique, pas une atomisation de moi.

Le bon sens est un concept philosophique consistant chez les romantiques parce qu'il y a un sens dans les choses elles-mêmes ; et ce trait est un trait commun à tout homme, intellectuelle et sensible, intellectuel donc sensible puisqu'il n'y a pas de sensibilité chez les romantiques qui ne soit déjà pénétrée d'idées, de spiritualité, comme tout visible qui est d'abord généré par l'invisible.

Résonance politique de cette approche avec Emerson :

TEXTE 2 :

Dénonciation du Conformisme qui provient selon l'auteur des trois erreurs ou préjugés des Lumières : Le dogmatisme qui en découle par le mécanisme qu'il génère, le subjectivisme qu'il implique menant à l'individualisme (politique et social)

Autrement dit, si les Lumières ont permis la démocratie, elles ont également permis l'émergence de son ennemi : le despotisme démocratique (Tocqueville qui en ce sens est un auteur romantique) Quel despotisme ? celui du conformisme. Si la vérité vient du dehors, étendu comme monde de la science mécaniste et qualitative et qu'un sujet auto révéle, assimilé à l'évidence d'une vérité indubitable, alors la vérité n'est qu'un agrégat d'opinions, elle est quantitative comme l'est l'espace du mécanisme cartésien. Le conformisme se développe à l'extérieur, on parle bien *d'espace public*.

Or, pour Emerson, l'espace quantitatif ne fait jamais unité. L'unité, elle, est intérieure. Elle est intuition intellectuelle, conviction intime mais qui tire son évidence non d'une raison calculatrice mais du sentiment qu'elle peut être partagée par d'autres, par tous.. Inversion de direction entre conformisme et expression de soi, le conformisme part du dehors et vient changer le dedans, l'expression de soi romantique fait l'inverse.

Par conséquent, le conformisme est pour Emerson une usurpation de ce qui est réellement public parce que ce qui est public découle en vérité du cœur de ma propre subjectivité. Non pas comme voix unique ou supérieure à d'autres, héroïque, mais commune parce que pleinement unique. L'unité de l'humanité est non dans un modèle transcendant (DDH) mais au cœur même de la sensibilité de chacun. Le romantisme pourrait en effet être vu comme la découverte qu'il existe un exceptionnel accomplissement de l'homme dans la banalité de son existence.

Ce qui signifie aussi que la démocratie est à la fois ce qui me donne une voix politique, et ce qui peut aussi bien me la retirer, ou me décevoir, me trahir au point que je ne veuille plus parler pour elle, ou la laisser parler pour moi. La démocratie peut dissimuler le despotisme, Tocqueville même époque qu'Emerson.

L'exaltation du moi ou l'expression d'une sensibilité ne sont pas un appel à l'isolement mais au contraire, le désir des hommes qui les porte à s'unir, ou à se réunir.

La communauté pour Emerson est donc, par définition, revendiquée, pas fondatrice. C'est moi - ma voix - qui détermine l'accord, pas l'inverse. Et c'est cela qui détermine l'assentiment (ou non) à la société en fait le potentiel démocratique. La critique du conformisme c'est donc aussi la nécessité du dissensus, plus que le consensus. L'idéal d'une conversation politique serait non pas celui de la discussion rationnelle (l'idée de *sensus communis* § 40 de la critique de Cla FJ de Kant), mais celui d'une circulation de la parole où personne ne serait mineur, sans voix. La revendication et le dissensus ne sont pas des excès, ni des confins ou limites de la démocratie pour les romantiques, mais ils définissent la nature même d'une véritable conversation démocratique. « Ce que je dois faire est tout ce qui me concerne, non pas ce que pensent les gens. », formule d'Emerson qui prend une toute autre dimension que la remarque un peu mièvre qu'elle manifeste: la tradition du *dissent* s'enracine dans la tradition étasunienne et s'est développée lors de nombreux mouvements contemporains en Amérique. Elle articule consentement et désobéissance : comme si le rêve initial de l'Amérique, les principes des pères fondateurs, pouvaient se continuer dans le dissensus interne.

Moi romantique, moi révolutionnaire en qu'il est contre-révolutionnaire.

Groupement de textes 3 : Descartes, Alain, Gusdorf.

La négation intellectualiste du moi psychologique

Texte 1 :

Moi donc à tout le moins ne suis-je point quelque chose? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps; j'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens que je ne puisse être sans eux? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point? Tant s'en faut; j'étais sans doute, si je me suis persuadé ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit.

Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant.

(...) moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a un certain génie qui est extrêmement puissant, et, si j'ose le dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper? Puis-je assurer que j'ai la moindre chose de toutes celles que j'ai dit naguère appartenir à la nature du corps? Je m'arrête à penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi; il n'est pas besoin que je m'arrête à les dénombrer. Passons donc aux attributs de l'âme, et voyons s'il y en a quelqu'un qui soit en moi. Les premiers sont de me nourrir et de marcher; mais s'il est vrai que je n'ai point de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir; mais on ne peut aussi sentir sans le corps, outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point en effet senties. Un autre est de penser, et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient; elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe, cela est certain; mais combien de temps? autant de temps que je pense; car peut-être même qu'il se pourrait faire, si je cessais totalement de penser, que je cesserais en même temps tout à fait d'être. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai; je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie et vraiment existante; mais quelle chose? Je l'ai dit: une chose qui pense.

(...) Mais qu'est-ce donc que je suis? une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? c'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.

***René Descartes, Méditations métaphysiques, 1641, méditation seconde :
« De la nature de l'esprit humain, et qu'il est plus aisé à connaître que le corps. »***

Texte 2 :

Tout change en moi sous mon regard et par mon regard. Et l'on voudrait maintenant expliquer comment je me saisis et comment je me reconnais, en ce contenu où le rêve le plus absurde peut rester attaché aux perceptions les plus raisonnables où la superstition résiste autant que les idées, où tant de souvenirs sont oubliés, tant d'autres décolorés, où tout change enfin par le temps et l'âge. Mais il se trouve que le problème n'a point de sens, et que je n'ai pas à me retrouver, parce que je ne puis me perdre moi-même un seul instant.

Toute pensée, confuse ou claire, de doctrine, de sentiment, de chose, de vision, de résolution, d'hésitation, de négation, de doute, de souvenir, de remords, d'espérance, de crainte, vraie ou non, durable ou non, en rêve ou non, a pour sujet constant le Moi, ou pour mieux parler le Je.

Quand je voudrais feindre quelque nébuleuse inconnue où je ne sois pas, quelque autre monde séparé, quelque passé avant moi, quelque avenir après moi, le sujet de ces pensées est toujours moi. Je pense tout ce qui est pensé, tout ce qui est et tout ce qui peut être, tout le possible et l'impossible; c'est pourquoi je ne puis penser que "je ne suis pas", comme Descartes a su le mettre au jour. Telle est sans doute la loi suprême de toute logique, puisque n'importe quelle pensée, même absurde, la suppose. Je ne suis qu'un; car si je suis deux, l'un et l'autre c'est toujours moi; et quand je me dédouble, il m'apparaît encore mieux que je ne suis qu'un; car l'un est moi, et l'autre est moi. Je reste le même; car si je suis tel, et puis autre, c'est toujours moi qui suis tel, et puis autre.

Je ne saurai jamais que je suis autre, si ce n'est point moi, le même, qui suis autre. De toute pensée je suis le sujet. Toute connaissance, toute expérience forme ainsi un tout avec toute connaissance et toute expérience; que ce soit passé ou imaginaire il n'importe; c'est d'abord et ensuite de moi et pour moi. Cette forme liante m'interdit de couper l'expérience, d'interrompre le temps, de penser deux univers. Aussitôt les deux temps sont parties d'un seul temps, et les deux univers sont parties d'un seul univers. Après avoir considéré cette nécessité de logique, au-delà de laquelle on ne peut remonter, puisque l'extravagante pensée de deux Moi fait aussitôt paraître le Moi unique en qui et pour qui ils sont deux l'illustre Kant pouvait écrire: "À ce principe est suspendue la connaissance humaine tout entière."

Et certes, en partant de là, l'esprit le plus scrupuleux trouve une merveilleuse assurance à décrire cette unité formelle de l'expérience qui ne permet jamais que rien soit séparé, soit de ce qui est en même temps, soit de ce qui précède, soit de ce qui suit.

Seulement, ces belles spéculations sur les principes ne sont pas directement mon objet. Je m'en tiens au Moi lui-même, et je le tiens bien. Mais réellement je ne tiens rien. Cette forme abstraite et inflexible du Je pense est indifférente à son contenu; elle lie tout. Le rêve le plus étranger à moi est de moi puisque je m'en souviens. Que mon rêve s'ajuste à mes perceptions comme il pourra; il est d'abord de moi, sans quoi je n'en penserais rien.

C'est pourquoi il faut dire que le Moi psychologique est abstrait et sans puissance.

Il peut se contredire ou se jouer de lui-même; l'unité formelle n'est jamais menacée un seul moment; si différent de moi-même que je sois, c'est moi-même qui suis ce Moi-là et l'Autre. Le vrai Moi les reprend aussitôt tous deux. L'unité est faite avant d'être comprise. Cette loi suprême, si on la considère avec suite, explique assez l'Idée, qui lie toujours les choses malgré les choses, et tend d'abord son fil, donnant loi à l'entre-deux de s'ordonner comme il pourra.

Mais puisque le Moi est ainsi impossible à rompre, d'avance impossible à rompre, étendu d'avance au-delà du Possible, on voit bien qu'il y a beaucoup de différence entre un Moi et une Personne. Car il me semble que celui qui s'efforce de rester d'accord avec soi, exige de lui-même quelque chose de plus que l'identité abstraite du Je pense. »

*Alain, Éléments de philosophie, 1916, livre III, Chap. XV « Le moi »
Folio essais, 1991, p. 220-221*

Texte 3 :

Je ne méprise point et ne sacrifie point la vie intérieure; au contraire, je la sauve. Il faut faire bien attention ici. Car la vie intérieure est souvent comprise comme un défilé de pensées, d'opinions, de sentiments, de vagues projets, de regrets, enfin de vaines délibérations, soutenues par un perpétuel discours à soi. Or cette rêverie irrésolue est si peu la vie intérieure qu'au contraire je la considère comme purement extérieure. Ces pensées errantes sont conduites en réalité soit par les perceptions de rencontre, un oiseau, un nuage, un mot saisi par hasard, soit par le mécanisme du corps humain qui nous porte d'un mot à l'autre, d'un souvenir à l'autre, et, comme on dit, du coq à l'âne, par les rapports les plus accidentels. Une telle pensée, régie par ce qu'on nomme les associations d'idées, n'est nullement conduite ni ordonnée; elle n'avance point, elle ne mène nulle part. C'est pour échapper à

cette ronde de pensées que les hommes non conduites que les hommes jouent aux cartes, ou lisent n'importe quoi. Les grands et les petits malheurs se développent par ce sentiment que la pensée tourne en cercle et est alors complètement inutile. Chacun a l'expérience des heures d'insomnie ainsi vainement occupées par une pensée esclave. Et les plus malheureux connaissent quelque chose de pire, qui est l'insomnie les yeux ouverts et dans la lumière du jour. Or le premier effet d'une vie réellement intérieure est de refuser ce spectacle des pensées sans progrès ni conclusion. Mais comment faire ? Les uns récitent une prière, les autres un poème, quelques-uns s'astreignent à compter. C'est se donner un objet résistant. Ce remède, qui ne convient qu'aux esprits faibles, et qui ne réussit pas toujours, nous oriente du moins vers la pensée véritable, vers la pensée gouvernée, qui est toujours une pensée d'objet. L'esprit faible délibère sur une situation imaginée ; vie purement extérieure, comme je l'ai expliqué. Un esprit vigoureux ne délibère que devant l'objet, devant le terrain, s'il s'agit de construire, devant les restes du jeu, s'il s'agit de mesurer un désastre. Toute situation réelle a cela de bon qu'on n'y porte jamais les yeux sans découvrir quelque chose de fidèle et d'assuré, si mauvais que ce soit. On cesse alors de rêver ; on se met à vouloir. Vie extérieure en apparence, et intérieure en réalité ; car c'est le plus intime de l'homme, alors, qui range et façonne l'extérieur. C'est la loi de l'homme qui s'inscrit dans les choses. Bref l'homme n'est libre et fort que devant l'objet. (...)

Ta gouverne, voilà ta vie intérieure. Dès que tu ne conduis plus tes actions, ne prétends plus à l'honneur de penser (...). Heureux qui trouve toujours devant lui le monde résistant et dur, le monde sans égards.

*Alain, Éléments de philosophie, 1916, livre VI, Chap. XI « De la foi et de la vie intérieure »
Folio essais, 1991, p. 337-338*

Texte 4 :

Un autre penseur rationaliste, Brunschvicg, consacrait naguère un livre très brillant à la *Connaissance de Soi*. Il n'y était nullement question de cette vie intérieure, réprouvée par Alain. Brunschvicg discrédite lui aussi l'observation directe, où l'homme, se prenant lui-même pour objet, s'efforce de retrouver son moi à l'état pur, dépris de tous les engagements particuliers où il se détermine en faisant œuvre dans le monde. La seule contemplation de soi par soi, n'aboutit, selon lui, qu'à une impasse ; la vie spirituelle s'y fourvoie dans l'ordre de l'organisme. La psychologie proprement dite se dégrade en biologie.

« L'infantilisme morbide, dit sévèrement Brunschvicg, qui s'attache pour lui-même au processus de la vie intérieure, s'il peut dans la carrière d'un écrivain s'accompagner d'une grande puissance d'expression et de séduction, ne suffit pas à résoudre, et il ne réussit même pas à poser, le problème de la connaissance de soi, qui est d'un autre ordre, et incomparable, proprement spirituel ». Et ce que Brunschvicg entend ici par spirituel, s'oppose à l'individuel, au personnel. La vie spirituelle manifeste en nous l'immanence d'une raison impersonnelle et souveraine. La recherche de notre moi nous renvoie à un principe d'objectivité et d'universalité. Les aspects fuyants et sans consistance du courant de conscience doivent, pour celui qui est curieux de soi, céder la place à l'examen des réalisations transindividuelles où l'homme s'est révélé à lui-même et aux autres. L'humanité importe plus, en moi, que cet homme particulier que je suis.

*Georges Gusdorf, la découverte de soi, 1948,
Livre II, Chapitre 1, « Le moi comme limite et la négation intellectualiste »*

1. Critique du moi romanesque et psychologique :

« La négation intellectualiste » : intitulé comme cela par Gusdorf. *Négation de quoi ?* D'une tendance à redonner au « moi » sa dimension irréductiblement expressive et singulière, par l'intermédiaire de l'autobiographie qui s'est peut-être érigée elle-même contre la tendance intellectuelle à systématiser la notion, à la substantifier en la vidant de son caractère singulier et vivant. (*pas pareil de parler de moi ou à parler du moi*)

Peut-être un romantisme mal compris comme un repli sur soi, une entrée en soi, une sorte d'apnée poétique pour disqualifier tout rationaliste.

Les deux textes d'Alain manifestent une réaction contre cette réaction. La réaction intellectualiste à la critique littéraire du rationalisme. Un peu en radicalisant outrageusement, la caricature de l'opposition ou du malentendu entre littérature et philosophie, la première cherche la singularité d'une sensibilité propre, la seconde privilégiant la froideur d'une objectivité pure.

2. Etablissement d'un moi impersonnel et abstrait :

D'où vient ce malentendu ?

D'abord de ce qu'on appelle le "cogito cartésien" TEXTE 1 : A la fois moment canonique d'une quête intérieure, d'une médiation donc, d'une mise en demeure du monde et des préjugés pour chercher en soi-même un fondement nouveau à la vérité. (« Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis ») et en même temps l'aboutissement de la découverte d'un moi désincarné, impersonnel et objectivé. (« je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison »)

Descartes le premier à subjectiver le MOI, à nominaliser le pronom personnel de la première personne du singulier, *ego*.

Le problème ou plutôt la déception qui peut être celle du lecteur est d'observer que Descartes s'intéresse dans sa quête à ce qu'est le quoi, mais pas le qui. Il se demande ce qu'est le sujet pensant, mais pas qui il est. L'identité du moi qui deviendra transcendantal un siècle plus tard, son identité donc, ce qui permet de l'identifier, de le reconnaître (pourvoir de penser) mais pas son ipséité : ce qui fait que ce moi là est propre à moi. Plus le moi abstrait de l'homme mais celui qui est mon propre. Substance pensante, en mettant justement entre parenthèse, en époque, de ce qui change, ce qui a à voir avec la vie, les émotions, une identité diverses et complexe. Celle du moi romanesque. D'ailleurs, les médiations débutent par une sorte de journal où Descartes rapporte les expériences de son enfance, de son passé (« il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'ai reçu quantité de fausses opinions pour véritables ») pour mieux congédier la véracité d'en recourir à ses mémoires où à sa vie personnelle. Table rase comme se délier de sa vie singulière en faisant le pari fou de douter de tout jusqu'à sa propre existence.

Pourtant, c'est aller un peu vite :

- folie de douter de tout, de son corps, du monde, de dieu et même de soi, de prend le risque de se perdre en prétendant se chercher. Folie ? Non. C'est même l'expérience inverse. Folie c'est pour un individu adhérer même à ce qu'il sait être faux, alors qu'ici, l'auteur refuse d'adhérer même à ce qu'il sait être vrai.

-Moi impersonnel et désincarné: pas vraiment. « Une chose qui pense » dans médiation seconde. Mais il précise dans les principes de la philosophie : « par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser » (I, § 9)

Sentir c'est penser, on croirait entendre Rousseau. Et pourtant Descartes est rationaliste et réfute toute consistance à un pseudo connaissance sensible. C'est donc une autre approche de la sensibilité ici. Un sentir du retour sur soi, un sentir qui s'aperçoit immédiatement par soi-même, comme une évidence qui n'est pas le sensible des sens externes si l'on peut dire mais le sentir intérieur on l'on se sent exister. Un sentir qui est l'épreuve de soi comme existant. Le cogito n'est peut-être donc pas si imperméable à toute dimension sensible.

On pourra répondre à cela que cette expérience est purement intellectuelle et qu'elle n'intervient que lorsque je juge, que je produis un jugement qui est un raisonnement.

Mais l'évidence de ce raisonnement tient lui aussi à une rencontre qui a toutes les caractéristiques d'une rencontre sensible. Une idée vraie est chez Descartes une idée qui me résiste, comme matière résiste lorsque je la touche. Une vérité est ferme dans les sciences lorsqu'elle résiste au doute qui me permettait de disqualifier les croyances et les faux-savoirs. Le cogito à ce titre est une idée qui est aussi une matière puisque je ne la produis pas mais qu'elle s'impose à moi dans la consistance de sa nature idéale. Un peu comme si je m'affectais moi-même en rencontrant sur ma route l'idée du moi pensant.

Mais ce qui résiste justement n'est pas la dimension empirique de mon existence (opinions, sentiments, états d'âmes qui se succèdent avec lesquels dira Hume on ne peut trouver de matière et de permanence). Ce qui résiste en moi, c'est ce qu'il a en moi de plus profond de plus consistant que ce qui est empirique ou psychologique, un moi de nature métaphysique mais qui a toutes les caractéristiques d'un objet d'expérience sensible puisqu'il y a rencontre, et les caractéristiques d'une intuition purement intellectuelle. Il y aurait donc dans l'expérience intellectuelle une véritable expérience, une véritable rencontre avec une idée dont l'expérience sensible matérielle ne serait qu'un reléguât, qu'une déclinaison affaiblie. Toute connaissance est expérience en ce sens. Du coup, l'expérience sensible au sens du corps (empirique) n'est nommée expérience que par médiation, délégation. Cette lecture du cogito, Alquié la réaffirme (contre Guérault, qui la conteste) dans un colloque de Royaumont de 1954. Le cogito, soutient-il, est l'expérience d'une chose, d'une res existante avant d'être une connaissance de l'essence de cette chose : « L'être pensant, avant même de se saisir comme pensée, se saisit comme être et comme sum. Ce n'est pas un concept que le moi, j'entends le moi-chose, le moi-res, c'est une sorte d'être qui est donné dans une expérience vécue sans équivalent ». Descartes, Deuxième colloque philosophique de Royaumont, 23-30 avril 1954. Jean Laporte, Le rationalisme de Descartes, 1945 prétend même qu'il y a chez Descartes un « empirisme radical et intégral ».

A nos élèves : Le cartésianisme n'est pas cette pensée si épurée et si intellectualisante que ça.

D'où les deux textes d'Alain dont on ne peut suspecter quelque tendance empiriste :

Alain **Texte 3** : « : le moi empirique n'est pas le vrai moi mais le vrai moi est métaphysique :

« Je ne méprise point et ne sacrifie point la vie intérieure; au contraire, je la sauve. » par cette entrée en matière tout-à-fait provocatrice, Alain affirme que la vie intérieure n'est pas « un défilé de pensées, d'opinions, de sentiments, de vagues projets, de regrets », ce qu'il assimile à une « cette rêverie irrésolue » Au contraire, c'est une vie totalement extérieure, c'est elle qui est pour le coup inconstante. Parce que la résistance, la consistance qui doit être aux sources du moi doit se trouver non dans le vague récit des tourments de l'âme individuelle mais dans la saisie pour cette âme du raisonnement qu'elle est capable de produire. Dans l'autobiographie romanesque, mes pensées n'en son pas vraiment. Elles sont « irrésolues » « errantes » (« un oiseau, un nuage, un mot saisi par hasard ») et elles plus à voir avec le mécanisme du corps qu'avec le vitalisme de l'âme. A nos élèves : Penser à soi-même n'est pas se penser soi-même. Penser à : imagination, errance et mouvement corporel ; penser quelque chose : c'est penser un objet, c'est ce donner un objet qui résiste. C'est véritablement penser. « C'est se donner un objet résistant. » « Ta gouverne, voilà ta vie intérieure. Dès que tu ne conduis plus tes

actions, ne prétends plus à l'honneur de penser (...). Heureux qui trouve toujours devant lui le monde résistant et dur, le monde sans égards. »

D'où texte 2 :

« Toute pensée, confuse ou claire, de doctrine, de sentiment, de chose, de vision, de résolution, d'hésitation, de négation, de doute, de souvenir, de remords, d'espérance, de crainte, vraie ou non, durable ou non, en rêve ou non, a pour sujet constant le Moi, ou pour mieux parler le Je. Quand je voudrais feindre quelque nébuleuse inconnue où je ne sois pas, quelque autre monde séparé, quelque passé avant moi, quelque avenir après moi, le sujet de ces pensées est toujours moi. » « « De toute pensée je suis le sujet. »

« C'est pourquoi il faut dire que le Moi psychologique est abstrait et sans puissance. »

Réfutation de l'identité autobiographique mais aussi de l'hypothèse d'un inconscient : « si différent de moi-même que je sois, c'est moi-même qui suis ce Moi-là et l'Autre. Le vrai Moi les reprend aussitôt tous deux. L'unité est faite avant d'être comprise. » L'unité du moi est faite : L'unité, la vérité du moi est d'emblée un objet et dont je suis responsable dans tous les moments de ma vie, l'identité de soi est affirmation avant d'être recherche. Descartes encore : « La proposition Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. », toutes les fois que je l'affirme comme personne.

Critique intellectualiste du moi romanesque : Le vrai moi est personnifiant plutôt que personnel.

Groupement de textes 4 : Bergson, MacIntyre, Sartre

L'illusion d'un moi intérieur coupé du monde

Texte 1 :

Quand nos amis les plus sûrs s'accordent à nous conseiller un acte important, les sentiments qu'ils expriment avec tant d'insistance viennent se poser à la surface de notre moi, et s'y solidifier à la manière des idées dont nous parlions tout à l'heure. Petit à petit ils formeront une croûte épaisse qui recouvrira nos sentiments personnels ; nous croirons agir librement, et c'est seulement en y réfléchissant plus tard que nous reconnaitrons notre erreur. Mais aussi, au moment où l'acte va s'accomplir, il n'est pas rare qu'une révolte se produise.

C'est le moi d'en bas qui remonte à la surface. C'est la croûte extérieure qui éclate, cédant à une irrésistible poussée. Il s'opérait donc, dans les profondeurs de ce moi, et au-dessous de ces arguments très raisonnablement juxtaposés, un bouillonnement et par là même une tension croissante de sentiments et d'idées, non point inconscients sans doute, mais auxquels nous ne voulions pas prendre garde. En y réfléchissant bien, en recueillant avec soin nos souvenirs, nous verrons que nous avons formé nous-mêmes ces idées, nous-mêmes vécu ces sentiments, mais que, par une inexplicable répugnance à vouloir, nous les avons repoussés dans les profondeurs obscures de notre être chaque qu'ils émergeaient à la surface. Et c'est pourquoi nous cherchons en vain à expliquer notre brusque changement de résolution par les circonstances apparentes qui le précédèrent. Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être bien contre toute raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure raison. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et facile à exprimer : elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur. Aussi a-t-on eu tort, pour prouver que l'homme est capable de choisir sans motif, d'aller chercher des exemples dans les circonstances ordinaires et même indifférentes de la vie. On montrerait sans peine que ces actions insignifiantes sont liées à quelque motif déterminant. C'est dans les circonstances solennelles, lorsqu'il s'agit de l'opinion que nous donnerons de nous aux autres et surtout à nous-mêmes, que nous choisissons en dépit de ce qu'on est convenu d'appeler un motif ; et cette absence de toute raison tangible est d'autant plus frappante que nous sommes plus profondément libres.

Mais le déterministe, même lorsqu'il s'abstient d'ériger en forces les émotions graves ou états profonds de l'âme, les distingue néanmoins les unes des autres, et aboutit ainsi à une conception mécaniste du moi. Il nous montrera ce moi hésitant entre deux sentiments contraires, allant de celui-ci à celui-là, et optant enfin pour l'un d'eux. Le moi et les sentiments qui l'agitent se trouvent ainsi assimilés à des choses bien définies, qui demeurent identiques à elles-mêmes pendant tout le cours de l'opération. Mais si c'est toujours le même moi qui délibère, et si les deux sentiments contraires qui l'émeuvent ne changent pas davantage, comment, en vertu même de ce principe de causalité que le déterminisme invoque, le moi décidera-t-il jamais ? La vérité est que le moi, par cela seul qu'il a éprouvé le premier sentiment, a déjà quelque peu changé quand le second survient : à tous les moments de la délibération, le moi se modifie et modifie aussi, par conséquent, les deux sentiments qui l'agitent. Ainsi se forme une série de dynamique d'états qui se pénètrent, se renforcent les uns les autres, et aboutiront à un acte libre par une évolution naturelle. Mais le déterministe, obéissant à un vague besoin de représentation symbolique, désignera par des mots les sentiments opposés qui se partagent le moi, ainsi que le moi lui-même. En les faisant cristalliser sous forme de mots bien définis, il enlève par avance toute espèce d'activité vivante à la personne d'abord, et ensuite aux sentiments dont elle est émue. Il verra alors, d'un côté un

moi toujours identique à lui-même, et, de l'autre, des sentiments contradictoires, non moins invariables, qui se le disputent ; la victoire demeurera nécessairement au plus fort. Mais ce mécanisme auquel on s'est condamné par avance n'a d'autre valeur que celle d'une représentation symbolique : il ne saurait tenir contre le témoignage d'une conscience attentive, qui nous présente le dynamisme interne comme un fait.

Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité toute entière, quand ils expriment avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste. En vain on allèguera que nous cédon alors à l'influence toute-puissante de notre caractère. Notre caractère, c'est encore nous ; et parce qu'on s'est plu à scinder la personne en deux parties pour considérer tour à tour, par un effort d'abstraction, le moi qui sent ou pense et le moi qui agit, il y aurait quelque puérité à conclure que l'un des deux moi pèse sur l'autre. Le même reproche s'adressera à ceux qui demandent si nous sommes libres de modifier notre caractère. Certes, notre caractère se modifie insensiblement tous les jours, et notre liberté en souffrirait, si ces acquisitions nouvelles venaient se greffer sur notre moi et non pas en lui. Mais dès que cette fusion aura lieu, on devra dire que le changement survenu dans notre caractère est bien nôtre, que nous nous le sommes approprié. En un mot, si l'on convient d'appeler libre tout acte qui émane du moi, et du moi seulement, l'acte qui porte la marque de notre personne est véritablement libre, car notre moi seul en revendiquera la paternité. La thèse de la liberté se trouverait ainsi vérifiée si l'on consentait à ne chercher cette liberté, que dans un certain caractère de la décision prise, dans l'acte libre en un mot.

*Henri Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889,
chap III, « de l'organisation des états de conscience - la liberté »*

Texte 2 :

Un moi enchâssé dans une histoire.

Je ne peux rechercher le bien ou exercer les vertus en tant qu'individu. La façon de vivre la bonne vie varie concrètement avec les circonstances même s'il n'y a qu'une conception de la bonne vie et un ensemble de vertus incarnés dans une vie humaine. Il y a des différences entre ce qu'est la bonne vie pour un général athénien du Vème siècle, pour une religieuse au Moyen-Age et pour un fermier du XIIème siècle. Ce n'est pas simplement que les individus vivent dans des circonstances sociales diverses, c'est aussi que nous sommes nous porteurs d'une identité sociale particulière ; je suis l'enfant de qu'une, l'oncle ou le cousin de quelqu'un; je suis citoyen de telle ou telle ville, membre de tel ou tel corps de métier; j'appartiens à tel ou tel clan, telle tribu, telle nation. Ce qui est le bien pour moi doit donc être le bien pour celui qui joue ces rôles. Du passé de ma famille, de ma ville, de ma tribu, de ma nation, j'hérite diverses dettes, legs, espoirs et obligations légitimes. Tout cela constitue le donné de ma vie, mon point de départ moral. C'est en partie ce qui donne à ma vie sa particularité morale. Cela peut paraître étrange et surprenant du point de vue individualiste moderne, selon lequel je suis ce que je choisis d'être. Je peux toujours, si je le désire, remettre en question les caractéristiques sociales purement contingentes de mon existence. Je peux être biologiquement le fils de mon père, mais je ne peux être tenu responsable de ce qu'il a fait, à moins de choisir explicitement ou non, d'accepter cette responsabilité. Je peux être légalement citoyen d'un certain pays, mais je ne peux être tenu responsable de ce que fait mon pays, à moins de choisir, explicitement ou non, d'accepter cette responsabilité. Cet individualisme est celui de ces Américains d'aujourd'hui qui nient toute responsabilité pour les effets de l'esclavage sur les noirs en disant : « Je n'ai jamais eu d'esclave. » (...) L'histoire de ma vie est toujours enchâssée dans l'histoire de ces communautés dont je tire mon identité. Je suis né avec un passé ; vouloir me couper de ce passé, sur le mode individualiste, c'est déformer mes relations présentes. La possession d'une identité historique et d'une identité sociale coïncident. La rébellion, contre mon identité est toujours une façon de l'exprimer.

*Alasdair MacIntyre, Après la vertu, 1981,
Chap. XV : « Les vertus, l'unité d'une vie humaine
et le concept de tradition », Puf, p. 213-214*

Texte 3:

L'illusion de la sincérité

Voici, par exemple, une femme qui s'est rendue à un premier rendez-vous. Elle sait fort bien les intentions que l'homme qui lui parle nourrit à son égard. Elle sait aussi qu'il lui faudra prendre tôt ou tard une décision. Mais elle n'en veut pas sentir l'urgence : elle s'attache seulement à ce qu'offre de respectueux et de discret l'attitude de son partenaire. Elle ne saisit pas cette conduite comme une tentative pour réaliser ce qu'on nomme « les premières approches », c'est-à-dire qu'elle ne veut pas voir les possibilités de développement temporel que présente cette conduite : elle borne ce comportement à ce qu'il est dans le présent, elle ne veut pas lire dans les phrases qu'on lui adresse autre chose que leur sens explicite ; si on lui dit : « Je vous admire tant », elle désarme cette phrase de son arrière-fond sexuel, elle attache aux discours et à la conduite de son interlocuteur des significations immédiates qu'elle envisage comme des qualités objectives. L'homme qui lui parle lui semble sincère et respectueux comme la table est ronde ou carrée, comme la tenture murale est bleue ou grise. (...) Mais voici qu'on lui prend la main. Cet acte de son interlocuteur risque de changer la situation en appelant une décision immédiate : abandonner cette main, c'est consentir de soi-même au flirt, c'est s'engager. La retirer, c'est rompre cette harmonie trouble et instable qui fait le charme de l'heure. Il s'agit de reculer le plus loin possible l'instant de la décision. On sait ce qui se produit alors : la jeune femme abandonne sa main, mais ne *s'aperçoit pas* qu'elle l'abandonne. Elle ne s'en aperçoit pas parce qu'il se trouve par hasard qu'elle est, à ce moment, tout esprit. Elle entraîne son interlocuteur jusqu'aux régions les plus élevées de la spéculation sentimentale, elle parle de la vie, de sa vie, elle se montre sous son aspect essentiel : une personne, une conscience. Et pendant ce temps, le divorce du corps et de l'âme est accompli ; la main repose inerte entre les mains chaudes de son partenaire : ni consentante ni résistante – une chose. Nous dirons de cette femme qu'elle est de mauvaise foi.(...)

Si l'homme est ce qu'il est, la mauvaise foi est à tout jamais impossible et la franchise cesse d'être son idéal pour devenir son être : mais l'homme est-il ce qu'il est et, de manière générale, comment peut-on être ce qu'on est, lorsqu'on est comme conscience d'être ? Si la franchise, ou sincérité, est une valeur universelle, il va de soi que sa maxime : il faut être ce qu'on est ne sert pas uniquement de principe régulateur pour les jugements et les concepts par lesquels j'exprime ce que je suis. Elle pose non pas simplement un idéal du connaître mais un idéal d'être, elle nous propose une adéquation absolue de l'être avec lui-même comme prototype d'être. En ce sens il faut nous faire être comme nous sommes. Mais que sommes-nous donc si nous avons l'obligation constante de nous faire être ce que nous sommes, si nous sommes sur le mode du devoir être ce que nous sommes ?

Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçon de café. Il n'y a rien là qui puisse nous surprendre : le jeu est une sorte de repérage et d'investigation. L'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser l'inventaire ; le garçon de café joue avec sa condition pour la réaliser. Cette obligation ne diffère pas de celle qui s'impose à tous les commerçants : leur condition est toute de cérémonie, le public réclame d'eux qu'ils la réalisent comme une cérémonie, il y a la danse de l'épicier du tailleur, du commissaire-priseur, par quoi ils s'efforcent de persuader à leur clientèle qu'ils ne sont rien d'autre qu'un épiciers, qu'un

commissaire-priseur, qu'un tailleur. Un épicier qui rêve est offensant pour l'acheteur, parce qu'il n'est plus tout à fait un épicier. La politesse exige qu'il se contienne dans sa fonction d'épicier, comme le soldat au garde-à-vous se fait chose-soldat avec un regard direct mais qui ne voit point, qui n'est plus fait pour voir, puisque c'est le règlement et non l'intérêt du moment qui détermine le point qu'il doit fixer (le regard « fixé à dix pas »). Voilà bien des précautions pour emprisonner l'homme dans ce qu'il est. Comme si nous vivions dans la crainte perpétuelle qu'il n'y échappe, qu'il ne déborde et n'élude tout à coup sa condition. Mais c'est que, parallèlement, du dedans le garçon de café ne peut être immédiatement garçon de café, au sens où cet encrier est encrier, où le, verre est verre. Ce n'est point qu'il ne puisse former des jugements réflexifs ou des concepts sur sa condition. Il sait bien ce qu'elle « signifie » : l'obligation de se lever à cinq heures, de balayer le sol du débit, avant l'ouverture des salles, de mettre le percolateur en train, etc.

Il connaît les droits qu'elle comporte : le droit au pourboire, les droits syndicaux, etc. Mais tous ces concepts, tous ces jugements renvoient au transcendant. Il s'agit de possibilités abstraites, de droits et de devoirs conférés à un « sujet de droit ». Et c'est précisément ce sujet que j'ai à être et que je ne suis point. Ce n'est pas que je ne veuille pas l'être ni qu'il soit un autre. Mais plutôt il n'y a pas de commune mesure entre son être et le mien. Il est une « représentation » pour les autres et pour moi-même, cela signifie que je ne puis l'être qu'en *représentation*.

Mais précisément si je me le représente, je ne le suis point, j'en suis séparé, comme l'objet du sujet, séparé *par rien*, mais ce rien m'isole de lui, je ne puis l'être, je ne puis que *jouer à l'être*, c'est-à-dire m'imaginer que je le suis. Et, par là même, je l'affecte de néant. J'ai beau accomplir les fonctions de garçon de café, je ne puis l'être que sur le mode neutralisé, comme l'acteur est Hamlet, en faisant mécaniquement les *gestes typiques* de mon état et en me visant comme garçon de café imaginaire à travers ces gestes. Ce que je tente de réaliser c'est un être-en-soi du garçon de café, comme s'il n'était pas justement en mon pouvoir de conférer leur valeur et leur urgence à mes devoirs d'état, comme s'il n'était pas de mon libre choix de me lever chaque matin à cinq heures ou de rester au lit quitte à me faire renvoyer. Comme si, du fait même que je soutiens ce rôle à l'existence, je ne le transcendais pas de toutes parts, je ne me constituais pas comme un *au-delà* de ma condition. Pourtant il ne fais pas de doute que *je suis* en un sens garçon de café – si on ne pourrais-je m'appeler diplomate ou journaliste ? Mais si je le suis, ce ne peut être sur le mode l'être en soi. Je le suis sur le mode d'*être ce que je ne suis pas*. Il ne s'agit pas seulement des conditions sociales, d'ailleurs ; je ne suis jamais aucune de mes attitudes, aucune de mes conduites.

Jean-Paul Sartre, L'être et le néant, 1943,

Chapitre II « la mauvaise foi », II, les conduites de mauvaise foi. Gallimard, 1990, 89-94

L'illusion d'un moi intérieur coupé du monde

TEXTE 1 : Bergson.

1. Le moi est une histoire :

Description de situations de la vie (Bergson, discussion avec des amis, Sartre le garçon de café) pour montrer que nos actes, nos décisions les plus intimes ne sont jamais séparée du monde où nous sommes « enchâssés » (MacIntyre). TEXTE 1 donc, nous écoutons un conseil donné par nos mais, nous croyons librement en tenir compte mais « Petit à petit », de manière insidieuse, « ils formeront une croûte épaisse qui recouvrira nos sentiments personnels ». Distinction bergsonienne du moi superficiel ou social du moi profond, fondamental des Deux sources. Et puis il y a ces moments où nous décidons, en notre âme et conscience si je peux dire, et où nous nous étonnons nous-même d'avoir agi différemment

de ce que notre entourage nous poussait à le faire. « Une révolte » s'est alors produite. « C'est le moi d'en bas qui remonte à la surface. C'est la croûte extérieure qui éclate, cédant à une irrésistible poussée. » Référence à la vie, à l'élan vital de la poussée ici qui est chez Bergson bien autre chose qu'un acte rationnel de décision. Ce n'est pas en effet un « motif » qui nous a conduit, une raison établie dans le présent d'un raisonnement pratique, lequel serait déconnecté de ce qui me relie organiquement au monde, à la société et à moi fondamental. Mon choix n'est pas mon choix au sens d'une distanciation effectuée du moi et du monde, mais c'est de mon âme « toute entière » que la décision « émane, et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental » *Essai sur les données immédiates de la conscience*. « l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous » (le dissensus émerisonien ici) mais elle n'exprime pas non plus la puissance rationnel abstrait de tout contexte. Cette décision, Bergson dit qu'elle « répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées **et de nos aspirations** les plus intimes » autrement dit à notre histoire, à toute notre histoire qui s'est aggloméré, condensée, cristallisée dans cette décision singulière, la durée se faisant présente dans le présent et c'est tout mon moi qui s'exprime alors comme une fulgurance. Je suis, moi, non le résultat mécanique d'une éducation ou d'un milieu qui m'aurait déterminé (pas de liberté ici). Le moi fondamental ne saurait être assimilé au caractère, qui est l'ensemble des automatismes qui définissent ma nature.

Le moi fondamental est un acte de contraction qui reconfigure à chaque moment l'ensemble de mon histoire. Céder sur son caractère, c'est donc consentir librement à l'automatisme. Je suis, moi, non le résultat mécanique d'une histoire ou de traumatismes qui m'auraient déterminé, mais je suis *moi*, fondamentalement, *cette histoire elle-même* qui se concentre maintenant, qui se manifeste maintenant qu'il m'est demandé de « répondre », de décider quelque chose. L'action libre comme manifestation de mon âme toute entière dit à ma place ce que suis profondément. Pas d'inconscient ici au sens psychanalytique, pas de pulsion aveugle mais une impulsion vitale qui ne permet pas de me cacher à moi-même ce que je suis vraiment.

Dépassement ci par cette approche d'un moi profond donc à la fois du déterminisme mais aussi du libre-arbitre de la volonté pour lequel ce sont les motifs que je choisis qui m'établissent comme sujet. Il m'arrive en effet dirait Bergson de m'étonner de certaines de mes décisions puisqu'elles viennent en moi, en mon moi profond, sans qu'elles aient été objets de délibération consciente ou rationnelle.

2. *Je suis ce que j'agis*

Notons ici que pour Bergson, cette histoire individuelle qui est la nôtre n'est pas un récit, une narration. Le moi libre qui agit n'est pas tant ce qui s'analyse et s'explique (ses raisons et motivations) que ce sujet substantiel qui est lui-même une histoire avant d'avoir à la raconter. Pour Bergson, tout récit est rétrospectif et donc inauthentique. Le sujet n'est pas du côté du récit mais du côté de la saisie de soi par soi : « Le moi, infaillible dans ses constatations immédiates, se sent libre et le déclare ; mais dès qu'il cherche à s'expliquer sa liberté, il ne s'aperçoit plus que par une espèce de réfraction à travers l'espace. » DI. Idée cartésienne que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons, si nous entendons volonté ici comme élan, impulsion, poussée et non comme faculté. J'agis donc je suis, donc je suis moi-même lorsque j'agis de toute mon âme et que je mets toute ma personne dans ce que je décide. Un peu le principe du grand oral à travers le choix des deux questions et de ma prestation qui doit être incarnée. Maturité, c'est le moment où mon histoire d'élève remonte à la surface et fait sens. On ne doit plus se cacher. Un élève médiocre sera celui qui

joue à être élève à ce moment-là. Ainsi se forme pour ce candidat « une série de dynamique d'états qui se pénètrent, se renforcent les uns les autres, et aboutiront à un acte libre par une évolution naturelle » La fluidité de la parole sera garante de l'authenticité du propos.

TEXTE 2 : MacIntyre

C'est ce que le texte 2 montre aussi selon moi, mon moi n'est jamais coupé du monde car il est enchâssé dans une histoire. Dans mon histoire.

- Romantisme : « Il n'y a pas l'Homme, il y a des hommes » (De Maistre)

« Je ne peux écrit-il, rechercher le bien ou exercer les vertus en tant qu'individu » parce que je ne suis pas un individu. Un atome indivisible qui serait la plus petite partie d'un monde auquel il se rapporterait de l'extérieur. » D'ailleurs, il n'y a pas « l'homme » mais des hommes, « Il y a des différences entre ce qu'est la bonne vie pour un général athénien du Vème siècle, pour une religieuse au Moyen-Age et pour un fermier du XIIème siècle. Ce n'est pas simplement que les individus vivent dans des circonstances sociales diverses, c'est aussi que nous sommes nous porteurs d'une identité sociale particulière (...) Du passé de ma famille, de ma ville, de ma tribu, de ma nation, j'hérite diverses dettes, legs, espoirs et obligations légitimes. Tout cela constitue le donné de ma vie, mon point de départ moral. **C'est en partie ce qui donne à ma vie sa particularité morale.** » MacIntyre travaille en philosophie morale et son geste est singulier puisqu'il prétend s'inspirer d'Aristote et du thomisme. L'homme est un animal historique au sens de l'historicité de sa nature, il est, qu'il le veuille ou non, embarqué comme le disait Pascal, embarqué dans l'existence parce qu'il vient de quelque part. Il est situé dirait Sartre. Nous ne pouvons moralement nous abstraire de notre histoire, des valeurs qui nous ont été transmises, sous peine d'être moralement irresponsables.

-Dénonciation de l'individualisme moderne :

L'individualisme contre lequel MacIntyre n'a jamais suffisamment de critiques, l'individualisme moderne et néolibéral prétend que « je suis ce que je choisis d'être. » Mais parce que « L'histoire de ma vie est toujours enchâssée dans l'histoire de ces communautés dont je tire mon identité » je n'ai pas moralement le droit de refuser cette responsabilité qui incombe aux miens. « Cet individualisme est celui de ces Américains d'aujourd'hui qui nient toute responsabilité pour les effets de l'esclavage sur les noirs en disant : « Je n'ai jamais eu d'esclave. » Voilà pourquoi la possession d'une identité historique et d'une identité sociale coïncident. Et la rébellion, contre mon identité est toujours une façon de l'exprimer. » Refuser cet héritage, cette situation de mon histoire, c'est un effort désespéré et voué tant à l'échec qu'à l'inauthenticité. Etre soi-même c'est assumer son histoire et celle des siens ce qui ne signifie pas adhérer à ce qu'elle est. Mais prétendre en être naturellement désolidarisé c'est faire preuve de mauvaise foi, pire encore, de dépersonnalisation. C'est Césaire revendiquant sa *négritude* pour contester l'apparente assimilation qui joue en vérité le jeu du colonialisme et du racisme. C'est Sartre qui qualifie la négritude de « négation de la négation de l'homme noir ».

Point de réification du moi ici mais son émancipation à condition de replacer cette identité dans le contexte des années 30, 40 insistait Césaire. Encore une fois, aucune identité ne se dessine abstraitement, isolement de ses racines, aucun homme n'est l'Homme universel des droits de l'homme (valeur issue des Lumières) et si la déclaration a un prix aux yeux de Césaire, c'est parce qu'elle doit être considérée comme un pari, sur un mode de langage prescriptif, performatif plutôt que descriptif, non comme un état de fait, comme un combat à mener en permanence non comme un modèle abstrait et réifiant.

TEXTE 3 : Sartre.

Assumer ce qu'on est, non se dissimuler derrière certaines attitudes de déresponsabilisation, voilà aussi le message du TEXTE 3, celui de Sartre, qui nourrirait notre idée de l'illusion d'un moi coupé du monde.

Bergson, MacIntyre : Illusion ou faute de s'enfermer dans une modalité individualiste de l'être, subjectiviste ou égotique. Il n'y pas de vie intérieure - pour dire les choses de manière un peu facile -, mais c'est nous qui sommes à l'intérieur de la vie. Notre dedans est aussi notre dehors et prétendre nier le dehors c'est faire preuve de mauvaise foi.

Quelle mauvaise foi pour ce pauvre garçon de café qui est tellement professionnel, tellement installé dans sa mission hôtelière ? Qu'est-ce qu'on lui reproche ?

Ce passage s'insère dans la deuxième section (« Les conduites de mauvaise foi »), deuxième chapitre (« La mauvaise foi ») de la première partie (« Le problème du néant ») Analyse en situation doit répondre au problème de la sincérité que Sartre a évoqué plus avant dans son ouvrage. Car il s'agit bien de cela. La sincérité, une modalité qui paraît essentielle dans le parcours « la découverte » de soi, « les métamorphoses du moi ».

Pourtant, la sincérité est d'abord une valeur qu'on affirme devant les autres, alors que l'authenticité s'établit par rapport à soi.

Si on peut ne pas être sincère, c'est qu'il existe une façon de l'être, qu'il existe une sincérité en soi.

-Pas de modèle de l'homme sincère, pas de modèle de l'homme tout court.

« Si l'homme est ce qu'il est, la mauvaise foi est à tout jamais impossible et la franchise cesse d'être son idéal pour devenir son être »

Or, L'existentialisme sartrien évacue la possibilité de définir une essence humaine, pas d'homme en soi il ne peut donc y avoir de sincérité en soi ; on ne peut jamais être totalement soi-même puisqu'il n'y a pas d'essence pour se définir soi-même. L'identité d'une chose peut être donnée, un coupe-papier a une fonction et il se reconnaît à la réalisation de cette fonction. Un animal aussi, il répond à la fonction qui définit son instinct.

Mais un homme n'est ni un coupe papier ni un lion parce qu'il n'y aucun concept pour le définir de façon a priori. Il ne se définit lui-même, il ne se donne une essence qu'en vivant son existence et en choisissant son système de valeur (Contre MacIntyre le thomiste bien sûr) existence précession de son essence.

Mais si l'homme n'est que ce qu'il se fait, c'est que son mode d'existence n'est pas figé, pas déterminé et qu'il peut tout aussi bien s'en libérer que la revendiquer.

- le jeu de la mauvaise foi et du mauvais « moi »

Or, ce garçon de café, allégorie de la mauvaise foi, description satirique de l'attitude de pseudo sincérité de celle ou celui qui entend coïncider avec une identité qui serait donnée une fois pour toute, de façon quasi naturelle. Et c'est là le décalage qui rend ce garçon un peu ridicule, il « joue » à être garçon de café, tellement bien, qu'il révèle malgré lui cet artifice du jeu social. Trop poli pour être honnête, trop professionnel pour être sincère. Il cherche à ce qu'on le reconnaisse pour être ce garçon d café comme on reconnaît de suite une coupe papier.

Mais cela ne marche jamais. Le rideau du théâtre se lève et on voit l'artifice.

« Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client » **Trop** : au sens de l'anglicisme employé par les jeunes. Il est trop un garçon de café. C'est suspect.

Mécanique mais plus vivant. Bergson, définition du comique : du mécanique plaqué sur du vivant.

« enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un

équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. »

- « **A quoi joue-t-il ?... » Ce qui se passe est grave aux yeux de Sartre.**

« *Mais à quoi joue-t-il ?* » « Voilà bien des précautions pour emprisonner l'homme dans ce qu'il est. » Et puisque l'homme n'existe pas sur le monde de l'en-soi des choses, puisque l'homme par essence n'a pas d'essence, c'est ce qui le rend absolument libre, ce garçon de café se prive lui-même de sa liberté mais plus grave encore, signale la possibilité pour tout homme de perdre délibérément sa liberté. Même avec un plateau nous sommes toujours responsables de l'image de l'homme, de sa condition. Nous sommes pour chaque homme des ambassadeurs de l'humanité assumée. Il y a donc là, dans la situation décrite, un acte politique grave. « Voilà bien des précautions pour emprisonner l'homme »

« Ce que je tente de réaliser c'est un être-en-soi du garçon de café, comme s'il n'était pas justement en mon pouvoir de conférer leur valeur et leur urgence à mes devoirs d'état, comme s'il n'était pas de mon libre choix de me lever chaque matin à cinq heures ou de rester au lit quitte à me faire renvoyer. Comme si, du fait même que je soutiens ce rôle à l'existence, je ne le transcendais pas de toutes parts, je ne me constituais pas comme un au-delà de ma condition »

Pourtant il a des devoirs professionnels, oui. Mais : « Pourtant il ne fait pas de doute que je suis en un sens garçon de café – si on ne pourrais-je m'appeler diplomate ou journaliste ? Mais si je le suis, ce ne peut être sur le mode l'être en soi. Je le suis sur le mode d'être ce que je ne suis pas. »

Qu'aurait-il fallu à cet homme pour ne pas être taxé de mauvaise foi ?

Un trait d'humour, un soupir, c'est cela qui le rendrait humain. Déjouer le jeu dans lequel nous nous trouvons trop enclavés.

La sincérité à soi est le summum de l'artificialité, de la factualité, de l'évitement de soi.

La « manière d'être » de ce garçon est une manière d'être, pas son être. Et « manière d'être » a donné le mot « costume ». Le garçon se donne un double auquel il tend à s'identifier sur le mode donc, de la mauvaise foi. « je ne suis jamais aucune de mes attitudes, aucune de mes conduites. »

Cette perpétuelle distance dans l'être qu'introduit la conscience, ce néant qui donne à l'être sa liberté fait que jamais nous ne sommes prisonniers d'une situation, nous ne sommes jamais déterminés par elle. Nous échappons à la situation pour lui donner sens et valeur, la juger acceptable ou inacceptable ; et de ce fait les rapports entre la situation et l'acte par lequel nous y répondons ne peuvent jamais être de type causal ou déterminé. Le rapport de notre acte à ce qui l'explique n'est jamais un rapport de causalité, il n'y a pas d'explication en-soi, il n'y a pas de cause déterminante, c'est le choix de notre acte qui fait que sa prétendue cause, par laquelle nous l'expliquerons et souvent l'excuserons, sera effectivement considérée comme cause. Nous choisissons les causes de nos actes en choisissant nos actes. C'est par exemple en choisissant d'être garçon de café et de le rester que celui-ci choisit aussi la dure condition de garçon de café, mais il pourrait très bien échapper à cette condition en décidant de ne plus être garçon de café.

Autrement dit il n'y a pas d'obstacle en soi, pas d'obstacle absolu à notre projet.

Si cela est vrai, cela signifie que nous sommes « sans excuses », que nous ne pouvons jamais nous réfugier derrière quelque déterminisme que ce soit pour nous débarrasser de la responsabilité de nous-mêmes et de nos actes. Nous sommes responsables de ce que nous sommes, de nos échecs comme de nos réussites. « Condamnés à être libres » parce que nous ne pouvons jamais nous dispenser de choisir ;

telle est notre seule “nature”, notre seule “essence” : n'être jamais déterminé par quelque nature, par quelque essence que ce soit.

La mauvaise foi apparaît alors comme la tentative impossible pour échapper à la responsabilité de soi, à la situation d'un moi toujours déjà « jeté au monde ».

Groupement de textes 5 : Freud, Ricœur.

Dissolution et récit du moi.

Texte 1 :

L'homme, quelque rabaissé qu'il soit au-dehors, se sent souverain dans sa propre âme. Il s'est forgé quelque part, au cœur de son *moi*, un organe de contrôle qui surveille si ses propres émotions et ses propres actions sont conformes à ses exigences. Ne le sont-elles pas, les voilà impitoyablement inhibées et reprises. La perception intérieure, la conscience, rend compte au *moi* de tous les processus importants qui ont lieu dans l'appareil psychique, et la volonté, guidée par ces renseignements, exécute ce qui est ordonné par le *moi*, corrigeant ce qui voudrait se réaliser de manière indépendante (...) Dans certaines maladies et, de fait, justement dans les névroses, que nous étudions, il en *est* autrement. Le *moi* se sent mal à l'aise, il touche aux limites de sa puissance en sa propre maison, l'âme. Des pensées surgissent subitement dont on ne sait d'où elles viennent ; on n'est pas non plus capable de les chasser. Ces hôtes étrangers semblent même être plus forts que ceux qui sont soumis au moi, ils résistent à toutes les forces de la volonté qui ont déjà fait leurs preuves, restent insensibles à une réfutation logique, ils ne sont pas touchés par l'affirmation contraire de la réalité. La psychanalyse entreprend d'élucider ces cas morbides inquiétants, elle organise de longues et minutieuses recherches, elle se forge des notions de secours et des constructions scientifiques, et, finalement, peut dire au moi : « Il n'y a rien d'étranger qui se soit introduit en toi, c'est une part de ta propre vie psychique qui s'est soustraite à ta connaissance et à la maîtrise de ton vouloir. C'est d'ailleurs pourquoi tu es si faible dans ta défense; tu luttas avec une partie de ta force contre l'autre partie, tu ne peux pas rassembler toute ta force ainsi que tu le ferais contre un ennemi extérieur. [...] Tu crois savoir tout ce qui se passe dans ton âme, dès que c'est suffisamment important, parce que ta conscience te l'apprendrait alors. Et quand tu restes sans nouvelles d'une chose qui est dans ton âme, tu admet, avec une parfaite assurance, que cela ne s'y trouve pas. Tu vas même jusqu'à tenir "psychique" pour identique à "conscient", c'est-à-dire connu de toi, et cela malgré les preuves les plus évidentes qu'il doit sans cesse se passer dans ta vie psychique bien plus de choses qu'il ne peut s'en révéler à ta conscience. Tu te comportes comme un monarque absolu qui se contente des informations que lui donnent les hauts dignitaires de la cour et qui ne descend pas vers le peuple pour entendre sa voix. Rentre en toi-même profondément et apprends d'abord à te connaître, alors tu comprendras pourquoi tu vas tomber malade, et peut-être éviteras-tu de le devenir.» C'est de cette manière que la psychanalyse voudrait instruire le moi. Mais les deux clartés qu'elle nous apporte : savoir que la vie instinctive de la sexualité ne saurait être complètement domptée en nous et que les processus psychiques sont en eux-mêmes inconscients, et ne deviennent accessibles et subordonnés au moi que par une perception incomplète et incertaine, équivalent à affirmer que le moi n'est pas maître dans sa propre maison.

*Sigmund Freud, Essais de Psychanalyse appliquée, 1916-1917,
« Une difficulté de la psychanalyse »*

**Conn indirecte et double, personnage :
Ricœur, identité narrative. P 156 (monte cristo)**

Texte 2 :

Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'*assignation* à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur *identité narrative*. « Identité » est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est

répondre à la question : *qui* a fait telle action ? *qui* en est l'agent, l'auteur ? Il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre ? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort ? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question « qui ? » comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. *L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative*. Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions. Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. L'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. Le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives. A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie. Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie selon le vœu de Proust. Comme l'analyse littéraire de l'autobiographie le vérifie, l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet se raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées.

*Paul Ricœur, « Temps et récit », 1983,
T.III « le temps raconté », Seuil, 1985.*

TEXTE 1 : Freud,

1. Freud : « Le moi est obscur à lui-même »

Le freudisme comme crise de la saisie réflexive du moi

Freud fait porter le soupçon comme le dit Ricœur sur la figure rationaliste du moi en décrivant un sujet éclaté, dissous, décomposé par un conflit intérieur de forces, de pulsions qui interdisent désormais toute forme d'introspection identitaire. Par exemple, dans la névrose, « *Le moi se sent mal à l'aise, il touche aux limites de sa puissance en sa propre maison* » et il n'est plus possible pour le psychanalyste d'assimiler la vie psychique à la conscience puisque comme le dit Freud, « *ta propre vie psychique s'est soustraite à ta connaissance et à la maîtrise de ton vouloir.* » Les manifestations de l'inconscient à travers les actes manqués et les pathologies mettent à mal dans notre travail l'élaboration satisfaisante d'une connaissance de soi et d'une conscience de soi sous la forme d'une saisie réflexive.

Le moi devient énigme.

« L'homme est obscur à lui-même, cela est à savoir » écrivait déjà Alain qui ne peut être soupçonné de complaisance vis-à-vis de la psychanalyse. Qui cherche à se connaître est confronté à son propre mystère, à cet inconnu qui pourtant « nous ressemble comme un frère » comme le disait Musset, et qui toujours nous échappe.

Il y a dans le freudisme comme l'événement d'un double de mon moi, d'un adversaire intérieur qui prend la place de ce que j'appelle le moi et qui agit en moi plutôt que je n'agis. Freud parle dans le texte de « *Ces hôtes étrangers (qui) semblent même être plus forts que ceux qui sont soumis au moi, (parce qu'ils) ils résistent à toutes les forces de la volonté* ».

1. Les anamorphoses du moi

On pourrait dire ici qu'à l'heure du soupçon, on ne parle plus peut-être plus de métamorphose du moi mais d'anamorphose, comme dans le tableau d'Holbein (les ambassadeurs) où il convient de percevoir le tableau de côté, de façon indirecte pour voir apparaître le crâne qui n'était pas visible de face. C'est peut-être ce pas de côté, cette saisie indirecte de soi que Freud développe dans l'essai de psychanalyse

appliquée puisque c'est à l'issue d'un travail sur soi indirecte, patient, répété durant les séances - puisque c'est en étant « malade » qu'on parviendra peut-être à se connaître - que le patient parviendra à décoder, à déchiffrer ces traumatismes et ces refoulements de sa vie qui l'empêchaient d'accomplir le long voyage vers soi.

Je ne m'attarde pas que le texte de Freud mais c'est sur la reprise de Ricœur que j'en viens maintenant. Ricœur n'est pas le seul philosophe, loin s'en faut, qui se soit intéressé à la psychanalyse. Mais il est peut-être le seul, de par son insatiable curiosité pour toutes les disciplines et tous les travaux qui portent sur le « phénomène humain », se soit si directement affronté à la psychanalyse pour mettre en jeu la « pensée réflexive » par laquelle il définit la philosophie. Ricœur entend penser la psychanalyse en philosophie, mais aussi - surtout ? - mesurer les implications de la psychanalyse sur la philosophie.

Ricœur adopte d'emblée une position philosophique nettement affirmée, dans son Essai sur Freud de 1965 il affirme : « j'admets ici que le je pense, je suis, est le fondement de toute proposition sensée sur l'homme » Le postulat est clair, il n'est pas question pour lui d'abandonner la problématique du Cogito, celle-ci étant le nerf de la voie inédite de son anthropologie philosophique. Mais c'est la modernité et les travaux de Freud en particulier qui vont l'engager à réinterroger le corpus cartésien, Ricœur s'inscrit alors en porte-à-faux à l'égard du soubassement subjectiviste du cartésianisme dès lors qu'il conteste le caractère d'immédiateté du Cogito, c'est-à-dire la possibilité pour le sujet de coïncider d'emblée avec lui-même. Ce qui est donné pour Descartes est transformé à la suite du freudisme en énigme et en problème. « Le Cogito est intérieurement brisé (...), le moi, plus radicalement, doit renoncer à une prétention secrètement cachée en toute conscience, abandonner son vœu d'autoposition, pour accueillir une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile que le soi forme avec lui-même » *Philosophie de la volonté*.

Le moi suis brisé et il faut à Ricœur exercer ce pas de côté, cette anamorphose pour sauver le moi de sa dislocation structuraliste ou psychanalytique. Chacun sait que le travail de Ricœur se réalise à travers un angle herméneutique et c'est en ce sens que l'analyse du moi chez notre auteur doit se penser comme un déchiffrement, une interprétation du discours de Freud. C'est là l'originalité de Ricœur, il considère le freudisme comme un discours mixte, de l'ordre à la fois de l'archéologie et de la téléologie. Autrement dit nourri à la fois d'un langage de la force (pulsions, investissement, condensation déplacements) et d'un langage du sens dans la mesure où c'est au patient de compenser les refoulements de son histoire et les apparentes bizarreries ou hasards par un récit significatif.

2. Ricœur et l'inconscient : une hypothèse de sens

Le principe de l'explication des troubles psychiques repose sur l'idée que le symptôme ne vaut pas pour lui-même mais pour ce qu'il représente : « les hystériques souffrent de réminiscence », au sens où ce serait quelque chose (événement, pensée, image, sentiment) dont l'hystérique ne parvient pas à se souvenir qui serait à l'origine de sa souffrance : le dégoût à la vue du petit chien buvant dans un verre pour Anna O, ou la pensée inconvenante d'Elizabeth au chevet de sa sœur morte : « Mon beau-frère est libre » Le symptôme est quelque chose comme un langage, mais un langage perdu, il traduit des sentiments à travers notre corps ou notre conduite, mais à notre insu. « Ça parle en nous » diront les psychanalystes.

Le mérite de Freud pour Ricœur qui n'est pourtant pas freudien se situe dans cette tendance téléologique à proposer l'hypothèse de l'inconscient non comme une attaque à l'encontre de la pensée réflexive sur laquelle s'est basée la culture occidentale, non pour mettre à mort le moi conscient (pour aller vite) mais pour redonner une cohérence, un sens à l'histoire de l'individu moderne que l'on soupçonne de ne plus être capable de faire acte d'identité, d'authenticité, de vérité.

Je pense que c'est la vision originale de Ricœur sur les travaux de Freud.

Ricœur est le philosophe de la *capabilité* et interprète Freud à travers la tentative d'assomption du moi en conflit avec ses peurs et ses écueils. La notion d'Inconscient dont Freud dit qu'elle est une « hypo-

thèse légitime et nécessaire» n'est pas à proprement parler un fait, car, Freud le fera remarquer, on ne peut « observer » l'inconscient, il est par définition ce qui ne peut exister sous le regard de la conscience. De même que les pulsions qui en constituent le noyau central, il ne peut être connu que par ses manifestations.

Mais cette hypothèse trouve toute sa légitimité dans sa nécessité même. Sans elle la vie consciente n'est qu'une série interminable d'énigmes, elle est sans cohérence, « les renseignements que fournit le conscient sont pleins de lacunes ». Pour être compris « ils présupposent d'autres actes psychiques dont le conscient cependant ne sait rien témoigner ».

L'hypothèse de l'inconscient trouve donc sa pleine justification non dans sa recherche de dissolution du moi mais plutôt dans son pouvoir explicatif, dans le gain de sens et de rationalité qu'elle permet.

Pour Ricœur, il y a chez Freud une tentative de sauver le moi à l'encontre des préjugés dont Freud fera les frais et dont il déplorera la violence dans l'introduction à la psychanalyse en parlant de « levée générale de boucliers contre notre science ». Certes il y a humiliation à évoquer un moi incapable de se ressaisir lui-même et de façon autonome, mais cette humiliation est peut-être l'occasion d'une reprise de soi-même grâce à la parole et surtout au récit de soi.

4. L'identité narrative

« Qu'est-ce qui en effet écrit Ricœur justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort ? La réponse ne peut être que narrative. » Se raconter en effet, faire de son moi le personnage d'un récit, c'est ressaisir ce qu'on est, non de façon directe par ce genre de « détours » qui vont marquer la spécificité de la philosophie de Ricœur. Que se passet-il lorsqu'on se raconte ? On tente de combler les interstices oubliés, les pièces absentes du puzzle de son identité et c'est ce que fait le patient chez Freud. Secondement, on érige le moi en héros, en personnage d'un récit et ce détour, cette déviation, cette anamorphose encore permet au sujet de donner une cohérence et un sens à ce qu'il est, lui, narrateur, alors qu'il ne pouvait le faire de façon indirecte à la manière réflexive et introspective cartésienne. Et ce faisant, on dépasse pour Ricœur l'antinomie insoluble de la saie de soi puisque « Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste » L'identité narrative du moi ne permet plus c'est vrai de comprendre l'identité « au sens d'un même (*idem*) » mais de lui substituer une « identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) » L'ipséité peut alors écrit Ricœur échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle dynamique comme dans la composition poétique d'un texte narratif A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie. Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie selon le vœu de Proust. Ce qui induit qu'en se racontant on prend le risque de l'entrelacs de la véracité et de la fiction. Certains souvenirs sont repris et modifiés, certains moments de sa vie évincée tandis que d'autres prennent une dimension excessive. Mais une cohérence et produite, un sens est amené à l'existence. Peu importe peut-être que ce soit jamais sa vraie vie que l'on raconte si l'on reconnaît que dans toute interprétation, le sens appartenait pour moitié à l'auteur qu'au lecteur (c'est ce qu'on montre aussi en HLP), c'est ce partage que Ricœur défend puisque nous sommes à la fois auteur et lecteur de nos existences. Comme si la cohésion de tous les épisodes de nos vies avait davantage d'importance que leur cohérence.

Ce qui est ici original, c'est d'apercevoir combien le moi-ipse, devenu personnage, devenu soi-même fait cohésion là où le moi-*idem*, le moi « réel » en est incapable.

Se connaître soi-même c'est ainsi se saisir soi-même comme un autre.

Texte 6 : Merleau-Ponty
Le corps rayonnant d'un soi

Texte :

Le peintre «apporte son corps», dit Valéry. Et, en effet, on ne voit pas comment un Esprit pourrait peindre. C'est en prêtant son corps au monde que le peintre change le monde en peinture. Pour comprendre ces transsubstantiations, il faut retrouver le corps opérant et actuel, celui qui n'est pas un morceau d'espace, un faisceau de fonctions, qui est un entrelacs de vision et de mouvement.

Il suffit que je voie quelque chose pour savoir la rejoindre et l'atteindre, même si je ne sais pas comment cela se fait dans une machine nerveuse. Mon corps mobile compte au monde visible, en fait partie, et c'est pourquoi je peux le diriger dans le visible. Par ailleurs il est vrai aussi que la vision est suspendue au mouvement. On ne voit que ce qu'on regarde. Que serait la vision sans aucun mouvement des yeux, et comment leur mouvement ne brouillerait-il pas les choses s'il était lui-même réflexe ou aveugle, s'il n'avait pas ses antennes, sa clairvoyance, si la vision ne se précédait en lui ? Tous mes déplacements par principe figurent dans un coin de mon paysage, sont reportés sur la carte du visible. Tout ce que je vois par principe est à ma portée, au moins à la portée de mon regard, relevé sur la carte du « je peux ». Chacune des deux cartes est complète. Le monde visible et celui de mes projets moteurs sont des parties totales du même Être.

Cet extraordinaire empiètement, auquel on ne songe pas assez, interdit de concevoir la vision comme une opération de pensée qui dresserait devant l'esprit un tableau ou une représentation du monde, un monde de l'immanence et de l'idéalité. Immergé dans le visible par son corps, lui-même visible, le voyant ne s'approprie pas ce qu'il voit: il l'approche seulement par le regard, il ouvre sur le monde. Et de son côté, ce monde, dont il fait partie, n'est pas en soi ou matière. Mon mouvement n'est pas une décision d'esprit, un faire absolu, qui décréterait, du fond de la retraite subjective, quelque changement de lieu miraculeusement exécuté dans l'étendue. Il est la suite naturelle et la maturation d'une vision. Je dis d'une chose qu'elle est mue, mais mon corps, lui, se meut, mon mouvement se déploie. Il n'est pas dans l'ignorance de soi, il n'est pas aveugle pour soi, il rayonne d'un soi...

L'énigme tient en ceci que mon corps est à la fois voyant et visible. Lui qui regarde toutes choses, il peut aussi se regarder, et reconnaître dans ce qu'il voit alors l'« autre côté » de sa puissance voyante. Il se voit voyant, il se touche touchant, il est visible et sensible pour soi-même. C'est un soi, non par transparence, comme la pensée, qui ne pense quoi que ce soit qu'en l'assimilant, en le constituant, en le transformant en pensée - mais un soi par confusion, narcissisme, inhérence de celui qui voit à ce qu'il voit, de celui qui touche à ce qu'il touche, du sentant au senti - un soi donc qui est pris entre des choses, qui a une face et un dos, un passé et un avenir...

Ce premier paradoxe ne cessera pas d'en produire d'autres. Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est l'une d'elles, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose. Mais, puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine et le monde est fait de l'étoffe même du corps. Ces renversements, ces antinomies sont diverses manières de dire que la vision est prise ou se fait du milieu des choses, là où un visible se met à voir, devient visible pour soi et par la vision de toutes choses, là où persiste, comme l'eau mère dans le cristal, l'indivision du sentant et du senti. » (...)

Dans une forêt, j'ai senti à plusieurs reprises que ce n'était pas moi qui regardait la forêt. J'ai senti, certains jours, que c'étaient les arbres qui me regardaient, me parlaient... J'attends d'être intérieurement submergé, enseveli. Je peins peut-être pour surgir. » (Citant Georges Charbonnier »)

Maurice Merleau-Ponty, L'Œil et l'esprit, 1960, chap. II.

Passage tiré de *L'œil et l'esprit*, réflexion de l'auteur sur l'art et en particulier la peinture. Nous sommes interrogés ici sur le rapport de ce moi que nous recherchons à connaître et le corps qui en est non l'obstacle, non le tombeau (Platon) mais le rayonnement. Que nous apporte le travail de l'artiste sur notre sujet ? Quelle voix porte-t-il sur la nature du moi ?

D'abord la remarque de bon sens selon laquelle « on ne voit pas comment un Esprit pourrait peindre. » Le peintre, en travaillant, « apporte son corps » et par cette remarque, Merleau-Ponty répond au rationalisme cartésien que la perception visuelle n'est jamais « une opération de pensée ». Nous avons vu que l'introspection cartésienne implique d'abord une dualité des substances que sont la pensée et l'étendue et ce faisant, le corps cartésien est réduit à, écrit l'auteur, un « un morceau d'espace, un faisceau de fonctions ». On sait que ce que conteste la phénoménologie, c'est cette réduction du corps à un objet de connaissance comme si nous avions à un corps – assimilé par conséquent à un fonctionnement exclusivement instrumental – au lieu d'être d'abord, un corps. La philosophie classique dont le modèle intelligible est la science moderne et mécaniste renonce, on le sait selon l'auteur à « habiter » les choses parce qu'elle entend d'abord les « manipuler » ce qui revient pour elle à prétendre les connaître. Or, dans cette approche rationaliste, la connaissance d'un moi écarte définitivement la possibilité de connaître le corps puisque la connaissance la plus aisée, la plus sûre sera d'abord la connaissance de ce qui est de même nature que mon esprit. L'esprit ne pouvant connaître finalement que lui-même. Le « moi » se connaît donc aisément tandis que le corps ne bénéficiera que d'une saisie indirecte comme n'importe quel objet appartenant à l'étendue. Il n'est pas connu comme *ce corps qui est moi*, qui est mien mais comme un corps toujours extérieur, spatialisé, quantifié, et dont la science n'entend se donner qu'un « modèle interne » (Encore la première page de l'Œil) Il n'est même pas chez Descartes un indice sérieux qu'il existe en face de moi d'autres hommes ce qui fait que ce moi reste à jamais solipsiste.

Pourtant, c'est la figure du peintre qui fait dire à Merleau-Ponty que ce corps n'est dit extérieur que par méprise. C'est que ce que je suis déborde ce que je nomme *le moi* pour se tenir là-bas, dans les courbes de cette femme que je peins, dans les mouvements de ce paysage sous la brise, dans les rayonnements de mon propre corps qui est voyant. « Il suffit dit Merleau que je voie quelque chose pour savoir la rejoindre et l'atteindre, même si je ne sais pas comment cela se fait dans une machine nerveuse. » Si en effet la corporéité est propre à toute chose, ce qui fait que mon corps, c'est encore moi, c'est que mon corps est par lui-même déjà réflexif, « Il se voit voyant, il se touche touchant, il est visible et sensible pour soi-même. »

-L'impressionniste peignant le monde se peint lui-même peignant le monde.

Le peintre Degas illustre peut-être ce que les phénoménologues donneront quelques années plus tard à la philosophie. La revanche du corps. En proposant *la danseuse*, Degas ne peint pas le monde tel qu'il est, il ne peint d'ailleurs aucunement le monde. Il peint ce qu'il reçoit comme impression devant ce monde, il ne peint donc pas le monde mais *il se peint lui-même en train de voir le monde*. C'est peut-être cela que Merleau-Ponty dit de l'artiste lorsqu'il écrit qu'« *Il se voit voyant, il se touche touchant* » C'est peut-être aussi pour cela qu'il parle de narcissisme du corps : le corps est « un soi, non par transparence, comme la pensée, qui ne pense quoi que ce soit qu'en l'assimilant, en le constituant, en le transformant en pensée - mais un soi par confusion, narcissisme, inhérence de celui qui voit à ce qu'il

voit, de celui qui touche à ce qu'il touche, du sentant au senti - un soi donc qui est pris entre des choses, qui a une face et un dos, un passé et un avenir...

Ce n'est pas une danseuse qu'il faut voir dans le tableau de Degas, c'est la façon dont cet homme voit cette danseuse-là, à ce *moment-là* de sa vie à *lui*. C'est Degas que 'on voit dans cette danseuse, c'est lui que l'on voit voyant. Ce n'est pas un tableau que cette œuvre, c'est un témoignage. Le peintre impressionniste ne nous fait pas voir le monde. Mais c'est avec lui, plutôt, qu'on le regarde.

- Le corps propre :

Ce qui veut dire aussi que mon propre corps n'est c'est vrai jamais le mien puisqu'il partagé par toute chose. C'est le corps matière. En revanche, mon corps qui est mien, qui est moi, ce n'est pas mon propre corps. C'est le corps propre. Le corps-chair. Il y a une chair du soi qui fait qu'on ne peut pas faire l'économie de la chair lorsqu'on prétend rechercher ce qu'est le moi. On n'est jamais si profondément atteint dans son moi que lorsqu'on est atteint dans sa chair, comme on dit. Remarque ordinaire qui est en fait savante et tout comme Heidegger, le philosophe français revendique le retour à ce « monde de la vie », le « retour aux choses mêmes ». Toutefois, à l'objectivité de la science, avancée par Heidegger pour décrire le monde à l'état brut, Merleau-Ponty oppose la naïveté subjective du penseur qui doit « formuler une expérience du monde, un contact avec le monde qui précède toute pensée sur le monde » (Sens et Non-sens, 1948). Merleau-Ponty, dans la Phénoménologie de la perception, cherche à révéler le « véritable envers » de la perception et donc à revenir à l'expérience originelle de celle-ci. Alors que pour Heidegger les « choses » doivent être décrites telles qu'elles se présentent à la conscience, le philosophe français se propose d'observer et de percevoir le monde d'avant la connaissance, c'est-à-dire sans l'influence de la conscience. Ce monde d'avant la connaissance, selon lui, est déjà chargé de significations : percevoir, c'est percevoir du sens. Ce qui parle à l'organisme, c'est ce qui a un sens, ce qui a une valeur pour lui.

Ricœur se saisit aussi de cette approche phénoménologique pour donner à la notion de corps propre une dimension éthique. Au cœur des débats contemporains sur la bioéthique (ce qui pourrait faire l'objet du semestre sur l'humanité en question) Ricœur établit une distinction entre les fictions littéraires qui ne déracinent pas l'homme de sa condition terrestre et corporelle, et les fictions technologiques dans lesquels le corps risque de disparaître (Pascal Pick qui évoque le projet des *GATA* à terme de pratiquer chez l'homme un *mind uploading*, le téléchargement intégral de sa mémoire, de son histoire dans un ordinateur. *Le nouvel âge de l'humanité*) Traiter ainsi la corporéité comme une variable contingente de l'homme c'est porter atteinte selon Ricœur au fondement même de l'éthique (voyez les débats passionnants sur cette question avec Changeux notamment)

Au contraire, la phénoménologie témoigne que dans son rapport au monde, le corps se creuse d'une visée, il témoigne d'une orientation et il est plus que matière. Mais il ne se dépasse pas pour autant vers une conscience positive : cette orientation n'est pas claire pour elle-même, cette visée n'est pas distincte des mouvements en lesquels elle s'accomplit. Le corps, chez Merleau-Ponty, est celui « que je vis comme profondément mien parce que c'est en lui que je m'éprouve, [parce qu'il] est le vecteur docile de mes intentions, corps qu'en vérité je suis plutôt que je ne le possède ».

On n'est jamais si profondément atteint dans son moi que lorsqu'on est atteint dans sa chair.

Texte 7 : Taylor (contre Emerson), identité dans espace de valeurs (p 154)

Le cadre des valeurs du moi

Je veux défendre (...) la thèse forte qu'il est absolument impossible de nous passer de cadres ; autrement dit, que les horizons à l'intérieur desquels nous conduisons nos vies et qui leur donnent une cohérence doivent inclure des discriminations qualitatives fortes (...). La meilleure façon de comprendre cela est sans doute d'examiner le problème que nous décrivons habituellement aujourd'hui comme la question de l'identité. Nous en parlons en ces termes parce que les gens formulent spontanément cette question sous la forme : « Qui suis-je ? » or, on ne peut pas nécessairement répondre à une telle question en se nommant ou en déclinant sa généalogie. Notre réponse constitue une reconnaissance de ce qu'il importe essentiellement pour nous. Savoir qui je suis implique que je sache où je me situe. Mon identité se définit par les engagements et les identifications qui déterminent le cadre ou l'horizon à l'intérieur duquel je peux essayer de juger cas par cas ce qui est bien ou valable, ce qu'il convient de faire, ce que j'accepte ou ce à quoi je m'oppose. En d'autres mots, mon identité est l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position.

Les gens peuvent concevoir que leur identité se définit en partie par un certain engagement moral ou spirituel : par exemple, ils sont catholiques ou anarchistes. Ils peuvent la définir aussi en partie par la nation ou par la tradition à laquelle ils appartiennent : ils sont Arméniens ou Québécois. Ce qu'ils laissent entendre par là, ce n'est pas uniquement qu'ils sont fermement attachés à ce point de vue spirituel ou à ce contexte, mais que ceux-ci leur fournissent le cadre à l'intérieur duquel ils peuvent déterminer leur position par rapport à ce qui est bien, digne, admirable, valable. A titre de contre-épreuve, cela revient à dire que s'ils en venaient à perdre leur engagement ou leur identification ils seraient, en quelque sorte, égarés ; ils ne pourraient plus reconnaître, relativement à tout un éventail de questions, ce que les choses signifieraient à leurs yeux.

Bien entendu, il arrive à certaines personnes de connaître pareille situation. C'est ce que nous appelons une « crise d'identité », une forme aigüe de désorientation, que les gens décrivent souvent en disant qu'ils ne savent plus qui ils sont, mais qui peut également s'entendre comme une incertitude radicale relativement à leur situation. Il leur manque un cadre ou un horizon à l'intérieur duquel les choses pourraient prendre une signification stable à l'intérieur duquel certaines possibilités de vie pourraient être perçues comme bonnes ou significatives, comme mauvaises ou futiles. Le sens de toutes ces possibilités devient flou, instable ou indéterminé. Il s'agit là d'une expérience douloureuse et terrifiante.

Elle met en lumière un lien essentiel entre l'identité et un type d'orientation. Savoir qui on est, c'est pouvoir s'orienter dans l'espace moral à l'intérieur duquel se posent les questions sur ce qui est bien ou mal, ce qu'il vaut ou non la peine de faire, ce qui à ses yeux a du sens ou de l'importance et ce qui est futile ou secondaire.

Charles Taylor, Les sources du moi, 1989, Paris, Seuil 1998, p.45-46

On reconnaît ici Taylor, le communautarien, qui assimile la question de l'identité à l'établissement d'un système de valeurs. La question « qui suis-je » est une fausse question si je la distingue de la question des cadres et du système de valeurs qui est le mien dans ma vie, une vie qui n'est jamais que fictivement distinguée de la communauté politico sociale dans laquelle je m'inscris, bon ou malgré moi.

Je suis une histoire et j'ai une généalogie dont je ne peux m'émanciper. Je suis d'abord ce en quoi je crois à titre de cadres éthiques et c'est donc dans mes décisions, mes actions que j'inscris mon identité. « « Qui suis-je ? » or, on ne peut pas nécessairement répondre à une telle question en se nommant ou en déclinant sa généalogie. Notre réponse constitue une reconnaissance de ce qu'il importe essentiellement pour nous. Savoir *qui je suis* implique que je sache où je me situe. Mon identité se définit par les engagements et les identifications qui déterminent le cadre ou l'horizon à l'intérieur duquel je peux

essayer de juger cas par cas ce qui est bien ou valable, ce qu'il convient de faire, ce que j'accepte ou ce à quoi je m'oppose. En d'autres mots, « mon identité est l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position. »

Taylor inverse ici l'ordre axiologique que défend par exemple une société moderne. Ce n'est pas que l'individu choisit en son âme et conscience d'appartenir à un système de valeurs ou de croyances comme ceux des québécois (Taylor est canadien) ou des arméniens, mais c'est qu'il est d'abord en tant qu'arménien inscrit dans une vision du monde, dans un cadre a priori qu'il n'a pas choisi. Si l'individu n'existe pas indépendamment de ses appartenances, qu'elles soient culturelles, ethniques, religieuses ou sociales, Taylor s'inscrit en faux contre la vision universalistes des contractualistes des Lumières par exemple, pour qui un état de nature préexiste ou précède toute constitution politique et que l'appartenance est un acte de décision, de responsabilité rationnelle et individuelle. A l'inverse, Taylor concevrait comme une « expérience douloureuse et terrifiante » celle de l'arrachement à toute forme de culture qui est celle défendue par l'universalisme abstrait, on peut situer Taylor dans la perspective des phénoménologues ainsi que des romantiques. La crise de l'identité de la société moderne est alors à penser dans cette problématique-là.

Encore une fois, le moi est toujours inséré, enchâssé dans une histoire et c'est cette histoire qui lui donne sa propre perspective de ce que pourrait être ce *moi*.

Groupement de Textes 8 : Romano, Gusdorf Etre soi en vérité

L'idéal d'authenticité se révèle à cet égard plus exigeant que l'idéal classique de sincérité, du fait que la sincérité peut parfaitement aller de pair avec des illusions sur soi-même : il ne suffit pas d'être sincère pour atteindre à une vérité sur soi (...) Il en va différemment de l'authenticité. Dans la mesure où celle-ci consiste en une vérité envers soi-même, elle suppose que nous ne soyons pas sur nous-mêmes dans l'illusion ; elle doit s'accompagner de lucidité et d'un discernement de ce qui nous est propre. Comment un tel discernement est-il possible ? (...) il ne s'agit pas du tout ici, en réalité, d'un *discernement*, lequel mettrait en jeu une découverte - par exemple, une découverte de notre vrai désir, voire de notre « vrai moi » -, mais plutôt d'une *décision* par laquelle l'individu se façonne lui-même, « se choisit lui-même » et n'obéit qu'à sa propre loi. La coïncidence avec soi devient alors affaire de décision et de « résolution »

Claude Romano, Etre soi-même, 2019, Folio Essais p.25

(...) l'acquisition même du savoir correspond à une forme essentielle de l'expérience vécue. À l'école, au lycée, à l'université, toutes institutions dont la fonction est de dispenser le savoir, l'enfant, le jeune homme connaissent des formes décisives de l'expérience de leur vie. Ces lieux ne sont pas pour eux simplement le théâtre de certains jeux d'intelligence et de mémoire ; la personnalité tout entière y fait son apprentissage ; la sensibilité, le caractère, la volonté y sont mis à l'épreuve, et l'acquisition des connaissances apparaît indissociable de la prise de conscience des valeurs. L'espace scolaire définit le lieu des premières relations humaines en dehors du cercle de famille ; c'est dans cet enclos que le petit homme mène à bien ou à mal la tentative de l'affirmation de soi dans la coexistence.

Ainsi se justifie l'importance décisive du dialogue de l'élève avec le maître dans l'odyssée de chaque conscience, comme aussi de ces autres dialogues de l'élève avec l'élève, du maître avec la classe ou de l'élève avec la classe. Un ensemble de relations humaines s'établit ainsi, dans l'affrontement des personnalités, selon les rythmes alternés et complémentaires du jeu et de la lutte, de l'amitié ou de l'hostilité. Le savoir proprement dit, les programmes et les exercices, bien souvent, ne sont que des thèmes imposés, des prétextes à la mise en œuvre et au déploiement de l'affirmation de soi chez les uns et les autres.

Il y a une civilisation scolaire. Le milieu scolaire est un lieu privilégié de civilisation.

CONCLUSION :

A la lecture des penseurs que nous avons mis en lumière et qui recherchaient à établir ce qu'est une connaissance de soi, le lieu du moi, ses contours ou sa matière, on pourrait oser une question un peu provocatrice. *Qui dit la vérité ?* Dans la diversité des auteurs qui ont réfléchi à cette question, qui finalement a raison ?

Une question qu'on ne se pose pas en philo de coutume. Comme si la vérité du message se trouvait séparé de la personne qui l'établit, le discours se suffisant à lui-même

C'est pourtant le questionnement de Claude Romano dans son ouvrage « Etre soi-même ». Il ne livre pas à l'analyse d'une généalogie de la notion de sujet, d'individu, ou de personne mais se demande comment on s'est représenté l'authenticité.

Car l'authenticité n'est pas à ses yeux, la sincérité.

« L'idéal d'authenticité se révèle plus exigeant écrit-il que l'idéal classique de sincérité, du fait que la sincérité peut parfaitement aller de pair avec des illusions sur soi-même » L'authenticité est donc une sincérité, une véracité mais à l'égard de soi. Etre soi-même n'implique donc pas une recherche de soi, une découverte de soi mais bien plutôt un devenir de soi qui n'est possible qu'en vivant dans un mode particulier qu'est le mode de la personne les questions et les décisions que l'on prend dans l'existence.

Devenir soi pour exister personnellement et non par procuration.

Et la vérité comme authenticité n'implique plus de scission entre ce qui est dit et qui le dit.

Pour dire le vrai il faudrait d'abord soi-même être vrai.

On pourra répondre qu'un tel usage du mot « vrai » pour parler des personnes et de leur vie n'est qu'un usage métaphorique de son emploi littéral.

On sait pourtant que la vérité, en grec, se dit *alêtheia*, de *lêthê*, oubli et *a*, privatif. La vérité, c'est ce qui résiste à l'oubli.

Peut-être à l'oubli de soi.

La vérité est d'abord celle de l'homme qui coïncide avec lui-même lorsqu'il l'incarne, cette vérité, en déclarant au dehors comme il est au-dedans. Comme Socrate.

Gusdorf encore, dans le dernier texte issu de « *Pourquoi des professeurs ?* » s'interroge sur la figure du maître dans les métiers de l'éducation et le voit comme indépassable dans la relation qu'il permet d'entretenir avec l'élève et avec le savoir. « Le directeur de conscience », le tuteur que l'universalisme de Kant pensait congédier pour le bien de l'affirmation de l'autonomie, le revoilà élevé chez le romantique à la hauteur d'un faiseur chez l'élève non d'une autonomie mais pourrait-on dire, d'une bienheureuse dépendance.

Le maître qui parle en vérité est celui qui a dû d'abord devenir lui-même pour donner bien plus de lui dans ce qu'il enseigne qu'il ne voudra jamais le reconnaître. L'école fait donc partie de ces lieux écrit-il qui « ne sont pas pour eux simplement le théâtre de certains jeux d'intelligence et de mémoire ; la personnalité tout entière y fait son apprentissage ; la sensibilité, le caractère, la volonté y sont mis à l'épreuve »

L'Ecole est un lieu de vérité en cela qu'elle est un lieu de rencontre tout autant qu'un lieu de transmissions. Et la personnalité du maître impacte la saisie cognitive de l'élève. Le nier c'est encore affirmer quelque chose de soi, d'où l'écueil de sens de la formule « école à distance »...

En fin de compte la formule même de « connaissance de soi » est équivoque pour deux raisons :

– par l'emploi du terme de connaissance : en fait ce que nous recherchons est une expression de

notre être qui ait une valeur de libération et d'accomplissement

– par l'emploi du terme soi : c'est en sortant de soi que l'on fait l'épreuve de ce que l'on est. Le dialogue et la rencontre sont le seul régime valable de l'expérience de soi. Nous nous affirmons au contact de ce qui s'oppose à nous comme de ce qui nous complète

Il faut voir aussi à la fin de cette progression une dette paradoxale de Gusdorf envers Platon, puisque tout en critiquant la possibilité, la vérité du « connais-toi toi-même », Gusdorf développe pour sa part un impératif qui est sans doute le prolongement de ce « connais-toi toi-même » bien compris, dépassé et approfondi dans le cadre d'une philosophie de vie. C'est donc à l'issue de l'injonction à « devenir soi-même » qu'il opère la critique, la métamorphose et peut-être l'assomption du « connais-toi toi-même ». Dès lors, il s'agit pour Gusdorf de devenir ce que l'on est véritablement (de « devenir tel que l'on a appris à se connaître » selon le mot de Pindare) et non pas de s'arrêter à ce premier stade de la connaissance de soi comme *moi*. L'hypothèse de Gusdorf consiste d'ailleurs à se demander si la véritable connaissance de soi n'est pas en réalité non le terme du processus, mais le processus lui-même.

Dans la recherche impossible de se connaître soi-même réside l'occasion de revenir à soi par l'humilité qui est toujours une forme d'authenticité. Et plutôt que « connais-toi toi-même », il faudrait employer la formule : « deviens qui tu es » par l'évocation d'un effort pour la mise en œuvre des possibilités de notre personne. « Selon le schéma naïf l'idéal de la connaissance de soi s'apparente à la vie intérieure conclut Gusdorf. L'homme se retirant en lui-même se reprend. Mais cette conception suppose que je nie le monde, que je peux exister sans lui, ce qui condamne cette opération à l'échec. Mon existence n'est jamais séparée. Elle m'est donnée d'emblée comme solidaire, avec le monde, avec autrui. Mon corps c'est moi et c'est déjà le monde au plus intime de moi, la naissance au monde, l'attente du monde, la communion avec le monde. Je ne suis à moi-même accessible que par et dans ce monde. Il n'y a pas de *je suis*, il n'y a peut-être que des *je suis au monde*.

C Bobillier.

Texte complémentaires : Rosa
Pour un monde et un moi en résonance.

La logique d'extension et d'accroissement domine le *rapport à soi* du sujet moderne tardif. Le sommeil et la veille, le fait de boire et de manger, le sexe et le sport, la créativité et le repos, l'attractivité et l'agressivité : il n'existe plus un seul aspect de la vie et du corps humain qui ne puisse être mesuré, amélioré, intensifié ou optimisé grâce aux nouvelles technologies biologiques, pharmaceutiques, psychologiques, informatiques... Le programme d'extension vise ici le contrôle et la mise à disposition de nos processus physiques et psychiques (et par là même l'augmentation de nos ressources et de notre capacité concurrentielle). Les phases de sommeil et d'éveil se laissent enregistrées au moyen d'instruments de mesure sensibles (comme les bracelets) et optimiser ou manipuler par un réveil ponctuel, par l'apport de mélatonine et de sérotonine, de taurine, de caféine etc.. Il en va de même du taux de glycémie et d'insuline, des niveaux d'adrénaline et de dopamine, du pouls et de la pression artérielle, etc. La combinaison de technologies numériques et pharmaceutiques permet de contrôler les processus corporels et les produits comme le Ritalin, le Prosac, la cocaïne, la créatine et beaucoup d'autres neuroexcitants contribuent à influencer notre humeur générale et à accroître nos performances. La mise à disposition du corps et du psychisme est bien entendu facilitée aussi par des moyens plus conventionnels tels que la régulation de *l'indice de masse corporelle* au club de sport, l'analyse et le contrôle de l'apport en calories, lipides, sucres ou glucides, ou par les psychotechniques du yoga, du zen, de la méditation et de l'entraînement à la pleine conscience. Les cliniques de chirurgie esthétique, les pharmacies et les drogueries nous aident en outre à contrôler notre apparence physique et notre masse corporelle. Google, Amazon et Facebook, enfin, sont là pour nous renseigner sur nos préférences, nos penchants et nos goûts en nous notifiant ce qui nous intéresse et ce que nous pourrions vouloir acquérir. Ils nous privent ce faisant d'une grande part de ce qui était considéré jusqu'alors comme notre *travail identitaire* en nous dispensant de répondre à la question de savoir qui (et comment) nous sommes. A mesure que nous parvenons à mettre le moi à notre disposition et à celle des autres, nous semblons nous perdre nous-mêmes, en tant que *monde subjectif* et organisme psychophysique « parlant ». Une fois encore, l'auto efficacité dans le rapport à soi est vécue avant tout comme une technique de contrôle et non comme un accomplissement dialogique. L'extension de notre accès aux choses, comprises comme maîtrises réifiantes, conduit à la perte du monde qui se manifeste ici sous la forme d'une perte de soi.

Hartmut rosa, Résonance, 2018,
Chap. XIV : « les crises de résonance dans la modernité
tardive et les contours d'une société de postcroissance »,
La découverte 2018, p. 494-495