

# Cours de philo 2 2016 – 2017

## La force de l'habitude

	pages
<b>Introduction Plan du cours</b> . . . . .	1
<b>Première partie. L'habitude comme une seconde nature</b> . . . . .	2
Ch. 1. Félix Ravaisson, <i>De l'habitude</i> , 1838	
I Définir l'habitude	
II Permanence et changement	
III Spontanéité passive et active	
IV L'habitude comme retour à la nature. . . . .	3
Ch. 2. La morale est-elle naturelle? . . . . .	4
I Aristote, <i>Ethique à Nicomaque</i>	
II Piaget, l'habitude comme adaptation . . . . .	5
III L'intuition morale	
1. Marc Hauser, <i>Moral minds</i>	
2. J. Haidt, <i>De l'unité des intuitions morales à la diversité des vertus</i> . . .	6
IV Charles Larmore et la morale hétérogène . . . . .	7
1. Notre époque se méfie de la morale	
2. La raison se déploie à l'intérieur de chaque époque . . . . .	8
3. La morale est hétérogène . . . . .	9
Ch. 3. La philosophie comme art de vivre. . . . .	10
I Stephen Covey, <i>Les 7 habitudes des gens efficaces</i> , 1889	
II Pierre Hadot, les habitudes philosophiques	
1. Le stoïcisme . . . . .	11
2. L'épicurisme . . . . .	12
3. Le platonisme	
III Luc Ferry, <i>Apprendre à vivre</i> , 2006 . . . . .	14
<b>Deuxième partie. Habitude et connaissance</b> . . . . .	15
Ch. 1 Influence de l'habitude sur la faculté de penser	
I Descartes	
II Maine de Biran	
Ch. 2 L'empirisme contre le rationalisme . . . . .	17
I Locke contre Leibniz	
II David Hume Entendement humain et causalité	
III David Hume Les limites de l'entendement . . . . .	18
IV Charles-Sanders Peirce, <i>Comment se fixe la croyance</i> , 1878 . . . . .	
Ch. 3 Kant, <i>Critique de la raison pure</i> , 1781. . . . .	19
I Un cadre <i>a priori</i> – Un socle pour l'expérience	
II Jugements analytiques et synthétiques . . . . .	20
Ch. 4 La phénoménologie . . . . .	22
I Husserl	
II Paul Ricœur : une description phénoménologique de l'habitude . . . . .	24
1. Auto-transformation du vivant par son activité	
2. La vie est une suite d'éveils et de fixations . . . . .	25
III Heidegger : les habitudes nous éloignent de l'Être . . . . .	26
1. Nous croyons que nous pensons	
2. La véritable pensée est une ouverture à l'Être . . . . .	27

<b>Troisième partie. Habitude et identité</b> . . . . .	29
Ch.1 Henri Bergson	
I <i>Matière et mémoire</i>	
II <i>L'évolution créatrice</i> . . . . .	31
Ch.2 Hegel Habitude et sentiment de soi. . . . .	33
I S'habituer à soi	
II Les trois formes de l'habitude . . . . .	34
Ch.3 S'habituer au changement . . . . .	35
I Jean Pic de la Mirandole	
II Nietzsche : la fixité exténuée la vie . . . . .	36
Ch. 4 La banalité et l'ennui . . . . .	38
I L'ennui : une attente sans objet	
II Le jeu et les fictions . . . . .	39
<b>Quatrième partie. Habitude et soumission</b> . . . . .	40
Ch. 1 Hannah Arendt – La banalité du mal	
I <i>Les origines du totalitarisme</i>	
II <i>Eichmann à Jérusalem</i> . . . . .	42
III <i>La vie de l'esprit – Qu'est-ce que penser?</i> . . . . .	43
Ch. 2 Pourquoi acceptons-nous la domination au quotidien ? . . . . .	45
I Freud et la soif de soumission	
II La Boétie et la servitude volontaire . . . . .	46
Ch. 3 Bourdieu : L'habitus ou la domination par la socialisation . . . . .	47
I L'habitude pour reproduire les hiérarchies	
II La domination masculine . . . . .	49

## TEXTES

1.	Félix Ravaisson	<i>De l'habitude</i> , 1838	52
2.	Aristote	<i>Ethique à Nicomaque</i>	54
3.	Jean Piaget		55
4.		Notre jugement moral..., 2016	56
5.	Charles Larmore	<i>Modernité et morale</i> , 1993	57
6.	Pierre Hadot	<i>Exercices spirituels et philosophie antique</i> , 2002	60
7.1	Charles-Sanders Peirce	<i>Comment se fixe la croyance</i> , 1878	62
7.2.	René Descartes	<i>Méditations métaphysiques</i> , 1641	62
8.	Pierre Maine de Biran	<i>Influence de l'habitude sur la faculté de penser</i> , 1799	63
9.	David Hume	<i>Enquête sur l'entendement humain</i> , 1748	64
10.	Emmanuel Kant	<i>Critique de la raison pure</i> , 1781	66
11.	Edmund Husserl	<i>Idées directrices pour une phénoménologie</i> , 1913	68
12.	Paul Ricœur	<i>Philosophie de la volonté</i> , 1950	69
13.1	Martin Heidegger	<i>Que veut dire Penser?</i> , 1951	71
13.2	Martin Heidegger	<i>Lettre sur l'humanisme</i> , 1946	71
14.	Henri Bergson	<i>Matière et mémoire</i> , 1896	72
15.	Henri Bergson	<i>L'évolution créatrice</i> , 1907	74
16.	Hegel	<i>Encyclopédie des sciences philosophiques</i> , 1817	76
17.1	Jean Pic de la Mirandole	<i>De la dignité de l'homme</i> , 1487	78
17.2	Karine Safa	<i>L'humanisme de Pic de la Mirandole</i> , 2001	78
18.1	Friedrich Nietzsche	<i>Ecce homo</i> , 1888	79
18.2	Friedrich Nietzsche	<i>Le gai Savoir</i> , 1882	79
19.	Nicolas Grimaldi	<i>Traité de la banalité</i> , 2005	81
20.1	Hannah Arendt	<i>Eichmann à Jérusalem</i> , 1963	83
20.2	Hannah Arendt	<i>La vie de l'esprit</i> , 1978	83
21.	Sigmund Freud	<i>Psychologie des masses et analyse du moi</i> , 1921	84
22.	Etienne de La Boétie	<i>Discours de la servitude volontaire</i> , 1549	85
23.1	Pierre Bourdieu	<i>La distinction Critique sociale du jugement</i> , 1979	86
23.2	Pierre Bourdieu	L'espace social (Sciences humaines n°105), mai 2000	87



# Introduction

- ◇ L'habitude dirige nos vies → facilité émotionnelle<sup>1</sup>, pratique<sup>2</sup>, intellectuelle<sup>3</sup>
- ◇ Puissante force d'aveuglement<sup>4</sup>, immobilisme<sup>5</sup>, banalisation<sup>6</sup>, illusion<sup>7</sup>, ennui<sup>8</sup>, endoctrinement<sup>9</sup>

**William James:** *L'habitude est l'énorme poulie de la société, son agent conservateur le plus précieux.*

**Platon** (à un joueur de dés se défendant de "jouer peu de chose"): *Mais l'habitude, ce n'est pas peu de chose.*

**Rousseau:** *La seule habitude que l'on doit laisser prendre à l'enfant, c'est de n'en avoir aucune.*

## Plan du cours

### 1ère partie : L'habitude est une seconde nature

Qu'est-ce que l'habitude ?

Ravaisson, Aristote, Piaget, Larmore, ...

La morale est-elle naturelle ?

Quelles bonnes habitudes philosophiques faudrait-il adopter ? Hadot, Ferry

### 2ème partie : Habitude et connaissance

Quel rôle joue l'habitude dans notre manière de connaître ?

L'empirisme contre le rationalisme

Hume, Kant, Husserl, Heidegger, Ricoeur

### 3ème partie : Habitude et identité

Quel rôle joue l'habitude dans notre identité personnelle ?

Bergson, Hegel, Pic de la Mirandole, Nietzsche

La banalité et l'ennui – Nicolas Grimaldi

### 4ème partie : Habitude et soumission

Quel rôle joue l'habitude dans notre attitude morale et politique ?

Banalité du mal – Hannah Arendt

La domination : Freud, La Boétie

Bourdieu et l'habitus

<sup>1</sup> sentiment de sécurité, sûreté

<sup>2</sup> organisation aisée

<sup>3</sup> familiarité

<sup>4</sup> on ne voit plus nos habitudes culturelles ⇒ discrimination, endoctrinement de soi-même

<sup>5</sup> par facilité, on refait les mêmes choses ≠ audace, créativité, originalité

<sup>6</sup> disparition de l'événement; ce qui trouble au début (ex. la violence) ne trouble plus ensuite (cf. H. Arendt)

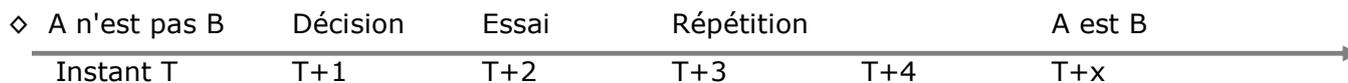
<sup>7</sup> ⇒ paresse d'esprit; l'habitude donne de l'aplomb à une théorie (ex. géocentrisme)

<sup>8</sup> aspect émotionnel: est-ce que les sentiments résistent à la routine...

<sup>9</sup> quelle ≠ entre éduquer et endoctriner? éduquer contre l'habitude? ou conformément à l'habitude?



Pour Ravaisson, la liberté n'est pas totale, mais tributaire de l'inorganique, elle doit s'exprimer par des initiatives (spontanéité), dans les intervalles des fonctions vitales

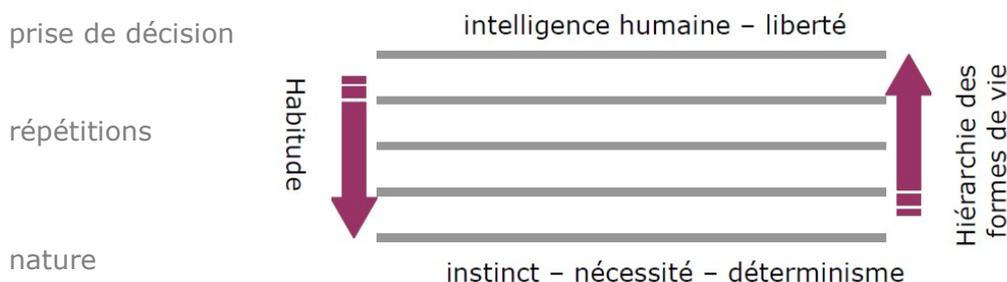


Petit à petit, ma volonté se perd et l'habitude se prend, mais on ne sort pas de l'intelligence (moment de la décision, initiative, T+1, spontanéité active et/ou passive)  
Etre vivant, c'est prendre des décisions ET des habitudes

◇ Origine de l'habitude dans la volonté → puis dispersion de l'intelligence

#### IV L'habitude comme retour à la nature

◇ Continuité de la vie



Continuité : ni classement ni dualisme (⚡ le critère est ici moral plus que biologique)

Instinct ≠ habitude (disposition acquise, propre à chacun)

↳ (manière d'agir/réagir sans réfléchir, propre au vivant, la même pour tous)

Plus l'habitude se répète, plus elle devient réflexe, instinct: l'habitude est une décision fossilisée

Pas de dualisme dans le vivant → pas de statut absolu de l'homme

L'habitude se manifeste aussi en morale: au début, c'est difficile (pitié), mais la répétition

"embellit le cœur" ⇔ la "sainteté" = faire le bien sans effort

*C'est le premier pas qui coûte*

L'éducation consiste à attirer vers le bien par l'action

Mais d'où vient la morale?

Pour Ravaisson, c'est un effort de la volonté qui devient une habitude.

L'acte bon nécessite une décision (instant T+1, intelligence) qui implique un arrachement au déterminisme

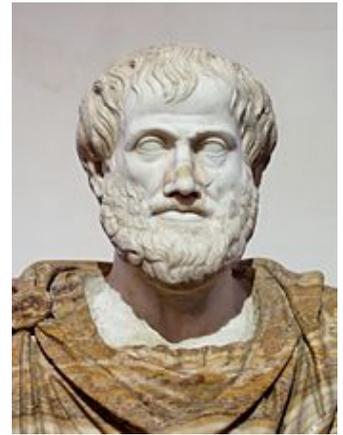
Pourrait-on imaginer une morale naturelle ?

## Chapitre 2 La morale est-elle naturelle ?

### I Aristote, *Ethique à Nicomaque*<sup>1</sup>

#### 1. "Nous sommes ce que nous répétons sans cesse"

- ◇ L'éthos (ἦθος) produit l'êthos (ἦθος)  
└─┘ └─┘  
coutume, habitude caractère, vertu  
Etre moral (vertueux), c'est être moral tous les jours  
L'acte héroïque unique ne constitue pas la moralité (vertu)
- ◇ Couple puissance / acte  
└─┘ └─┘  
virtualité, potentiel réalisation, actualisation  
↳ hexis (ἕξις) = disposition acquise



⇔ Platon (pas de notion de temps dans l'essence), Aristote introduit le devenir: l'essence est qqch qui se déploie

Ex.: quand une statue est-elle une statue? Potentiellement, la pierre est une statue; la statue n'est qu'un acte parmi tous les autres potentiels

L'être humain est en puissance (= forme de manque) moral; il le sera en acte par la répétition, l'habitude

- ◇ L'activité vertueuse mène à l'accomplissement de notre essence → bonheur (le bonheur est nous, en puissance)

#### 2. Comment actualiser le meilleur des possibles ?<sup>2</sup>

- ◇ Nécessite 3 dimensions: la nature (nous n'avons pas tous les mêmes possibilités)  
l'apprentissage, l'habitude (éducation)  
la raison (exclusivement humaine)
- ◇ L'éducation doit forger le caractère ⇒ viser le juste milieu  
Elle doit adapter la nature et les habitudes pour vivre avec tempérance et fermeté  
Juste milieu: viser entre l'excès et le manque dans nos actes: lâcheté < courage > témérité  
Mais l'éducation ne suffit pas: il faut appliquer les règles apprises  
La morale se joue dans le caractère, et le caractère se joue dans l'habitude  
La morale n'est pas ici abstraite (cf. Kant)  
La morale est une vigilance contre le relâchement de soi (qui risque de créer des dispositions négatives)
- ◇ Contre l'intellectualisme moral socratique  
Socrate: nul ne fait le mal volontairement = l'ignorance (e.a. des conséquences) est l'origine du mal = il n'y a pas de perversité chez l'homme  
Pour Aristote, c'est trop abstrait: la morale se joue dans l'action (quotidienne)  
Contre aussi la morale de l'intention (morale énoncée ≠ morale réelle)  
La morale est un comportement, fondé sur un caractère, une personnalité

La liberté existe dans le commencement; ensuite elle s'éteint sous l'effet de l'habitude

Pour Aristote, comme pour Ravaisson, la morale n'est pas naturelle, mais construite : une décision (l'instant T1) pour Ravaisson; la liberté du commencement, du premier pas pour Aristote  
Si la morale est construite, l'éducation a un rôle déterminant (rôle essentiel de l'habitude)

<sup>1</sup> Voir texte 2

<sup>2</sup> ou comment bien éduquer nos enfants (et nous-mêmes)?

## II Jean Piaget, l'habitude comme adaptation<sup>1</sup>

◇ Nos capacités se développent par contact avec l'environnement

Nous sommes forcés de nous adapter < le milieu nous tend des pièges, des obstacles

L'obstacle est une richesse: il me force à devenir plus intelligent

L'intelligence humaine (= capacité d'adaptation) n'est pas innée, mais nous avons des possibilités qui ne demandent qu'à être activées au contact du monde.

L'adaptation se fait dans les deux sens: moi au monde, le monde à moi

◇ 2 principes d'adaptation: assimilation et accommodation<sup>2</sup>



intégration aux schèmes<sup>3</sup> existants



modification de la structure d'accueil<sup>4</sup>

- En présence de situation inconnue, on tente toujours l'assimilation (plus facile), mais ça ne marche pas toujours  $\implies$  frustration (ex.: mal du pays à l'étranger, sentiment d'être perdu)
- Pour dépasser cette frustration, il faut passer par l'accommodation: le sujet est transformé par l'obstacle (essai/échec  $\implies$  réussite)  
Ex.: apprendre à marcher, apprendre une nouvelle langue, à manger avec des baguettes...
- L'assimilation est plus facile que l'accommodation  $\implies$  dans nos relations humaines, nous préférons transformer les autres que construire en nous de nouveaux schèmes pour accueillir la nouveauté

◇ L'habitude rend l'assimilation et l'accommodation plus faciles

Plasticité neuronale: l'intelligence n'est pas donnée par les gènes, mais construite par de nouvelles connexions neuronales (mais aussi détruite si les connexions ne sont pas utilisées)

= matérialisme dynamique: les "idées" sont des connexions du cerveau

$\implies$  possibilité de liberté (qu'est-ce que je fais de mon cerveau?)

$\implies$  nos habitudes façonnent notre câblage neuronal  
je suis ce que je fais (par stabilisation neuronale)

Mais... la morale est-elle un schème? un obstacle? une habitude?

## III L'intuition morale

### 1. Marc Hauser<sup>5</sup>, *Moral minds*, 2006

Quelle est l'origine des jugements moraux?

◇ La nature donne un sens universel du bien et du mal

Un enfant de 3 ans distingue l'intention et l'acte: faire le mal "exprès" est plus grave

Pour M. Hauser, c'est une réponse intuitive (innée): la responsabilité morale est instinctive; voir souffrir

l'autre éveille en nous la compassion (intuition morale, dont le ressenti est biologique)

Test de moralité:

a) éviter la mort de 5 personnes menacées par un train fou en maniant un aiguillage vers une seule personne

b) idem mais en balançant qqun sur les rails



1 Voir texte 3

Piaget 1896 – 1980, Suisse,  $\psi$ , biologiste, épistémologue; en  $\psi$ , spécialiste de la théorie du développement (ea l'apprentissage du langage): l'inné ne permet pas d'expliquer le développement humain

Influencé par Kant (la pensée se développe au contact du monde)

2 Voir schéma (texte 3)

3 Schème: unité élémentaire de l'activité intellectuelle, "petite case" de notre cerveau, clé pour comprendre; voir Kant, catégorie a priori

4 = création de nouveaux schèmes

5 Marc Hauser, USA, né en 1959; biologiste de l'évolution, prof de  $\psi$  à Harvard, chercheur en primatologie  
Cherche à relier neurosciences,  $\psi$  et biologie de l'évolution

a) est moral pour une majorité > < b) est immoral pour 80 à 90%  
Pq? ces jugements sont très difficiles à justifier pour ceux qui les formulent.

Pour M. Hauser, ce sont des intuitions morales

Il y a un donné moral, ~ stratégie biologique de la nature pour assurer la survie des espèces.  
La morale ne dépend pas de l'environnement.

L'intuition morale est de l'ordre du ressenti (voir impact de la photo du "petit Aylan")

→ l'éducation a un rôle assez faible sur la morale  
la "méchanceté" relève de "l'organe cassé"

◇ Les morales particulières sont des sophistications des paramètres naturels

On aurait une culture (des habitudes) qui viendrait "colorer" les intuitions morales

En 2014, l'expérience du dilemme du train fou a été faite en langue étrangère<sup>1</sup>: 50% des personnes interrogées jugent morale la proposition b).

La langue maternelle est plus proche (dans le cerveau) des émotions que la langue acquise  
→ quel est mon vrai moi moral? Celui de la langue maternelle? Ou celui de mon moi adulte, plus construit, plus rationnel?

Si M. Hauser a raison, à quoi bon enseigner la morale? Si la morale est purement d'ordre neurologique (~ organe moral), on pourrait soigner les délinquants.

Toute métaphysique (ici le matérialisme dynamique) a des conséquences morales<sup>2</sup> (ici un déterminisme déresponsabilisant)

## 2. Jonathan Haidt<sup>3</sup>, *De l'unité des intuitions morales à la diversité des vertus*, 2009

◇ La morale est émotionnelle → produit de l'évolution

◇ 4 modules cognitifs<sup>4</sup>: \* le souci de autres (compassion)

\* la justice – réciprocité (indignation face à l'injustice)

\* le respect de la tradition – autorité – loyauté (loyauté au groupe, respect des aînés)

\* la pureté, le dégoût (aliments interdits, virginité,...)

Ces 4 modules couvrent tout le champ de la morale.

◇ Les habitudes sont des versions de ces principes a priori

L'éducation n'aurait un rôle que sur le contenu

**!!** Dans les cultures (plus) traditionnelles<sup>5</sup>, les 4 modules sont très présents > < notre culture moderne qui valorise surtout (seulement?) les 2 premiers modules

⇒ conflits inévitables (ex. : les crimes d'honneur relèvent des modules 3 et 4)

**!!** Contradiction : comment se passer de qqch qui est inné (modules 3 et 4) ?

La nature a plié sous le poids de la culture ! ⇒ inné pas inéluctable

⇒ la culture domine dans le champ de la morale ! (même si "nous sommes notre cerveau")



1 voir en annexe texte 4

2 ≠ ce que croient les scientifiques

3 Jonathan Haidt, USA, né en 1963; prof de  $\psi$  (unif. de Virginie et NY) Cherche les bases de la morale

4 module cognitif : ~schème, manière de comprendre le monde, qu'on retrouve dans toutes les cultures, mais réinterprétée  
c'est inné, naturel (yc chez les animaux), c'est un produit de l'évolution (pas de l'éducation)

5 ex. : l'islam traditionnel

## IV Charles Larmore<sup>1</sup>, et la morale hétérogène

### 1. Notre époque se méfie de la morale

- ◇ Préjugé naturaliste : tout est biologique  
(tout est matière et mouvement, vu sous l'angle de la science)

< prestige de la science, "seule à dire le vrai"

La morale n'est pas biologique, ni une "préférence particulière"

Il y a une connaissance morale

- ◇ Le normatif n'est pas de l'ordre du descriptif

La morale n'est pas un fait observable  $\implies$  la méthodologie descriptive de la science ne peut s'appliquer à la morale, mais la morale n'est pas pour autant dénuée de connaissances

Il y a des vérités normatives



ce qu'il faudrait faire  
la morale

et descriptives



ce qui est  
la science

L'intuition morale (le ressenti moral) n'est pas la morale, mais seulement une partie de la morale

- ◇ Face au "nihilisme<sup>2</sup>", on nous propose le regain religieux (réaffirmer Dieu, le surnaturel)  
l'humanisme: universalité de la raison<sup>3</sup> (ex. : DDH)

Chercher une source unique de la morale (science/biologie  $\neq$  religion  $\neq$  raison) est une erreur  
 $\implies$  Larmore veut montrer les limites de ces démarches

- ◇ Ex.: **Alain Finkielkraut**, *La défaite de la pensée*, 1987<sup>4</sup>

- changement du sens de "culture" :
  - transcendance (sortir de mes contingences, prendre du recul pour atteindre l'universel, par l'éducation)  
"haute culture" (littérature,  $\phi$ , art...)
  - $\implies$  relativisme actuel : culte du "moi, moi, moi"  
mélange de tout (bestsellers, cuisine...)

Pour A. F., la morale est accessible par la raison qui transcende mes petites aspirations

- perte de l'aspiration à l'universel au profit d'une survalorisation des différences particulières  
 $\iff$  multiculturalisme

Il n'y a plus de culture universelle (DDH,...) < "toutes les façons de vivre sont respectables"

Ce déclin vient d'une conception historiciste de l'homme ("nous sommes nos conditions historiques") héritée de la contre-révolution<sup>5</sup> et du romantisme allemand<sup>6</sup>

peut-on juger les autres cultures? Pour A. F., seules les valeurs humanistes (< raison) peuvent combattre la barbarie l'universalité de la raison est nécessaire (?!)

- nos valeurs transcendantales sont jugées oppressives
  - < mai 68, refus de l'autorité, de la référence, du point fixe ( $\implies$  relativisme ET nationalisme)

1 Charles Larmore, USA, né en 1950; enseigne la  $\phi$  politique et morale à Harvard, Yale et l'Ecole Normale Sup.  
voir en annexe texte 5

2 nihilisme postmoderne >> perte d'une partie du sens moral (voir *supra* Haidt, perte de 2 modules cognitifs)

3 voir *infra* Finkielkraut

4 voir en annexe texte 5, p.1 et 2

5 e.a. de Maistre et Bonald, >< les Lumières, valorisent la foi (Dieu est souverain)

6 e.a. Herder: le progrès ne permet pas de penser l'histoire; l'essence de l'homme n'est pas sa rationalité (mais ses sentiments, sa communauté,...): chaque culture est/a sa propre finalité



- critique marxiste des DDH: droits bourgeois individuels (⟷ hédonisme, individualisme)
- Pour A. F., l'abandon de la transcendance fait disparaître la possibilité de justifier quoi que ce soit: il y a bien un idéal dans notre société (l'individualisme), mais sans justification  
 ⟷ cet impérialisme culturel sans transcendance débouche sur le nationalisme

◇ Idem chez **Luc Ferry**<sup>1</sup> et **Alain Renaut**<sup>2</sup>

- Dans *La pensée 68* (1985), ils dénoncent (e. a. >< Foucault) la relativisation, la dissolution de l'idée de norme, le narcissisme de l'individu qui rejette toute autorité  
 ⟷ époque antihumaniste
- Ils dénoncent les φ du soupçon (Nietzsche, Marx, Freud), se revendiquent de Kant
- Pour Finkielkraut, Ferry, Renaut, il existe bien une morale inconditionnelle (< raison)

## 2. La raison se déploie à l'intérieur de chaque époque (épistémé)

On peut historiciser la raison (les DDH) sans les relativiser

◇ L'universel peut se manifester dans le concret

- ⇔ A. F.: l'historicisme ne dévalorise pas l'universel  
 l'argument de l'utilité n'est pas valable (puisque relatif et donc pas universel)

Nous avons dépassé le recours aux religions et à la raison universelle (humanisme)

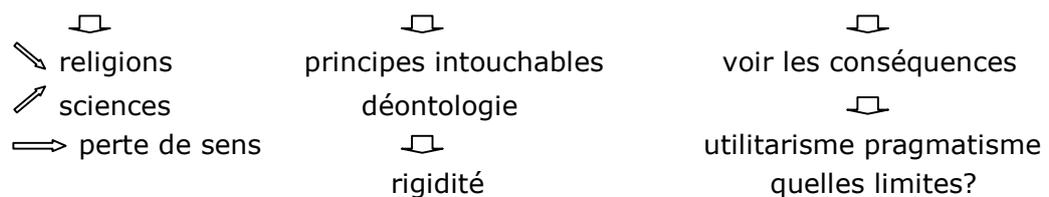


Nous sommes passés à une époque postmoderne: pluralité, soupçon

- Il faut partir de notre époque et ne pas idéaliser le passé: il faut sortir de l'ordre subi ou voulu pour passer à l'ordre de ce qui est



◇ **Max Weber**<sup>3</sup>: la sécularisation – éthique de la conviction – éthique de la responsabilité



Ethique de la conviction et éthique de la responsabilité doivent être mises en tensions et non opposées (ex.: la question de l'eugénisme...)

- **Marcel Gauchet**<sup>4</sup>, *Le désenchantement du monde*, 1986

Age religieux → âge humaniste → constat de la finitude humaine – désillusion  
 La religion ne structure plus la société (sécularisée)  
 ⟷ qu'est-ce qui fait sens ?  
 ⟷ désenchantement (*contra* A. F. qui y voit l'apogée de l'humanisme)



1 Luc Ferry, φ français né en 1951

2 Alain Renaut, φ français né en 1948

3 Max Weber, sociologue allemand (1864–1920), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1904

4 Marcel Gauchet, φ et historien français, né en 1946

voir en annexe texte 5, p. 2 et 3

Age religieux et âge humaniste relèvent de l'éthique de la conviction (principes clairs et fixes)  
(dogmes) (raison universelle)

Le passage de l'un à l'autre ne se fait pas dans la structure mais dans le contenu (>< société postmoderne : fin de l'éthique de conviction comme absolu)

Nous sommes le produit de notre histoire, on ne peut pas retourner en arrière;  
naufrage du projet religieux et du projet humaniste

### 3. La morale est hétérogène

◇ Accepter qu'aucun principe ne peut résoudre tous les conflits → la conscience inquiète

Ethique de la conviction et de la responsabilité s'opposent et se complètent: elles sont irréductibles ⇒ complexité du débat moral

Larmore reproche aux "religieux" et aux "humanistes" d'être bloqués dans l'éthique de la conviction

◇ La morale est un mélange des principes

- de partialité (nous sommes des êtres de relation)
- conséquentialiste (Weber: éthique de responsabilité)
- déontologique (Weber: éthique de conviction)

S'il y avait un Dieu<sup>1</sup>, ce serait facile, mais l'erreur de l'humanisme est de "se prendre pour Dieu"; or il n'y a pas une mais plusieurs sources de la morale (la nature, la raison, les habitudes...).

L'erreur est d'opposer une éthique de la conviction (religion) à une autre (humanisme), car toute éthique de conviction a ses limites.

→ la question est donc: quelles limites poser?

Pour Larmore, ce "conflit" ne peut être résolu, et c'est tant mieux → accepter la tension

Pas de consensus possible: la conscience inquiète est le seul rempart contre les extrémismes

---

<sup>1</sup> voir en annexe, texte 5, page 3, derniers §

## Chapitre 3 La philosophie comme art de vivre

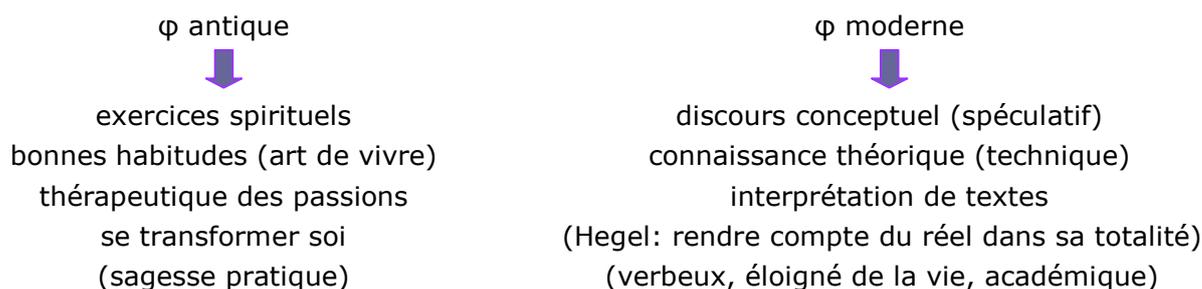
### I Stephen Covey<sup>1</sup>, *Les 7 habitudes des gens efficaces*, 1989

1. Être proactif ( $\Leftrightarrow$  réactif; cf. Nietzsche; convertir la menace en opportunité, se prendre en mains, être responsable)
2. Se fixer des objectifs (garder en tête notre mission personnelle, à long terme)
3. Se focaliser sur ce qui compte (identifier ce qui est important, ne pas se laisser piéger par l'urgence)
4. Penser gagnant-gagnant (don/contre-don; avoir intérêt à l'intérêt d'autrui; aider l'autre et soi-même)
5. Chercher d'abord à comprendre (écoute empathique)
6. Synergiser (travailler en équipe, coopérer; point hégélien [!!!] : à 2, on est plus que 1 + 1)
7. S'auto-éduquer (continuer de se développer et prendre soin de soi)

1 – 2 – 3 : passage de l'état de dépendance à l'état d'indépendance  
4 – 5 – 6 : passage de l'état d'indépendance à l'état d'interdépendance  
7 : LA bonne habitude : production de soi



### II Pierre Hadot<sup>2</sup> : les habitudes philosophiques



- Il s'agit de voir la  $\phi$  comme une pratique  $\Leftrightarrow$  travailler sur soi (cf. les stoïciens)  
La  $\phi$  est un art de vivre concret, une manière d'être au monde,  $\neq$  une connaissance

**Epictète** : Notre salut et notre perte sont en nous  
**Sénèque** : Il faut toute la vie pour apprendre à vivre  
**Cicéron** : les maladies de l'âme sont plus funestes que celles du corps

- Pourquoi la  $\phi$  contemporaine s'est-elle détournée des exercices concrets ?  
< ils sont aujourd'hui de l'ordre de la  $\psi$ . Dans l'antiquité, la  $\psi$  n'existait pas; au XIXe S, la  $\psi$ , née au sein de la  $\phi$ , s'en est détachée
- La  $\phi$  opère une véritable conversion: il s'agit de *vivre autrement* (ex.: être vigilant)  
Pour Hadot, on est  $\phi$  pour "sauver sa peau", sortir d'une vie inauthentique
- La  $\phi$  constitue une thérapeutique des passions<sup>3</sup>, désirs désordonnés source de malheur  
 $\Leftrightarrow$  ordonner ses désirs pour éviter le mal-être lié au "toujours plus"  
maîtriser la peur exagérée qui empêche de vivre

<sup>1</sup> Stephen Covey, 1932-2002, USA, prof à l'université d'Utah

<sup>2</sup> Pierre Hadot :  $\phi$  et histoire de la  $\phi$ , français, 1922-2010; a été prêtre > 1952, spécialiste de la  $\phi$  de l'antiquité, en particulier la  $\phi$  hellénistique et surtout le stoïcisme (Marc-Aurèle); valorisé par Foucault, Comte-Sponville, Ferry, Onfray, tous d'accord pour dénoncer la  $\phi$  universitaire, académique, trop conceptuelle, pas assez pratique  
Voir en annexe, texte 6: *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2002

<sup>3</sup> cf. Platon

## 1. Le stoïcisme

- Différencier

**ce qui dépend de nous**



**chercher à orienter** (liberté)

sentiments, pensées, présent, suicide  
notre rapport à soi, à autrui, à la nature

**ce qui ne dépend pas de nous**



**accepter** (déterminisme)

destin, mort, maladie, obstacles  
autrui, passé/futur, lois de la nature

**Marc-Aurèle**<sup>1</sup> : Il faut trouver le courage de changer ce qui dépend de nous, développer la force de supporter ce qui ne dépend pas de nous, et la sagesse de les distinguer.

Spontanément, nous faisons l'inverse: accuser autrui et le monde, chercher à modifier l'ordre du monde plutôt que nous-mêmes : le malheur vient de la recherche de qqch que nous n'obtiendrons pas (par ex. éviter l'inévitable, la mort)

 travailler notre liberté quand elle peut s'exercer, accepter le reste  
comprendre l'ordre de la nature (ne pas surestimer sa propre existence, comprendre sa place dans l'univers<sup>2</sup>)

- L'attention<sup>3</sup>: la vigilance de l'esprit; attitude spirituelle fondamentale; présence d'esprit continue: savoir et vouloir pleinement ce que l'on fait, au présent; refuser la nostalgie et l'espérance  
La vigilance est essentielle: il faut se préparer au pire, à l'aide de maximes-ressources

**Sénèque** : Tandis qu'on attend de vivre, la vie passe.

- La méditation: réflexion intérieure; il faut réfléchir à ce que l'on ferait dans tel ou tel cas, anticiper les problèmes pour avoir les bonnes réactions; avoir sous la main, en toute circonstance (yc la mort), les bons principes

**Marc-Aurèle** : Mets-toi devant les yeux ceux à qui la même chose est arrivée, et qui s'en affligeaient.  
Les effets de la colère sont beaucoup plus graves que les causes.  
La meilleure façon de se venger d'un ennemi, c'est de ne pas lui ressembler.  
Il ne faut pas en vouloir aux événements.

- L'examen approfondi : se souvenir de ce qui est bien: chaque jour faire le bilan sur les objectifs (>< nostalgie et espérance); rendre cohérent le discours intérieur, l'ordonner selon l'ordre de la liberté ou l'ordre de la nature

**Marc-Aurèle** : L'homme ordinaire est exigeant avec les autres, l'homme exceptionnel avec lui-même.  
Sois comme un promontoire contre lequel les flots<sup>4</sup> viennent sans cesse se briser

- La lecture, la discussion, l'écoute, la recherche
- La maîtrise de soi, l'accomplissement de ses devoirs

**Marc-Aurèle** : Notre vie est ce qu'en font nos pensées.  
La  $\phi$  consiste à veiller sur le dieu intérieur

Pour le stoïcien, le bonheur, c'est l'ataraxie, l'absence de trouble

1 Marc-Aurèle: IIe S., empereur romain,  $\phi$  stoïcien, extraits des *Pensées pour moi-même*

2 *Contra* Descartes; Hadot est ici influencé par Heidegger: humilité devant le monde (nature) et la mort

3 *Contra* l'épicurisme, où attention = détente

4 les flots: vanité, jalousie, envie, coup de foudre ...

## 2. L'épicurisme

**Epicure** : Notre seule occupation doit être notre guérison

Personne n'est ni trop jeune ni trop vieux pour s'occuper de la santé de son âme

- S'exercer à se détendre – la simple joie d'exister  
Epicuriens et stoïciens ont le même but, l'ataraxie, mais ils diffèrent sur les moyens de l'atteindre
- Apprendre à se fixer sur le plaisir  
Ce n'est pas si simple, il faut beaucoup s'exercer à cultiver le vrai plaisir: le plaisir à être
  - d'abord lutter contre toute souffrance (physique et psychique)
  - se concentrer sur le plaisir, sur le présent
  - lutter contre ce qui pollue notre existence: la peur (des dieux, de la mort)  
⇒ métaphysique matérialiste: tout est matière; les dieux n'y ont rien à faire; la mort n'est que la fin des sensations
  - étudier la nature pour avoir une représentation exacte de l'univers
  - faire survivre le passé joyeux (≠ nostalgie), anticiper les plaisirs futurs (!! déception)

**Lucrèce** : Que nous importe aujourd'hui ce que nous fûmes autrefois?

Que nous importe ce que le temps fera de notre substance?

Tournons nos regards vers l'immensité du temps écoulé; songeons à la variété infinie des mouvements de la nature.

**Horace** : Tandis que nous parlons, le temps jaloux a fui;

cueille le jour sans te fier le moins du monde au lendemain.

**Lucrèce** : la piété n'est pas de se montrer à tout instant la tête voilée devant une pierre; ce n'est pas de s'approcher des autels; ce n'est pas de se prosterner sur le sol la paume ouverte en face des statues divines; ce n'est pas inonder les autels du sang des animaux ni ajouter des prières aux prières; mais c'est plutôt de regarder toute chose de ce monde avec sérénité.

- valoriser la gratitude à l'égard de ce qui est  
exercice spirituel fondamental: contempler ce qui est
- sélectionner les plaisirs sans conséquences négatives (⇒ valoriser l'amitié)

## 3. Le platonisme

Se fonde sur l'expérience de la mort de Socrate

Platon, à gauche, vieilli, et de nombreux disciples entourent Socrate;

Socrate désigne du doigt la transcendance, dit non à la vie physique et boit volontairement le poison = geste de la transcendance (voir aussi le geste de Platon dans le tableau de Raphael, L'école d'Athènes)



J.-L. David, La mort de Socrate, 1781

- Soumettre le corps aux exigences de la pensée → renoncer au sensible

>< le matérialisme, le platonisme affirme la vertu de la seule pensée

→ ne pas craindre la mort, et même l'attendre au nom de la vertu mourir pour ses idées (≠ suicide)

soumettre le vouloir vivre du corps, se libérer du corps par l'apprentissage de la mort

- Se libérer de son individualité → s'élever vers l'universel

⇓  
se libérer du corps, apprendre à mourir

⇓  
n'être plus que pensée, essence

Tous les défauts de l'homme sont liés au corps, y compris la guerre et le goût du pouvoir

**Socrate** : Tant que nous aurons notre corps et que notre âme sera embourbée dans cette corruption, jamais nous ne posséderons l'objet de nos désirs, c'est-à-dire la vérité.

Le corps nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de chimères de toute sorte, d'innombrables sottises, si bien que, comme on dit, il nous ôte vraiment et réellement toute possibilité de penser.

Nous sommes les esclaves des besoins du corps

Le corps (l'individualité, le particulier) fait partie du monde sensible, des accidents

>< la pensée (l'universel) fait partie des essences

Comment ne plus être esclave de son corps?

Sortir de son individualité = faire mourir la partie passionnelle de l'homme

N.B. : La mort est envisagée en  $\phi$  à  $\neq$  niveaux:

- au premier degré chez Platon et les théologiens chrétiens
- pour valoriser le présent chez les épicuriens
- comme condition de la liberté (absence de peur) chez Montaigne, les stoïciens, ...
- Heidegger, Dasein, être pour la mort: la mort donne une temporalité, elle inscrit l'homme dans une durée

- Habituer l'âme à viser la grandeur d'âme, la lucidité (>< le divertissement)

Distinguer 2 statuts des savoirs (en  $\phi$ , mais aussi en art...): théorie et mise en pratique

Trop de personnes prennent la  $\phi$  pour un discours philosophique, jamais mis en pratique

Il s'agit d'apprendre à vivre pour vivre: tout l'être est engagé dans une transformation de soi

Après l'antiquité, les exercices philosophiques disparaissent: la théologie fait de la  $\phi$  sa servante et l'exercice "spirituel" se transforme en exercice religieux (mysticisme, introspection/confession) pour plaire à Dieu  $\iff$  la  $\phi$  devient théorique<sup>1</sup>

Voir le monde comme une fin et non comme un moyen

1 < XIXe S, remise en question: Nietzsche, puis Bergson, les existentialistes,...

### III Luc Ferry<sup>1</sup>, *Apprendre à vivre*, 2006



- Changer notre regard sur la  $\phi$  : sagesse pour apprendre à vivre

On voit trop souvent la  $\phi$  comme une formation à l'esprit critique, à la technique d'argumentation (rhétorique), à la dissertation.

La  $\phi$  est une pratique du salut sans Dieu

Apprendre à vivre, c'est une lutte; la  $\phi$  doit gérer notre finitude, sinon c'est la religion qui prendra sa place (l'homme a besoin du "salut"): la  $\phi$ , c'est pour être sauvé dans cette vie-ci

**Marc-Aurèle** : L'art de vivre ressemble plus à un match de lutte qu'à un ballet

- La  $\phi$  antique comme theoria

↗ la pensée moderne comme maîtrise du monde

- theoria (θεωρία) : action de voir, contempler (le cosmos, comme ordre)  
Pythagore attribue le mot "cosmos" à l'univers = ordre de la nature<sup>2</sup>  
Il distingue le macrocosme (univers) et le microcosme (homme)

Une vie bonne est une vie ordonnée, qui se conforme à l'ordre du monde par la contemplation

- Comprendre ma place dans le grand ordre  
*contra* : la modernité, en survalorisant la maîtrise du monde, le désorganise

**Luc Ferry** : Il faut vivre et mourir comme un dieu<sup>3</sup>

- Exemple: les cyniques → moralistes exigeants au quotidien

↓  
vivre en accord avec l'ordre cosmique

- Cratès de Thèbes<sup>4</sup> veut pousser jusqu'au bout l'ordre de la nature, se débarrasser de toutes les conventions sociales et du superflu  
tourner en dérision le luxe et les artifices  
dédaigner le jugement d'autrui  
= quitter les habitudes sociales pour des habitudes "cosmiques"

Cratès menait sa vie à l'aide d'exercices pratiques:

- se promener en trainant un poisson mort pour résister à la moquerie
- mendier auprès des statues pour s'habituer au refus



La philosophie comme habitude de vie

<sup>1</sup> L. Ferry,  $\phi$  français né en 1951; il reprend ici la pensée de Hadot

<sup>2</sup> *Contra*: Descartes, technique, maîtrise du monde, modernité

<sup>3</sup> cf. les stoïciens

<sup>4</sup> Cratès de Thèbes,  $\phi$  grec (365 - 285), époux d'Hipparchia

## 2ème partie Habitude et connaissance

### Chapitre 1 Influence de l'habitude sur la faculté de penser

#### I Descartes<sup>1</sup>

- ◇ Faire table rase du passé (*tabula rasa*)  
Dans les *Méditations Métaphysiques*, Descartes cherche qqch d'absolument certain  $\implies$  met en doute tout ce qui est incertain : entreprise de doute systématique: il remet en question ce qu'il avait l'habitude de penser, il dénonce les opinions accoutumées qui accèdent par familiarité<sup>2</sup>.
- ◇ La méthode sceptique (Montaigne) permet une rupture des habitudes de la pensée
  - ↳ sortie de la crédulité
  - ↳ geste  $\phi$ que fondamental mais douloureux



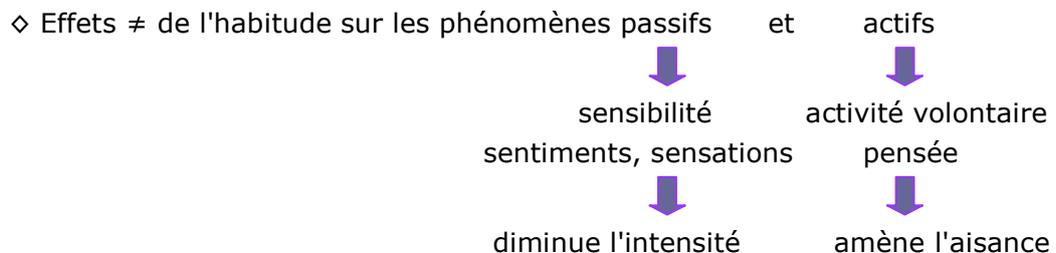
Le savoir est une construction  $\implies$  les fondements doivent être sûrs

L'habitude en science est une catastrophe (= crédulité), mais il est difficile de se déshabituer < cela entraîne une blessure narcissique (Freud): reconnaître qu'on s'est trompé<sup>3</sup>

Tendance à vouloir s'illusionner pour maintenir le confort des anciennes habitudes

$\phi$ , c'est penser autrement

#### II Maine de Biran<sup>4</sup>



Ex. passifs: le plaisir s'émeuse avec l'habitude (usure hédonique)  $\implies$  nous avons besoin de "l'exceptionnel"

id. pour la douleur: "on s'habitue" à l'inconfort, aux conditions de vie pénibles  
la "satisfaction" détruit le charme: tragique constat de la condition humaine

L'habitude forge des liens mais amène un voile d'indifférence<sup>5</sup>  $\implies$  risque de ne plus se rendre compte des sentiments (ex. le couple âgé)

On ne se rend pas compte qu'on est heureux, parce qu'on l'est (id. pour la bonne santé)

Ex. actifs: l'habitude exalte les activités (ex.: le calcul mental)  $\implies$  aisance qui produit du plaisir (< entraînement); elle fait disparaître l'impression d'effort

<sup>1</sup> voir en annexe le texte 7, 2

<sup>2</sup> à mettre en // avec les algorithmes des moteurs de recherche qui nous confortent en se basant sur nos habitudes

<sup>3</sup> le scepticisme risque de déboucher sur le nihilisme, le soupçon systématique ( $\implies$  populisme), ou un relativisme insupportable; Descartes veut répondre au scepticisme en trouvant une base sûre

<sup>4</sup> Maine de Biran,  $\phi$  et mathématicien français, 1766-1824

<sup>5</sup> voir en annexe, texte 8, §3

◇ Penser est une activité volontaire au départ, mais devient passive par la répétition<sup>1</sup>

Problème! une pensée répétitive n'est plus une pensée (ex. associations d'idées)

Quand on ne peut plus y échapper, cela devient des "tics de pensée", des "pensées-réflexes" (cf. Pavlov), des étiquettes: on analyse tout selon le même modèle.

Dans le domaine des connaissances, on arrive à des processus qui fonctionnent tout seuls. C'est un moyen de ne pas penser (⇒ risques de manipulation<sup>2</sup>)

L'habitude rend les associations d'idées inséparables ⇒ archétype/ mot vide<sup>3</sup> (ex.: âme, Dieu... de quoi s'agit-il?)

- le dualisme matière/esprit est une association acquise <Descartes; répétée, elle devient indubitable, y.c. dans ses conséquences morales (mépris de l'animal, du "sauvage") = slogan métaphysique
- greenwashing: "vert, c'est bon", "naturel, c'est bon" = slogan, automatisme < pouvoir magique de la répétition, de l'habitude
- querelle des universaux (propriétés qui ont un caractère universel): les idées, les abstractions (ex. l'âme) existent-elles réellement?

L'habitude nous fait croire que les idées existent réellement ⇒ on ne parvient plus à penser en dehors du concept d'âme, en dehors du dualisme

L'habitude rend vraies des associations d'idées non fondées<sup>4</sup>

*Contra*: Locke montre que les associations d'idées ne sont que des abstractions

L'endoctrinement fonctionne sur le même modèle: la répétition tient lieu de tout autre preuve<sup>5</sup> (foi machinale, routine de pensée, "ainsi soit-il", "inch allah")

**Spinoza** : La volonté de Dieu, c'est l'asile de l'ignorance

---

1 voir en annexe, texte 8, §4

2 Ex.: le cas Trump; "Trump est un nazi" n'est pas un raisonnement mais une association d'idées ⇒ on s'empêche de comprendre; le message envoyé par les journaux est "On va penser à votre place"; grande violence symbolique : "vous n'êtes pas capables, ⇒ la démocratie est une erreur"  
= donner un prêt-à-penser, comme une vérité révélée ⇒ une pensée passive n'est pas une pensée

3 voir en annexe, texte 8, §5

4 voir en annexe, texte 8, §6

5 voir en annexe, texte 8, §7

# Chapitre 2 L'empirisme contre le rationalisme

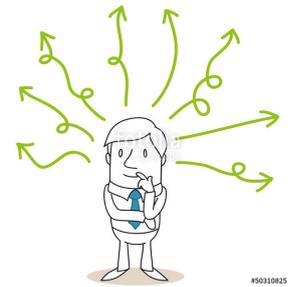
## I Locke contre Leibniz

◇ Rationalisme: Descartes, Leibniz<sup>1</sup>

universalité des idées innées

la raison comme origine des connaissances (a priori)

- Initié par Platon: les Idées sont en nous (innéisme), à redécouvrir par la réminiscence
- Théorie actualisée par Descartes: primauté de la raison (>< les sens qui peuvent nous tromper), origine d'une vérité universelle

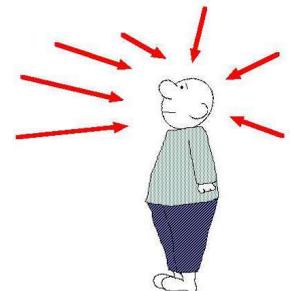


◇ Empirisme: Locke, Hume

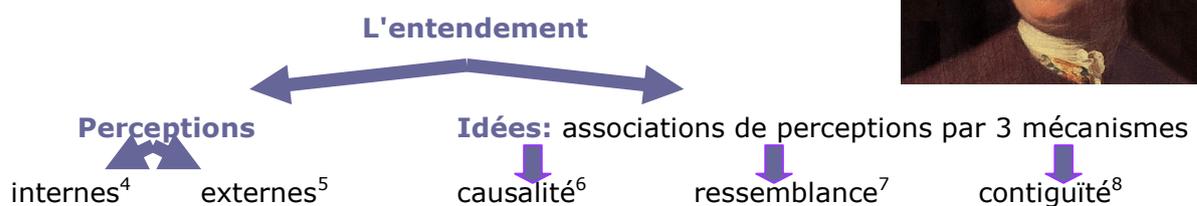
la connaissance vient de l'expérience (a posteriori)

l'esprit est vide à la naissance

- Courant plus anglo-saxon
  - 1689 : Locke, *Essai sur l'entendement humain*
  - 1704 : Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, publié en 1764, >< Locke
  - 1748 : Hume, *Enquête sur l'entendement humain*
- Tous ces textes se répondent sur la question de l'entendement (faculté de connaître et de comprendre): comment constituons-nous nos savoirs<sup>2</sup> ?
- L'expérience est la seule source des savoirs (>< innéisme)
  - Locke: "nous sommes une table rase" (>< Descartes); connaître, c'est combiner des expériences, pas réfléchir
  - Contra*: Leibniz : nous avons en nous l'idée de causalité, de non-contradiction ( $A \neq \text{non } A$ ),



## II David Hume<sup>3</sup> : Entendement humain et causalité



- Un raisonnement est une liaison entre des faits (association de perceptions); ce lien est la base des sciences
- La connexion entre des faits est imaginaire
- Nous ne pouvons pas établir de lien causal pour des faits (ou des objets<sup>9</sup>) tout à fait nouveaux  $\iff$  il faut d'abord en faire l'expérience (ex.: consommer des plantes toxiques)



1 Leibniz, φ allemand, 1646–1716

2 A considérer aussi : leurs implications politiques, morales,....

3 Hume, φ écossais, 1711–1776, aussi historien, économiste, diplomate...

4 perceptions internes: j'ai faim, j'ai froid,...

5 perceptions externes: je vois, j'entends,...

6 causalité: voir texte 9

7 ressemblance: similitude (comme moi, l'oiseau n'aime pas le froid)

8 contiguïté: proximité dans l'espace et dans le temps

9 voir la vidéo "les enfants et les vieilles technologies" <https://www.youtube.com/watch?v=mz1iezAHOig>; "A quoi ça sert?"

Les enfants essaient par association/ressemblance, ils convoquent des expériences passées

◇ La causalité est donnée par l'expérience et pas par un raisonnement

↓  
la répétition, l'habitude → lien subjectif

Exemple du billard: il est seulement compris par l'expérience, par la répétition, l'habitude

Nous associons par des liens imaginaires subjectifs, renforcés par l'habitude (conditionnement); on génère un faux lien de cause à effet parce que la rationalité est seconde.

C'est l'imaginaire qui prime: observation/répétition ⇔ construction du lien subjectif

◇ Croyance très forte que le futur ressemblera au passé → l'imaginaire comme guide

Le monde ne nous est intelligible que par l'accoutumance (répétition du même), seul moyen d'agir sur le monde ⇔ difficulté de comprendre le tout à fait nouveau

Ex.: les défis environnementaux; de plus en écologie, on ne peut pas faire l'expérience du futur (réchauffement climatique, disparition des espèces,... qui ne parlent qu'à notre raison)

L'être humain n'a pas l'entendement de tout à fait extrapoler; cela reste abstrait ⇔ on n'y adhère pas vraiment.

Or le lien subjectif est plus fort que la rationalité

Confort prédictif<sup>1</sup>, si l'effet est lié à une cause connue, sinon, invocation de "causes" surnaturelles

### III David Hume : Les limites de l'entendement

◇ Quand les événements sortent de l'habitude, recours aux principes invisibles

↳ genèse du religieux (yc horoscopes, tarots, ...)

◇ Scepticisme modéré: valorisation de l'expérience et humilité  
vigilance face aux divagations de l'imagination

modéré: Hume pense qu'une connaissance est possible (>< Pyrrhon), mais sans certitude

humilité: (≠ Descartes) nous croyons utiliser notre raison, mais nous sommes dans l'imagination  
beaucoup de choses nous échappent: que connaître de l'inobservable?

### IV Charles-Sanders Peirce<sup>2</sup>, *Comment se fixe la croyance*

◇ Notre principe directeur d'inférence<sup>3</sup> vient de l'habitude

• 3 principes d'inférence: déduction (syllogisme), induction, abduction

▪ déduction: de 2 prémisses vraies, je déduis une proposition vraie  
la 3<sup>e</sup> proposition est comprise dans les 2 premières (analytique)

▪ induction: généralisation à partir d'observations (synthétique)

l'induction est le principe de la science >> loi scientifique

l'induction ne mène pas à la certitude (voir Popper), mais l'erreur est source de progrès

▪ abduction: introduire une règle à titre d'hypothèse afin de considérer un résultat comme un cas particulier tombant sous cette règle

◇ Nécessité psychologique de la croyance pour échapper au doute → ténacité

L'inconnu angoisse ⇔ on cherche à y échapper → le doute pousse à chercher la croyance;  
le doute empêche d'agir, il doit être surmonté (cf. Descartes)

On choisit par habitude un principe directeur d'inférence qui mène à une croyance rassurante, en évitant d'en voir les limites (< source de doute et d'inconfort)

La croyance est plus plaisante que le doute → on s'y tient (cf. plaisir épicurien)

→ tendance à préférer l'idéalisme/rationalisme à l'empirisme, toujours incertain

La science est une construction pour échapper au doute, angoissant



1 voir en annexe, texte 9, 2, dernier §

2 Ch.-S. Peirce, USA, 1839-1914, φ pragmatiste (avec W. James), sémiologue, linguiste, Harvard  
voir en annexe, texte 7, 1

3 inférence: opération qui tire une proposition d'une autre, raisonnement, conclusion

# Chapitre 3 Kant, *Critique de la raison pure* <sup>1</sup>

## I Un cadre *a priori* – Un socle pour l'expérience

◇ Dépasser le dogmatisme (divagation de l'imagination) et le scepticisme

↳ par une  $\phi$  transcendante (= idéalisme transcendantal kantien)

↳ recherche des conditions de possibilité de l'expérience

Kant a lu Hume "qui fit jaillir une étincelle en moi", "qui m'a sorti de mon sommeil dogmatique"  
Hume pose une sévère critique du rationalisme, mais son scepticisme est trop fort

Kant essaie de synthétiser<sup>2</sup> le rationalisme (dogmatique) et l'empirisme (sceptique)

⇒ réhabiliter la raison, refuser le scepticisme, ne pas s'installer dans le doute

Pour Kant, si on suit l'empirisme, on en vient à nier la science;

les savoirs ne sont pas constitués que de préjugés (compilation d'expériences et d'habitudes)

Il y a des critères pour établir des savoirs véritables, il faut établir leurs conditions de possibilité

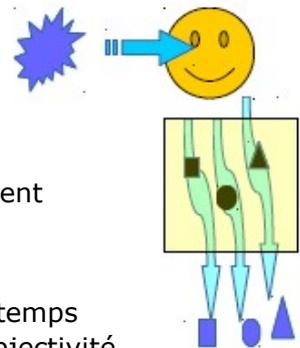
Il n'y a pas de connaissance avant l'expérience, mais bien des conditions nécessaires à l'expérience pour lui donner sens: ce sont les *a priori*

◇ Sensation brute<sup>3</sup>

↳ mise en forme par • les 2 formes *a priori* de la sensibilité

• le cadre selon des catégories de l'entendement

↳ l'expérience est intelligible



Quand je vois qqch (= sensation), je l'organise automatiquement dans le temps et l'espace (formes *a priori* de la sensibilité) → importance de la subjectivité

Pour Kant, un être humain est une subjectivité: un individu situé dans le temps et dans l'espace, qui perçoit et organise le monde à partir de cette situation

Nous ne connaissons pas la chose en soi, mais seulement au travers du filtre<sup>4</sup> de la subjectivité

L'espace et le temps sont en nous, pas dans les choses; ce n'est pas donné par l'expérience; ce ne sont pas non plus des concepts

Espace et temps sont nécessaires (nous sommes incapables de penser l'infini et l'éternité)

⇒ sans l'espace et le temps, pas d'expérience possible (ni de compréhension)

Les catégories de l'entendement sont également *a priori* ⇒ universalité de la rationalité subjective

◇ Chose en soi ≠ phénomène

Le monde existe en dehors de moi (de ma perception), mais nous n'en avons qu'une connaissance subjective, nous ne pouvons le percevoir qu'au travers de notre subjectivité = phénomène

Je "transforme" les choses pour les rendre intelligibles < mise en forme par les formes *a priori* de la sensibilité

⇒ je ne peux pas percevoir le monde tel qu'il est (= chose en soi, noumène)

<sup>1</sup> *Critique de la raison pure*, 1781, Critique = limites  
voir en annexe, texte 10

<sup>2</sup> voir la comparaison avec un gâteau : pour faire un gâteau, on a besoin de la pâte (données sensibles) ET du moule (*a priori*)

<sup>3</sup> données sensibles; elles n'ont pas de sens si elles ne sont pas mises en forme

<sup>4</sup> filtre: cf. les "lunettes roses"

## Deuxième mise en forme < le cadre selon les catégories de l'entendement

= grille de lecture du monde, universelle et *a priori*, qui structure et organise les perceptions

- quantité : unité – pluralité – totalité
- qualité : réalité – négation – limitation
- relation : substance/accident – causalité – communauté
- modalité: possibilité/impossibilité  
existence/non existence  
nécessité/contingence



### ◇ **Universalité et nécessité** des catégories de l'entendement

Peu importe l'expérience, il y a qqch d'universel, de l'inné : un cadre qui met en forme l'expérience, qui lui donne sens (= remise en question de Hume), mais c'est l'expérience qui active ce cadre inné.

Je n'ai pas conscience du cadre *a priori* tant qu'il n'est pas activé par l'expérience

L'*a priori* ne peut pas ne pas être: il est nécessaire et universel; on ne peut pas sortir du cadre transcendantal (il ne s'agit pas ici de différences culturelles) : réhabilitation de la raison et de l'universalité

### ◇ Nous posons des jugements sur les relations entre les termes (inné) <sup>1</sup>

Pour Hume, la **causalité** est une manière d'associer des perceptions, purement subjective et de l'ordre de l'habitude (répétition de l'expérience)

Pour Kant, la causalité est une catégorie de l'entendement, un concept qui existe en nous *a priori* et qui nous permet de comprendre le monde ("une chose en entraîne une autre"). C'est une règle universelle et nécessaire d'organisation de la pensée ("tout changement a une cause")

➡ la connaissance n'est pas de l'ordre de l'expérience  
Connaître = unifier, recouper, rapprocher, identifier,... des perceptions grâce aux catégories de l'entendement (ce n'est pas arbitraire)  $\implies$  une science est possible

➡ la connaissance est limitée (< les possibilités du cadre) : on ne peut pas connaître ce qui ne rentre pas dans les catégories; par exemple Dieu  
 $\implies$  la métaphysique n'est pas objet de connaissance < la catégorie existence/non existence ne peut s'appliquer à Dieu<sup>2</sup> (pas objet d'une expérience possible)

## II Jugements analytiques et synthétiques <sup>3</sup>

prédicat<sup>4</sup> contenu dans le sujet  
explicatif – analyse – clarté  
définition – pas d'ajout

Ex.: les corps sont étendus

toujours *a priori*

prédicat hors du sujet  
extension – ajout

Ex.: la table est grande

*a priori* ou *a posteriori*

pas du domaine de l'expérience

référence au sensible

1 Ex. : je trouve une montre qqe part  $\implies$  "qqun est passé par là"; ce n'est pas une observation, mais un jugement porté sur l'observation

2 *contra* Descartes

3 voir en annexe, texte 10,1, § 6 (Dans tous les jugements....)

4 prédicat : désigne la partie de la phrase qui porte l'information à propos du sujet.

Ex. : dans la proposition "la table est grande", le prédicat est "est grande"

- Le **jugement analytique** ne nécessite pas l'expérience, il n'ajoute rien, il donne une définition  
On trouve un courant analytique en  $\phi$ , qui vise à la clarification des concepts (>> Derrida)
- Le **jugement synthétique a posteriori** (= qui se fonde sur l'expérience) est la base de nos discours habituels sur le monde, et de toutes les sciences de la nature  
Ex. : le ciel est gris, il va pleuvoir  
Valérie est plus grande que sa sœur
- Par le **jugement synthétique a priori**, Kant dépasse l'empirisme: les connaissances peuvent s'accroître sans faire référence au sensible: c'est le cas de la logique, de la mathématique, de la géométrie, de la  $\phi$   
= réflexion, pure rationalité faisant appel aux catégories<sup>1</sup>  
= théorie de l'idéalisme transcendantal (proposition synthétique *a priori*)

La causalité, pour Hume, est un jugement *a posteriori* (association de perceptions par habitude)

Pour Kant, la causalité est un jugement synthétique *a priori* < le concept de cause est une catégorie de l'entendement.

Tous les êtres humains utilisent ces concepts universels.

Les jugements synthétiques *a priori* sont faciles à transmettre, puisqu'ils sont universels.

L'universalité de ces jugements est nécessaire (= ne peut pas ne pas être) sinon toute connaissance serait contingente et arbitraire; elle est la base nécessaire sur laquelle se fonde l'expérience.

Les jugements synthétiques *a priori* peuvent/doivent corriger les erreurs des jugements *a posteriori*.

Ce qui n'est pas accessible par l'expérience doit passer par le jugement synthétique *a priori*

Ex.: mathématisation du rapport espace/temps en physique quantique

- Mais la réalité sensible est-elle bien comme j'ai l'habitude de la percevoir?

---

<sup>1</sup> Ex. : le syllogisme aristotélicien: si A est B et si C est A, alors C est B

## Chapitre 4 La phénoménologie

**Husserl** : Avec Descartes, la  $\phi$  change radicalement d'allure, passe de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendantal<sup>1</sup>

Tournant radical au début du XVIIe siècle: Copernic puis Galilée remettent en question un savoir venu de la Bible: si pendant 1400 ans on s'est trompé sur la conception de l'univers, on s'est peut-être trompé sur tout...

⇒ Descartes veut fonder les savoirs sur des bases certaines pour éviter cette blessure narcissique; il reprend et dépasse le scepticisme de Montaigne (doute de ses sens, fait l'hypothèse du rêve, de la folie, du mirage ...), mais pour déboucher sur une certitude.  
⇒ certitude métaphysique: je suis (plus) sûr de ma pensée (que de mon corps)

Avant Descartes, la certitude porte sur les objets, sur ce qui est extérieur à moi (tant pour les idéalistes que pour les matérialistes<sup>2</sup>)

Mais si la vérité – la certitude – est extérieure à moi, voire transcendante (Dieu), je dois toujours en douter ⇒ la certitude absolue est impossible.

Descartes fonde le subjectivisme (*je*) et la toute-puissance de la raison (*pense*)  
= subjectivisme transcendantal: nécessité d'un sujet qui pense pour établir une certitude  
*Contra*: Hume: la raison est une imagination venue de l'habitude ⇒ il faut s'en tenir à l'empirisme

Kant veut synthétiser empirisme et rationalisme : pour expérimenter (empirisme), il faut des conditions de possibilité (la subjectivité rationnelle) et de mise en forme des perceptions.

### I Husserl<sup>3</sup>

Husserl reprend le même projet (fonder un savoir certain)

⇒ la phénoménologie est une propédeutique (processus nécessaire et préalable à toute science)

Husserl reprend aussi l'opposition entre phénomène (chose pour moi) et noumène (chose en soi): nous avons un point de vue dans l'espace et le temps.

Husserl, comme Descartes, pense que les sciences (humaines) sont pleines de préjugés.

L'attitude naturelle est de croire spontanément au monde: je crois que ce que je vois est vrai.

C'est un dogmatisme: nous croyons que le phénomène est la chose en soi.

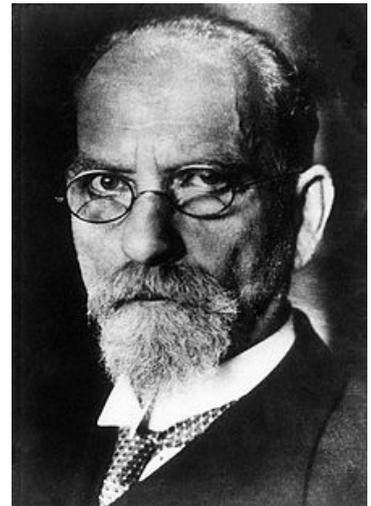
Husserl propose une nouvelle manière de faire de la  $\phi$ , la phénoménologie < tout est/n'est que phénomène; il ne peut y avoir qu'une science des phénomènes

→ une seule certitude : le monde existe POUR MOI

Pour Husserl, Descartes n'obtient de certitude que sur lui-même (*je pense, je suis*), mais aucune sur le monde

→ il y a qqch qui vient avant le JE<sup>4</sup>, c'est la "conscience de"; un sujet est une conscience de qqch avant d'être une pensée; Husserl appelle EGO cette conscience de

**Husserl** : Toute conscience est conscience de quelque chose



1 subjectivisme transcendantal : "je" comme condition de la connaissance

2 empirisme ≠ rationalisme : positions sur la théorie de la connaissance  
idéisme ≠ matérialisme : conceptions métaphysiques

3 Edmund Husserl, 1859 – 1938,  $\phi$  allemand né en Tchécoslovaquie, influencé par Descartes, puis par Kant voir en annexe, texte 11

4 Descartes, primauté de la pensée; Hume, primauté de l'expérience; Kant, subjectivité transcendantale; Husserl, primauté de l'ego comme conscience de

◇ Mise entre parenthèse de la question ontologique = époque (ἐποχή)

L'époque (suspension du jugement) est une notion reprise aux sceptiques de l'antiquité:  
il faut douter de tout

Pour Husserl, il s'agit de suspendre la question ontologique

La chose en soi est inaccessible (<Kant) → suspendre les jugements sur sa réalité

Est-ce que la chose en soi est proche du phénomène ? C'est impossible à savoir.

Le monde existe pour moi, mais quel est le monde en soi? On ne sait pas.

Nous nous promenons dans le monde et nous oublions que ce monde ne nous est accessible que par le prisme du JE qui y accède

⇒ incertitude définitive sur la chose en soi<sup>1</sup>

⇒ seule certitude : l'ego transcendantal (conscience de)

◇ Réduction phénoménologique → sciences des apparences, des données de la conscience

⇔ attitude naturelle d'adhésion sans preuve au monde

< je prends l'habitude (rassurante) de croire ce que je vois

⇒ j'oublie que ce que je perçois est seulement perçu

= métaphysique naïve : nous croyons spontanément que phénomène = noumène

La seule certitude est celle des phénomènes vécus = le monde tel qu'il m'apparaît, tel qu'il apparaît à ma conscience

La conscience se remplit de données via mes perceptions

Personne ne saura jamais comment est le monde en dehors de la subjectivité.

◇ La conscience est une visée qui constitue les objets

↳ condition de possibilité du sens (antérieure à la pensée, *contra* Descartes)

Toute conscience est conscience de quelque chose: la relation sujet/objet est fondamentale

= la conscience est mouvement (cf. la flèche vers...), c'est une visée vers quelque chose

= intentionnalité: la conscience est orientée

Un humain est d'abord une conscience, c.à.d. une intentionnalité<sup>2</sup>

Il y a un mouvement qui va unifier les différentes données de la conscience : retenir ce qui a été perçu, anticiper ce qui sera...

Par l'intersubjectivité (Sartre), je peux confronter ma "conscience de" à celle des autres



Ex.: phénoménologie de la vision : qu'est-ce que ça fait de voir ? (≠ que vois-je ?)

Qu'a de commun la grotte Chauvet (-36.000 ans) avec nous? Pas grand chose... Et pourtant, on a le sentiment de comprendre quelque chose (le mouvement, le combat,...) : le peintre de Chauvet nous montre ce que ça fait de voir.

◇ L'habitude colore les visées de la conscience

Je regarde toute chose, qui m'apparaît petit à petit différemment, or l'objet ne change pas!

Un même objet a à offrir à l'infini : je peux approfondir < je peux retenir ce que j'ai perçu

⇒ l'objet ne varie pas mais les données de ma conscience à son propos évoluent.

L'habitude modifie la perception (> lassitude ou possibilité de changer son regard) ⇒ le sens continue de se développer

⇒ on ne vit jamais deux fois le même phénomène<sup>3</sup>

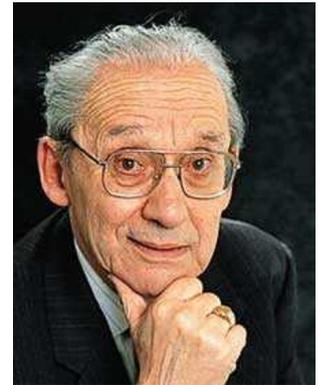
1 *Contra* : Descartes, Hegel

2 Si Descartes peut dire "je pense", c'est parce qu'il a vécu dans le monde: il a conscience du monde

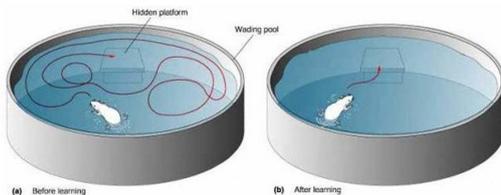
3 Voir Merleau-Ponty, phénoménologie de la vision; Sartre, phénoménologie de la honte, ...

## II Paul Ricœur<sup>1</sup> : une description phénoménologique de l'habitude

- ◇ L'habitude n'est pas une visée mais elle affecte toutes les visées  
Elle n'est pas une fonction (ex.: regarder, se souvenir), mais une manière



### 1. Auto-transformation du vivant par son activité



L'habitude sous-entend un apprentissage (pas seulement "mécanique", mais aussi affectif, mental,...): le rat apprend par habitude

- ◇ D'une initiative **volontaire** à une familiarité **involontaire**

Le vivant apprend grâce au temps/mémoire  $\iff$  l'habitude affecte notre volonté<sup>2</sup>

Cette transformation est à la fois proche, et pourtant déconcertante

Ex.: quand je suis "habitué", et que je veux exercer ma volonté, ça rate (cf. jongler)

- ◇ La puissance de l'habitude et la puissance de l'émotion<sup>3</sup>  $\implies$  dirigent nos vies

désir (de) tradition                      désir (de) surprise

Cet axe (tradition/surprise) domine notre vie

L'émotion surprend <force de l'inédit, fruit de l'instant

L'habitude a le prestige de l'ancien, fruit de la durée

fait revivre ce qu'on connaît

permet d'anticiper

Risques : tradition : le désir s'émousse (lassitude)

déception, routine

surprise : tension excessive, stress

superficialité liée à l'instant

perte d'identité (qui se joue dans la permanence)

- ◇ Risque de dégradation de l'habitude en automatisme

L'habitude n'est pas pur automatisme, échappant tout à fait à la volonté et à la conscience<sup>4</sup>

L'habitude ressemble à une mécanique<sup>5</sup> mais reste consciente

Le savoir-faire préformé (ex.: fuir face à un danger) est inné; l'habitude fait ressembler une activité à un savoir-faire préformé, mais reste liée à son acquisition : elle n'est pas innée<sup>6</sup>

Le rythme de la vie est aussi fixé par l'habitude<sup>7</sup>: manque/tension/repos

$\iff$  docilité énigmatique de l'habitude

Le "tempérament" est aussi fixé par l'habitude<sup>1</sup>

1 Paul Ricœur, 1913 – 2005,  $\phi$  français, phénoménologue, en dialogue avec les sciences humaines, existentialiste chrétien, se réclame de Husserl (qu'il a traduit), prof en France, aux USA, et à l'UCL

Voir en annexe, texte 12: *Philosophie de la volonté* : qu'est-ce qui est volontaire? Qu'est-ce qui ne l'est pas?

Voir la vidéo <https://www.youtube.com/watch?v=YGmYHj-1vK0> (partie 2)

Voir aussi la partie 1 : <https://www.youtube.com/watch?v=mIAQtA5aHcY> (1997)

2 voir en annexe, texte 12, 1, col 1, §3 (L'habitude se définit...)

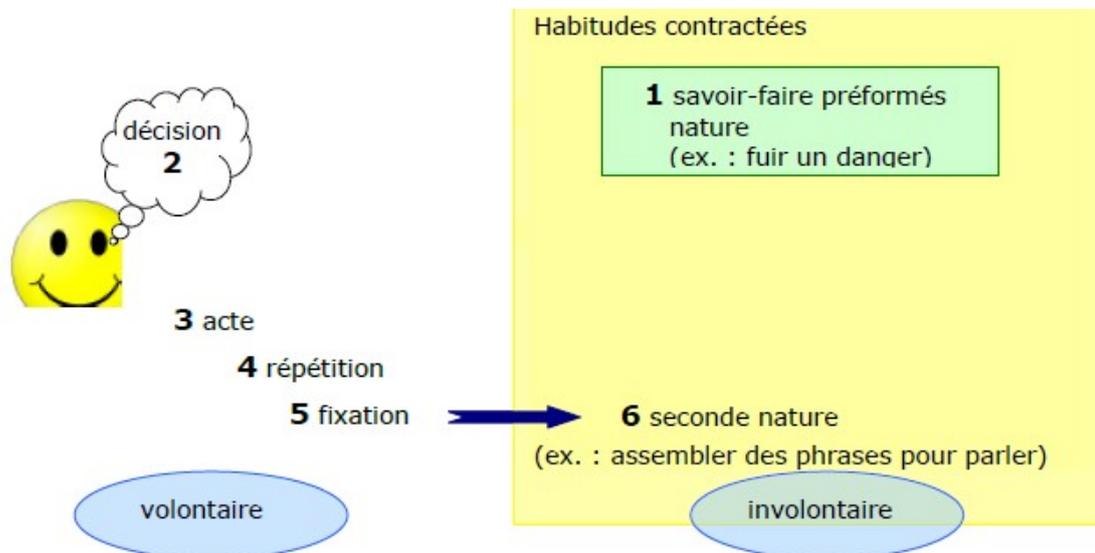
3 puissance de l'habitude et de l'émotion, toutes deux involontaires, affectent, colorent les visées = aspects du perçu, de l'imaginé

4 voir en annexe, texte 12, 1, col. 2, (Ce principe de compréhension...)

5 Voir la vidéo Piano Prodigy Tsung Tsung plays bumblebee : <https://www.youtube.com/watch?v=8snJ4zRhQ9g> : l'enfant n'est plus dans le su ou le voulu, sinon il ne pourrait jouer de cette manière

6 voir schéma, page suivante

7 voir en annexe, texte 12, 2, col. 1, (Nos besoins...)



- ◇ L'habitude révèle le rapport primitif que nous entretenons avec notre corps
  - ↳ élargit indéfiniment l'usage irréfléchi du corps

L'habitude est à la fois positive et négative:

- positive: apprentissage, aisance de l'involontaire (>< l'acte volontaire prend du temps)
  - ⇒ dégage du temps pour le volontaire
- négative: ossification de l'existence

## 2. La vie est une suite d'éveils et de fixations<sup>2</sup>

- ◇ Vieillesse = triomphe de la fixation sur l'éveil
  - Automatisme, ossification, stéréotypie ⇔ spontanéité

Pour éviter les habitudes machiniques stéréotypées, il faut varier les processus d'acquisition (le vieillissement risque d'amener à l'"homme-machine" de Descartes et La Mettrie)

Nous sommes totalement responsables de notre ossification<sup>3</sup> (par économie ou paresse)  
Il faut garder des habitudes jeunes < poser de nouveaux problèmes

- ◇ Habitude = naturalisation utile de la conscience

Notre tendance à l'inertie<sup>4</sup> nous fait participer à la matière. Il faut toute l'énergie de la vie pour aller vers du nouveau: le changement est difficile (volonté, effort, fatigue,...) ⇒ ≠ notre loi première ⇒ tendance à intégrer le nouveau pour en faire une habitude (fixation).

L'inertie ("l'habitude") est contraire à la vie<sup>5</sup> (sommeil, naturalisation de la conscience, qui devient chose/matière), mais le nouveau ("l'émotion") a aussi son côté destructeur (désordre, agitation, épuisement)

⇒ il faut articuler les deux, qui s'éduquent l'un l'autre

Inertie et nouveau doivent être vus comme un jeu de force, en mouvement, pas en opposition; dans ce jeu, il faut trouver un équilibre

**principe d'inertie**    **↔**    **principe de vie, de nouveau**



se laisser aller à l'habitude est toujours voulu (< consenti, pas combattu)

1 voir en annexe, texte 12, 2, col. 1, (Ce que nous appelons...)

2 voir en annexe, texte 12, 2, col 1, (La vie d'un homme...)

3 voir en annexe, texte 12, 2, col 2, (C'est le péril du quotidien...)

4 voir en annexe, texte 12, 2, col 2, (Il semble que par notre corps...)

5 voir en annexe, texte 12, 2, col 2, dernier §

### III Heidegger<sup>1</sup> : Les habitudes nous éloignent de l'Être

◇ Husserl : relation Sujet  $\rightarrow$  <sup>2</sup>Objet

$\rightarrow$  à dépasser

grâce à la différence entre **étant**



et

**Être**



une réalité empirique  
une chose particulière

(qqch qui existe, même Dieu, même en imagination)



"il y a" pur  
sous-tend les étants  
source de ce qui est

Heidegger reproche à Husserl de limiter la conscience aux objets (étants), ce que fait aussi l'animal. L'homme, lui, peut s'ouvrir à l'Être, c.-à-d. penser. Husserl rate la spécificité humaine L'Être nous apparaît (phénoménologie), mais ce n'est pas une chose

#### 1. Nous croyons que nous pensons<sup>3</sup>

◇ La science connaît

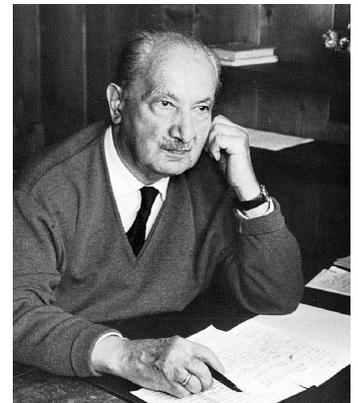
La science ne pense pas.

Elle vit au milieu des étants (telle molécule, tel groupe social...): elle a besoin d'objets sur lesquels elle fait des expériences, qu'elle décrit, manipule, explique, prévoit...

La science croit épuiser le réel, mais elle ne peut le faire, car tous les étants ne font pas l'Être.

Si la  $\varphi$  se limite à la connaissance, elle échappe à sa spécificité: penser.

Penser = penser sans objet; quand on est dans les objets, on ne se sent pas concerné.



◇ Au quotidien : passage d'un étant à un autre

"S'intéresser à..." = passer d'un objet/étant à un autre (< visée) ; c'est indigne de l'humain s'il ne fait que cela.

Critique de la  $\varphi$  si elle reste sur le mode de l'intéressant, passant d'un objet à un autre, d'un  $\varphi$  à un autre : lire Kant n'est pas penser

◇ Sortir de l'inauthenticité (être inauthentique = être englué dans les objets/étants)

$\rightarrow$  angoisse – dérélition : libère la différence entre étant et Être

$\rightarrow$  viser le monde sur le mode de l'indétermination

Pour éviter l'angoisse existentielle, on "s'intéresse" à un étant, puis à un autre

$\Rightarrow$  critique de la technique productrice d'objets, qui nous éloigne de l'Être

< XVIIe S. et surtout avec les Lumières, on cherche à sortir de l'inconfort et de l'ignorance, par les sciences et les techniques; mais ce projet s'est perdu : la technique a sa finalité en elle-même (la technique pour la technique)  $\Rightarrow$  plus on a d'objets, plus on se détourne de l'Être.

Cet "intéressement" opère un retour à notre animalité : objet/étant parmi les étants.

Dérélition : < être jeté là dans le monde, sentiment d'être abandonné, non pas en tant qu'étant, mais dans son "essence humaine"; le *Dasein* ("être-là") vit l'angoisse existentielle; c'est la dignité humaine.

1 Martin Heidegger, 1889 – 1976,  $\varphi$  allemand, a été l'élève de Husserl, *Sein und Zeit*; associe phénoménologie et existentialisme

2 S > O: visée de la conscience, transcendante ; pour Heidegger, il faut sortir de ce quotidien, lié au monde, au vulgaire: on rate la spécificité humaine

3 voir en annexe, texte 13, 1

## 2. La véritable pensée est une ouverture à l'Être

◇ Méditation ("pensée") non utilitaire → laisser éclore

↳ préserver l'essence de l'homme<sup>1</sup>

Heidegger identifie habitude et quotidien

Penser, c'est sortir du quotidien, de l'habitude.

Dans l'habitude, on ne pense pas; si on manipule les étants (idées, objets,...) on ne pense pas; expliquer les étants n'est pas penser, une pensée explicative n'est pas une pensée; une pensée utilitaire n'est pas une pensée.

Penser nous affecte, nous concerne, nous transforme.

Heidegger<sup>2</sup> fait une critique de la technique (et de la pensée occidentale, du culte de la rentabilité) et dénonce la prolifération des objets, ce qui nous fait perdre notre identité humaine.

Le rapport utilitaire au monde nous identifie à l'animal.

La différence entre l'homme et l'animal n'est pas de l'ordre de l'observable; l'observation des étants ne suffit pas pour comprendre l'homme.

Pour Heidegger, la conscience (= l'homme) peut viser "rien", c.à.d. l'indéterminé.

Quand je pense l'indéterminé, je me libère des étants : j'ai la liberté de faire qqch d'inutile.

◇ L'Être ≠ étant privilégié

L'Être ne peut être décrit<sup>3</sup> (cf. la pesanteur ne se "voit" qu'au travers des objets qui tombent); définir l'homme relève de la science, pas de la pensée.

Le langage est insuffisant<sup>4</sup> pour dire l'Être >> nécessité de la poésie<sup>5</sup>

Il faut accueillir l'Être sans le vouloir; l'Être ne demande qu'à être pensé.

Rapprochement avec la pensée orientale, en particulier le taoïsme<sup>6</sup>: sortir de l'ego  
Conséquence morale : ne pas voir l'autre comme un objet/étant.

L'Être donne à saisir une humanité commune, par delà les variations des étants humains (Cro-Magnon, homme du Moyen Âge,...) ⇒ universalité de la condition humaine.

Ex. : le questionnement "Pourquoi y a-t-il qqch plutôt que rien ?". "Rien" aurait très bien pu être.

Si je peux le penser, je saisis l'universalité de l'humanité.

◇ L'absurdité de l'existence se révèle dans l'expérience de la facticité

Facticité: on se surprend à exister (cf. Sartre) = être un fait contingent

Je me surprends à être là, à être un "Être-là" (Dasein), j'existe de fait, mais c'est un fait contingent. Comment vais-je faire pour lui donner sens ?

La facticité renvoie à la pensée de la mort : je suis un fait contingent, donc mortel.

Cette expérience de l'angoisse (ouverture à la pensée, à la question de l'Être) est inconfortable ⇒ tendance à vouloir s'engluer dans les objets<sup>7</sup>

◇ Les habitudes mènent à l'oubli de l'Être = invasion des étants = déchéance

Heidegger dénonce une participation aveugle au monde : on se confond avec les étants. Il faut habiter le monde plutôt que l'utiliser.

Le *Dasein* authentique renoue avec l'Être

*contra*: l'habitude nous fait penser qu'il n'y a que des objets/étants

---

1 voir en annexe, texte 13, 2

2 M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Et après lui, Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*

3 L'Être n'est pas Dieu (quel d/Dieu?). Ce n'est pas la conscience, ni l'esprit, ni... Pas de savoir possible sur l'Être

4 Cf. Wittgenstein

5 voir en annexe, texte 13, 2, §2: "le langage est la maison de l'Être" = le langage n'est pas un outil (utilitaire !!)

Recours aussi à un vocabulaire "religieux": "offrande", "révélabilité"...

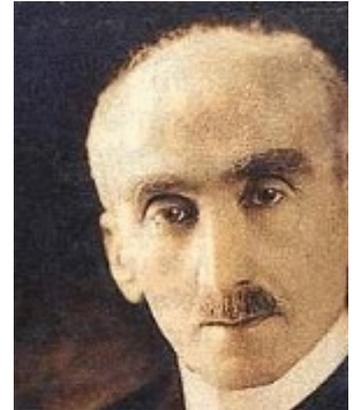
6 Tao : principe qui engendre ce qui existe, indescriptible; on ne peut que s'y ouvrir par le non-agir

Lao Tseu: *Le Tao que l'on peut nommer n'est pas le Tao*.

7 Cf. le divertissement chez Pascal

## 3ème partie Habitude et identité

L'identité nécessite une certaine constance ; mais s'il y a une totale permanence, l'identité disparaît dans l'objet.



### Chapitre 1 Henri Bergson<sup>1</sup>

- ◇ Monde objectif (naturel) ≠ monde spirituel
- déterminisme liberté de la vie humaine
- quantitatif qualitatif
- temps spatialisé durée vécue
- extériorité intériorité
- inaccessible à la science

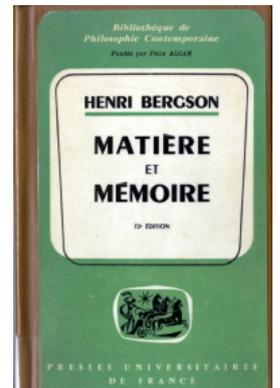
- ◇ Le scientisme est inadapté à l'étude de l'homme  
Je ne me perçois jamais sur le mode objectif: je suis un présent, lié au passé et à l'avenir  
⇒ la durée est fondamentale pour comprendre l'homme (*contra* la science qui étudie l'homme au présent seulement, et d'un point de vue quantitatif)

Chacun est une construction liée à un passé qui n'est plus observable

Ex. : le temps est tout à fait différent selon le mode objectif (la montre, le quantitatif), ou subjectif (temps ressenti, durée vécue, flux continu, irréversible)

La temporalité de la durée est indispensable pour comprendre l'homme mais elle n'est pas observable, donc elle reste inaccessible à la science

- ◇ Refus du matérialisme et du dualisme classique  
Bergson propose un nouveau dualisme au sein de la matière (humaine), par l'action de la mémoire qui perturbe la matière en y ajoutant la liberté<sup>2</sup>.



### I Matière et mémoire<sup>3</sup>

- ◇ Mémoire pure (spirituelle) Mémoire habitude (du corps)
- souvenirs répliques toutes prêtes
- contemplation du passé joue le passé
- moi profond moi superficiel
- (ce que je suis, imprévisible et libre) (soumis aux habitudes)
- Ex.: la madeleine de Proust<sup>4</sup> jouer du piano<sup>5</sup>

1 Henri Bergson,  $\phi$  français, 1859 – 1941; *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889; *Matière et mémoire*, 1896; *L'évolution créatrice*, 1907; prix Nobel de littérature, 1927

**Bergson s'oppose au positivisme** (qui étudie l'homme et les phénomènes sociaux comme on étudie les choses; qui vise une science exacte de l'homme, avec ses lois des phénomènes humains, visant un "progrès")

Bergson juge les "sciences humaines" trop déterministes (causes>effets) : l'homme ne se réduit pas aux lois de la nature, il a un monde spirituel, de l'ordre de l'intuition intérieure (*Essai sur...*)

En 1896, dans *Matière et mémoire*, Bergson y ajoute une dimension métaphysique, actualisant la question du dualisme: "De quoi est fait l'univers?" Pour les matérialistes (a), < Démocrite, il n'y a que la matière; *contra*, < Platon, il y a 2 mondes (dualisme métaphysique): la matière et les Idées (b)

Conséquence pour l'homme : "ma pensée, c'est mon cerveau", tendance au déterminisme, la nature fonctionne d'elle-même (mais y a-t-il encore une liberté ? risque de réductionnisme) (a) >> l'homme est préservé du déterminisme parce qu'il a une pensée (b)

**Bergson** veut dépasser cette opposition : il propose un nouveau dualisme entre intériorité de la conscience et extériorité de la matière, le lien se faisant par la mémoire.

2 L'animal est aussi construit par son passé (sa mémoire) ⇒ il a une intériorité mais moins intense que l'homme

3 voir en annexe le texte 14

4 Le souvenir surgit, s'actualise dans le présent (qui l'invoque)

5 = disposition à agir, sans que l'on se souvienne du moment d'apprentissage : je n'ai pas besoin de "me souvenir"; c'est une mémoire tournée vers l'action (présente et à venir), coordonnée; c'est la mémoire "utile" (texte 14, 1, col.1, §1)

⤴ La mémoire pure n'est pas une mémoire "exacte", < subjective

Elle est détachée du souci d'agir ⇔ conditionnement (> homme-machine), du moi superficiel, soumis aux automatismes, aux habitudes.

L'erreur, selon Bergson, est de réduire l'homme à la mémoire-habitude (cf. le behaviorisme).

Il critique le scientisme<sup>1</sup> (et la  $\psi$ ) qui n'étudie que la mémoire-habitude (ce qui s'observe).

Or ce qui fait sens pour moi (mes souvenirs, mon moi profond) n'est pas observable.

Cf. l'opposition entre la tradition psychanalytique (> moi profond) et la  $\psi$  comportementale

En fait, ce sont 2 visions de l'homme.

◇ La conscience relie la perception "présente" au passé<sup>2</sup>

Pour exister, 2 conditions: qqch doit être présenté à la conscience (perception)  
connexion avec le passé et l'avenir

Il faut relier ce qui est (perception) à 2 non-êtres (le passé et le futur)

Chaque passé est différent, propre à chacun ⇔ chaque événement (présent) est relié de manière ≠ ⇔ individualité du vivant et des choix d'action ⇔ liberté

Il y a émergence d'une conscience au sein de la matière.

L'univers bergsonien est une différenciation permanente (mais avec interaction continue) entre matière (les choses sont) et mémoire (non-être)

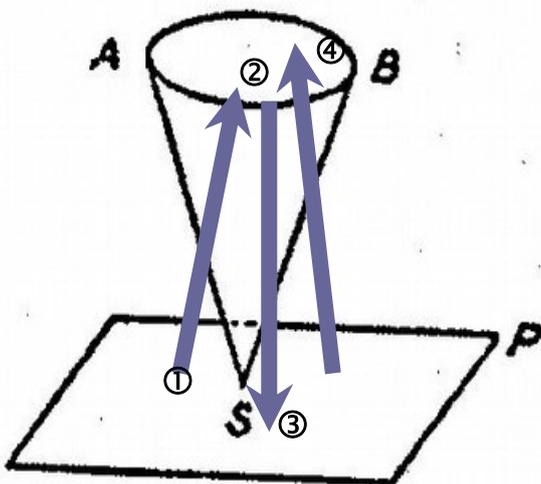
L'homme est pris par les 2 types de mémoire :

- › la mémoire pure, inutile, unique, tournée vers la rêverie; = mon expérience passée
- › la mémoire-habitude, tournée vers le présent, l'action

L'individualité (= la liberté) < intériorité qui se construit par la mémoire

Pour Bergson, mémoire = identité = liberté : nous sommes tous différents parce que nous avons tous un passé (une mémoire) unique.

Il n'y a pas de déterminisme, malgré le conditionnement du passé.



AB = mémoire pure

P = représentation actuelle de l'univers

S = présent, action du corps, matérialisation des souvenirs (= mémoire-habitude)

1 appel du présent

2 réponse du souvenir (je sais que je sais, sans mémorisation volontaire)

3 mise en acte du souvenir

4 mémorisation

Le corps (S) lieu de passage entre la matière et la mémoire, fait le lien entre présent et passé, entre

intériorité et extériorité : c'est un sas, un appui du souvenir.

Il n'y a donc PAS de dualisme complet: la matière agit sur moi; par ma mémoire, j'agis sur la matière

1 voir en annexe, texte 14,1, col. 2 §1

2 voir en annexe, texte 14,1, col. 2 §2

◇ L'homme équilibré : accord entre les deux mémoires<sup>1</sup>

L'impulsif : vit dans le présent pur (caractère antisocial, automatismes)

Le rêveur : vit dans la mémoire pure (liberté sans action, mais sans enrichissement par l'expérience présente)

L'intelligence, c'est rendre docile notre mémoire pure pour s'adapter au présent; une mémoire docile, qui n'attire pas dans le passé, qui concilie l'appel du passé et l'appel du présent

**Bergson** : Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment.

*Essai sur les données immédiates de la conscience*

◇ Une psychologie de la mémoire et une métaphysique de la matière

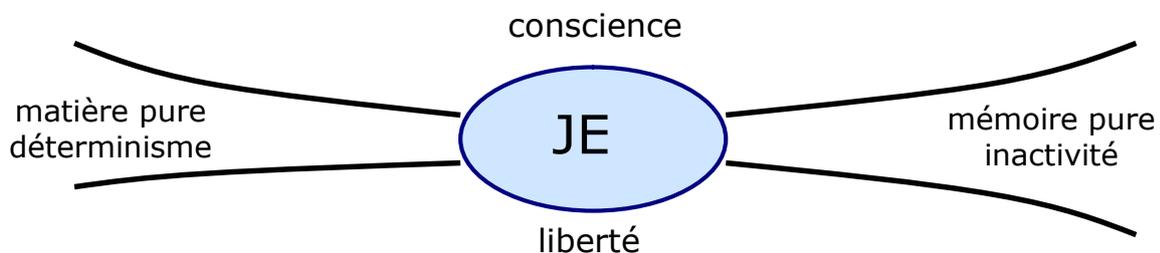
↳ La conscience ajoute une dimension au monde  
permet la tension entre matière et mémoire

Le dualisme vulgaire<sup>2</sup> (matière étendue/conscience, Descartes) mène à une impasse  $\implies$

› parallélisme (chez Leibniz, Spinoza) : correspondance entre 2 mondes  $\neq$  qui ne sont pas cause l'un de l'autre

› harmonie préétablie (Leibniz): le créateur a créé les 2 principes au même rythme

Le dualisme intérieur (Bergson) est le résultat d'une évolution<sup>3</sup> (au sein) de la matière  
= intériorité du vivant, qui ajoute une dimension spirituelle à la matière



La liberté s'inscrit dans des degrés chez l'homme < individualité unique < mémoire  
( = "précritique" de la phénoménologie : une conscience qui perçoit est déjà prise par sa mémoire)

**Bergson** : L'esprit emprunte à la matière les perceptions d'où il tire sa nourriture, et il les lui rend sous forme de mouvement, où il a imprimé sa liberté.

*Matière et mémoire*

1 voir en annexe, texte 14,2, col. 1 §3

2 voir en annexe, texte 14,2, col. 2

3 cf. Darwin

## II L'évolution créatrice<sup>1</sup>

◇ Durer, c'est transformer

↳ l'invention vient de l'intelligence



capacité d'inférer (= utiliser l'expérience passée)

La science (positiviste) isole artificiellement et traite le vivant comme un objet, alors qu'il est comme un petit univers

Notre intelligence distingue<sup>2</sup>, pour nous aider au quotidien (ex. : nommer les choses)

⇒ elle s'insurge contre le fait de voir le vivant comme une totalité imprévisible

La science considère que ce qui se répète est la seule chose sérieuse (!!) ⇒ elle ne comprend pas l'irréversible, l'irréductible, l'individualité; dans ce cas, elle décompose en éléments ou mécanismes compréhensibles.

◇ L'invention part du semblable puis effectue un changement qualitatif irréversible

↳ l'habitude atténue l'impression de nouveauté



◇ Habitude = représentation de l'acte → exécution

◇ Obstacle → éveil de la conscience qui invoque le passé

On s'habitue vite à la nouveauté (ex. écrans tactiles); mais ce que la nouveauté apporte dans notre vie, on ne peut le comprendre par l'analyse technique ou scientifique; c'est un changement qualitatif (ex. l'électricité, l'informatique, le téléphone,...)

⇒ surgissement d'une conscience qui va modifier la réalité

Machinalement, notre conscience reste endormie par l'exécution de la nouveauté (on ne pense plus à la "fée électricité") : elle s'identifie à l'exécution de l'acte, sauf quand ça ne marche pas: l'obstacle éveille la conscience<sup>3</sup>

◇ Double processus : création ↔ inertie

◇ La vie = onde immense → poussée vers la complexité – liberté

↳ la personnalité remplace l'espèce

Pour Bergson, la créativité est infinie (*contra* Hegel, fin de l'Histoire)

<sup>1</sup> voir en annexe texte 15

<sup>2</sup> cf. Hume: instinct naturel à créer des liens et à croire que le monde sera ce qu'il a été

<sup>3</sup> Cf. Hegel: l'obstacle génère le processus dialectique; sans conscience, pas d'histoire de l'humanité

## Chapitre 2 Hegel Habitude et sentiment de soi

### I S'habituer à soi<sup>1</sup>

- ◇ L'habitude est nécessaire à la constitution du Sujet  
↳ affirmation d'une identité – unité

§ 1 D'ordinaire, l'habitude est méprisée (stéréotypes, ...; voir Bergson), or elle explique l'homme.

La morale est intériorisée par l'habitude: les principes moraux mis en action ne sont plus seulement des idées abstraites mais une réalité en acte.

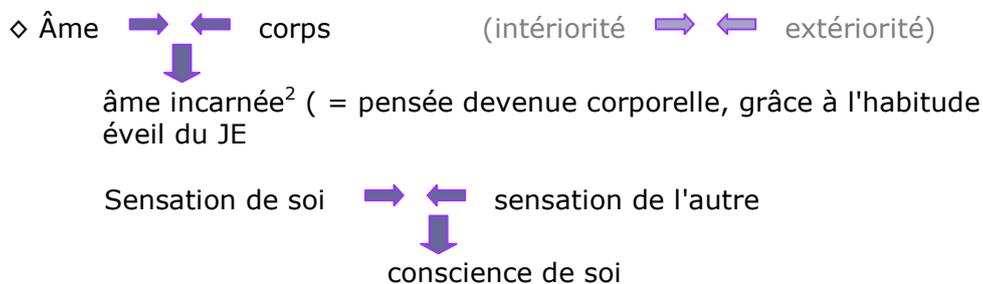
L'habitude permet de "digérer" ce qui résiste

§ 2 Pour pouvoir dire "moi", il doit y avoir eu habitude, répétition

§ 3 Ex. : la station debout devient une habitude, suite à la volonté

⇒ on rentre en possession de soi (et aussi du monde)

Pour Hegel, une opposition ("âme déchirée") entraîne une progression (processus dialectique de dépassement de soi) : réalisation de mon intériorité dans une extériorité = affirmation de moi dans le monde (= synthèse de soi avec le monde)



§ 3, suite : la pensée aussi a besoin d'aisance < l'habitude, qui amène l'immédiateté vis-à-vis de soi-même (pas d'obstacle): sans l'habitude, je me sens déchiré par rapport à moi-même, mon corps est hostile; par l'habitude, je fais corps avec mon moi pensant, la pensée devient corporelle (= nouvelle synthèse : âme déchirée/corps ⇒ pensée corporelle/âme incarnée)

A la différence de l'animal qui n'a pas conscience de soi (et donc ne change pas), l'homme a la possibilité de ne plus être ce qu'il est : quand j'ai conscience d'être ce que je suis, j'ai déjà dépassé ce stade = processus dialectique.

Conscience de soi : processus de prise de conscience par comparaison avec l'altérité: sensation de soi par différence avec le monde ; l'autre me résiste, il ne fait pas les choses comme moi, n'a pas les mêmes habitudes.

Si on ne s'habitue pas à soi, on n'a pas de sensation de soi ⇒ on ne peut en avoir de l'autre

⇒ pas de conscience de soi

↳ rôle central de l'habitude : si pas de conscience de soi, pas d'Histoire<sup>3</sup>

Je prends conscience que ce je vis /suis n'est pas universel par comparaison avec le mode de vie des autres ⇒ nécessité d'autrui pour éviter l'entre-soi et permettre le processus dialectique.

Ex. : le "bon prof" est celui qui sait que ses élèves n'apprennent pas comme lui.

Comme Rousseau, Hegel voit l'homme capable de se dénaturer, grâce à la conscience de soi

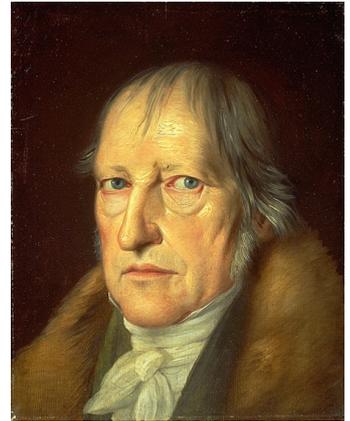
- ◇ L'habitude amène une maîtrise croissante du corps et du monde

<sup>1</sup> voir en annexe, texte 16,1

<sup>2</sup> Âme ? : principe divin ? Ici, il s'agit d'une pure pensée

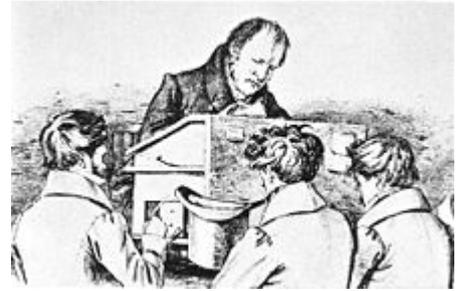
Incarnation : pour Hegel, l'esprit s'incarne dans les peuples pour faire avancer l'Histoire

<sup>3</sup> Ex. : être en bonne santé >> être malade >> guérison ≠ retour à un stade antérieur >> Histoire



## II Les 3 formes de l'habitude<sup>1</sup>

- ◇ L'endurcissement → s'extraire de la sensation plutôt que s'y perdre  
= libération (= force)  
Ex. : devenir indifférent à la sensation immédiate, s'habituer au froid



- ◇ La satisfaction répétée tient les besoins à distance  
= subordonne les désirs ( ~ besoins) à la raison  
> calmer le désir par l'habitude plutôt que par l'abstinence  
L'abstinence rend les désirs obsédants et empêche de faire autre chose  
Grâce à l'habitude, la pensée (= la raison) domine la nature, l'homme dépasse son animalité.

- ◇ L'âme s'incarne dans le corps  
= réalisation aisée des intentions  
Alors que les 2 points précédents apportent une valeur négative ( se libérer de...), il s'agit ici d'un apport positif : le corps se met au service des fins de l'âme, il devient, grâce à l'habitude, un support des intentions

Commentaires du texte 16, page 2

§ 1 Tant que l'habitude ne m'a pas fait acquérir l'acte, il y a déchirure entre la représentation de l'acte et sa réalisation

Ex. : je me vois jouer au tennis (représentation de l'acte), mais je dois beaucoup m'entraîner (habitude) pour entrer en possession de mon corps jouant au tennis (acte)

§ 2 Dialectique en 3 temps  $\implies$  libération de soi-même : je ne peux devenir moi (= être libre) qu'en m'habituant à moi, par l'apprentissage culturel; à l'inverse de l'animal qui est ce qu'il est.

La liberté est produite par le processus dialectique, elle n'est pas dans la nature.

Être homme = devenir homme = se dénaturer

§ 3 L'âme est déchirée quand elle est captive de sa représentation.

Hegel s'oppose ici à Kant (phénomène >< chose en soi) : pour Kant, je ne peux que me faire une représentation du monde, je dois renoncer à la chose en soi;

Hegel dépasse cette opposition : la subjectivité devient objective ; grâce à l'habitude, je peux sortir de mon intériorité et accéder à un soi concret  $\implies$  libération (dépassement) : l'âme n'est plus captive d'une représentation, elle "fait corps"

Ex. : la peur me rend étranger à moi-même (phobies); je peux la surmonter par l'habitude  
 $\implies$  je (re)deviens en possession de moi-même

§ 4 J'habite mon corps, grâce à l'habitude

habitude < *habitum* (*habere*, avoir), mais aussi < *habitare* (<*habere*), occuper

L'habitude me transforme et me donne une seconde nature (cf. Rousseau, dénaturation de soi)

§ 5 Pour l'écriture/lecture, sans habitude on épelle; il faut l'habitude pour passer au sens; avec l'habitude, on peut sortir du texte/objet/individualité des lettres

$\implies$  absence et présence en même temps: je dois m'abstraire des caractères (absence) pour être présent au texte

§ 6 L'habitude doit être un moyen; mais, produisant une seconde nature, elle doit à son tour être dépassée (= dénaturée)

- ◇ L'habitude nous libère mais peut devenir rigide → esclavage



devrait être un moyen<sup>2</sup> de développer des possibilités plus complexes.

1 voir en annexe, texte 16,1, § 4 et suivants

2 voir en annexe, texte 16,2, § 6

## Chapitre 3 S'habituer au changement



Christophe BOURIAU, *La valeur de la métamorphose*, 2006<sup>1</sup>

↳ faire l'éloge de la métamorphose en reliant Jean Pic de la Mirandole, Nietzsche et Montaigne

Il montre que malgré des styles très différents, il y a des points communs (un idéal de la métamorphose)

Ainsi, Montaigne, *Essais*, développe l'idée d'un pluralisme de l'humain : nous sommes plusieurs à l'intérieur de nous-mêmes

⇒ l'intolérance n'a pas de sens

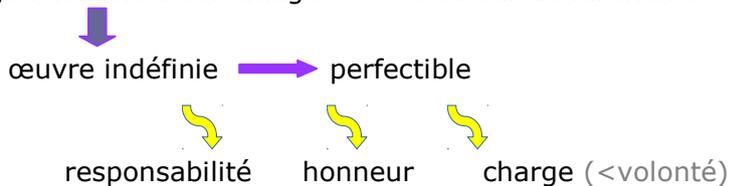
Pour les 3 auteurs, la vie humaine est protéiforme



### I Jean Pic de la Mirandole<sup>2</sup>

◇ Chercher une synthèse entre Aristote<sup>3</sup>, Platon<sup>4</sup>, la foi chrétienne et la philosophie morale

◇ Le créateur a conçu l'homme à son image → créateur de lui-même



L'homme apparaît, voulu par Dieu, mais il n'y a plus rien pour lui : pas de place, pas d'essence (archétype)

L'essence de l'homme est de ne pas en avoir ⇒ il peut tout être

= éloge de la métamorphose ("caméléon"), garantie de la liberté<sup>5</sup>

Pas de limite donnée à l'homme pour composer sa propre forme<sup>6</sup> ⇒ vertige de la liberté

### Analyse de Karine Safa<sup>7</sup>

◇ Renaissance : monde en mutation

Remise en question de tout (révolution copernicienne, univers infini

Bruno, ... = blessure narcissique [Freud] )

révolution épistémologique: qu'est-ce qui est vrai?

Découvertes techniques, imprimerie, découverte du Nouveau Monde

⇒ esprit critique: quel statut pour "l'homme"

mutation politique, anthropologique, religieuse, ...

Ce monde changeant ressemble au nôtre: remise en cause du statut de l'homme, crise des institutions et du monde, progrès techniques...



de  
=  
=  
=

1 Christophe Bouriau, φ français né en 1966, prof à l'univ de Nancy, spécialiste de la Renaissance et de la φ allemande *La valeur de la métamorphose. Nietzsche, Pic de la Mirandole, Montaigne*; article paru en 2006 dans la revue Noesis. Texte intégral disponible sur <https://noesis.revues.org/432>

2 Jean Pic de la Mirandole (1463 - 1494) φ italien, théologien, humaniste

voir en annexe, texte 17; P dl M pose la question de la différence entre l'homme et les animaux

3 "le suprême Architecte"

4 *Timée*

5 Cf. Sartre, l'existence précède l'essence

contra Platon : pour JPdlM, toute chose a son essence (*id* dualisme platonicien), sauf l'homme

6 Cf. Nietzsche

7 Karine Safa: docteur en φ, université de Beyrouth

Voir en annexe, texte 17, 2 ; pour elle, P dl M incarne l'humanisme

◇ La vérité est vivante → la nature est ouverte

Vérité vivante >< monde figé, fixé par l'habitude

Déconstruction des principes médiévaux (vérité absolue, "révélée")

Ex. : Augustin, l'homme pécheur, corrompu par le monde sensible

>< P dl M, l'homme est en évolution, donc responsable de lui-même

Remise en cause de sa propre culture : Montaigne

L'être humain est changeant ( *il y a plus de différence de tel homme à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle bête* )

Les "sauvages" (cannibales) nous scandalisent, mais nous aussi nous torturons...

⇒ message de tolérance

Nous condamnons plus vite les autres que nous-mêmes

Ex.: nous condamnons le crime d'honneur mais "comprendons" le crime passionnel

La vie humaine est protéiforme : puis-je rencontrer mon "moi" passé, pourrais-je l'aimer ?

◇ Expérience initiatique de la métamorphose



rechercher une forme plus haute de soi-même

Pour Hugo von Hofmannsthal<sup>1</sup>, il y a en nous un refus de l'oubli, une valorisation de l'identique :  
"Tu n'as pas changé". Cette assertion est fausse, mais est-elle valorisante...?

Cf. Kierkegaard : pour se trouver, il faut se perdre

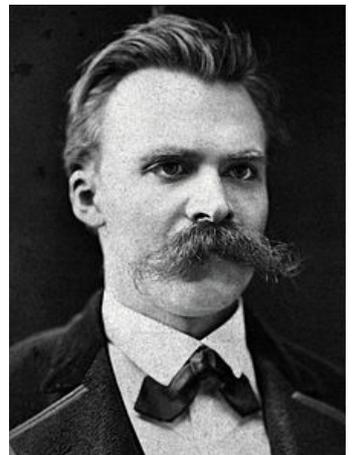
**Nietzsche** : L'homme est une corde tendue (...) au-dessus d'un abîme

## II Nietzsche<sup>2</sup> : la fixité exténuée la vie

**Nietzsche** : L'homme dionysien sait encore revêtir toutes les enveloppes, et se transforme sans cesse

◇ Reprendre le projet de la Renaissance

- Recréation incessante de soi
- Sculpture de soi-même



Erreur = foi dans un idéal; il ne faut pas avoir de visée transcendante; un idéal implique une fixité (*contra* Kant).

Valorise un corps terrestre, créateur, qui ne se soumet pas à la morale (des faibles); valorise le courage, la sévérité à l'égard de soi-même

Mépris de tout ce qui est prétendument noble

Condamne la peur du nouveau comme une lâcheté

Valorise l'introspection, l'audace; rejette le culte du passé

Choisit Dionysos (>< Apollon, dieu de la beauté fixe, de l'ordre), dieu de la vitalité, des forces naturelles, Dionysos s'aime lui-même

Valorise les forces du renouveau, le printemps (>< hiver)

S'oppose à l'idéal chrétien (valeurs éternelles, créées), à Platon (valeurs fixes, transcendantes):  
l'homme doit se créer lui-même, mourir pour renaître.

Influencé par Montaigne (<1870), il veut vivre par essais, tentatives: il faut varier les formes; la fixité est néfaste

**Nietzsche** : A peine ai-je jeté un coup d'œil sur lui (Montaigne) qu'une cuisse (=force) ou une aile (= audace) m'ont poussé<sup>[1]</sup>

Commentaires du texte 18,1 *Ecce homo*

<sup>1</sup> Voir en annexe, note 1 du texte 17,2

<sup>2</sup> voir en annexe, texte 18, 1 Nietzsche, *Ecce homo*

◇ Nécessite une "santé"

↳ intégrer avec souplesse de nouvelles formes de vie (= "s'adapter")

Nous agissons pour recevoir des louanges, avoir bonne conscience = lâcheté

On ne s'aime pas soi-même  $\implies$  on attend la reconnaissance des autres (force de mort)

La société nous pousse à cette respectabilité lâche

**Montaigne** : C'est être esclave que de suivre incessamment

La santé, c'est le contraire de cet esclavage, c'est la puissance d'acquérir de nouvelles formes de vie; ne pas adopter le modèle imposé par la société, modèle fixe et unique désiré par autrui

*Contra*: lassitude de l'existence des faibles (ne se transforment pas) qui font payer leur ennui aux forts (= qui ont la santé)

C'est une santé psychique qui peut intégrer les changements, l'impermanence

*Contra*: tout change, or nous vivons comme si tout (y compris nous) était éternel

**Nietzsche** : La folie est rare chez l'individu; elle est la règle pour les groupes, les partis, les peuples

◇ Prendre des habitudes courtes

La nouveauté semble éternelle, mais l'habitude finit par nous lasser  $\rightarrow$  goût d'une nouvelle nouveauté

Nietzsche refuse "le" sens de la vie, trop limitatif, réactif, force de mort qui nous pousse à l'unique.

Les forces de mort sont hostiles aux changements, à la création, à la pluralité.

Pour Nietzsche, "on ne se trouve" jamais.

◇ Le surhumain  $\rightarrow$  la grande santé



volonté curieuse

s'éduquer soi-même contre soi-même

surabondance

La grande santé (plus de souplesse, plus d'audace) est le propre de l'individu surhumain:

expérimenter toutes les vies possibles, tout essayer, même ce que l'on méprise

prendre des risques

**Nietzsche** : Tout ce qui ne me tue pas me rend plus fort

◇ La société pousse à l'invariabilité

• personnalité bien définie = instrument utile

Le groupe, la famille, ... visent à "habituer" < cela permet des comportements prédictibles

Nietzsche refuse cette "fidélité à soi-même" et choisit la marginalisation : enfanter un nouveau soi-même, aller de l'avant *sans avoir un but*

**Nietzsche** : Si on te décerne des louanges, c'est que tu ne suis pas ta propre vie, mais celle d'un autre

• entreprise de normalisation, de solidification par le groupe

**Nietzsche** : Il faut avoir du chaos en soi pour accoucher d'une étoile qui danse



Rosalba Carriera  
Apollon, 1743



Charles Meynier  
Apollon et Uranie, 1800



Coupe -540/-530  
Dionysos



Guido Reni  
Bacchus buvant, 1623

## Chapitre 4 La banalité et l'ennui

Nicolas GRIMALDI<sup>1</sup>, *Traité de la banalité*, 2005

↳ la vie est vite remplie d'habitudes → glissement vers l'ennui

### I L'ennui : une attente sans objet

◇ Le besoin = vouloir des objets précis (force de la nécessité)  
L'ennui ≠ les ennuis (soucis au sujet de qqch d'extérieur)  
On cherche à surmonter les ennuis, les contraintes ⇒ pas d'ennui

◇ Si les contraintes diminuent → l'ennui apparaît

↓  
tendre vers rien  
surabondance de positivité  
ne plus savoir quoi désirer

Absence de désirs ⇒ il faut choisir ce que l'on va désirer

Paradoxe : désir sans attirance ⇒ désir de désir (que qqch se passe)

ennui = maladie des gens heureux (l'homme n'est pas "programmé" pour le loisir)

**Rousseau** : L'homme qui ne voudrait que vivre vivrait heureux

Cf. Kierkegaard, vertige de la liberté : plus on est libre, plus on est perdu

Pour échapper à l'ennui, on s'impose des contraintes !

Cf. l'angoisse des existentialistes, la dérélition chez Heidegger

L'ennui n'a pas de cause connue (≠ les ennuis): c'est le vide

Dans l'ennui, le temps ne s'enchaîne plus (il n'y a plus d'agenda), le désir disparaît

Quand tout est possible, rien ne m'intéresse

Si rien ne manque d'essentiel, quelque chose d'essentiel manque : disparition du désir

**Schopenhauer** : Sortez quelqu'un de la misère, il sombrera dans l'ennui.

L'ennui fait apparaître la dynamique du désir : l'objet du désir n'est pas un objet mais le désir lui-même ⇒ la conscience est attente, désir

Cf. Sartre : la conscience est projet, tournée vers le futur

capacité de néantiser, être dans le projet (de qqch d'autre que ce qui est)

= construire un autre présent, introduire du néant dans l'être

Cf. Derrida : présent = présence/absence, absence dans le présent

⇒ nous attendons toujours, même quand cette attente est sans objet

l'ennui (attente sans objet) révèle un face-à-face avec l'absolu/la mort

◇ Le comble de la liberté = le comble de l'ennui → dépérissement

Cf. Schopenhauer : la vie oscille entre désir et ennui;

solutions ? accueillir le présent sans désir d'autre chose OU se construire un objet à attendre

◇ La vie est attente que l'aventure commence

↳ l'attente précède l'expérience (= transcendante)

L'habitude produit l'ennui: rien de nouveau ne se passe

⇒ "il faut que qqch se passe"



1 Nicolas Grimaldi, φ français, né en 1933, prof Sorbonne; dernier ouvrage: *Les nouveaux somnambules*, 2016  
Voir en annexe, texte 19

Rupture avec le déjà-vécu, le confortable : l'aventure va commencer  $\implies$  excitation, nouvelle temporalité; essayer n'importe quoi plutôt que n'attendre rien

Le bonheur n'est pas de tout avoir (comme le Dieu d'Aristote<sup>1</sup>), mais de garder des désirs  $\implies$  le paradis n'est pas le paradis (voir l'Adam de la Genèse<sup>2</sup>)

A mettre en // avec le vertige de la liberté de Kierkegaard : comment continuer à désirer ce qu'on a déjà  $\implies$  tenter n'importe quoi pour sortir de la routine (yc dans la relation de couple)

Conséquences morales ? "Que l'aventure commence !", mais quelle aventure ?

## II Le jeu et les fictions

- ◇ Fuite dans l'imaginaire et le divertissement  $\implies$  Pascal<sup>3</sup>  
↳ stratégie de l'évitement

Il s'agit de mettre en place une stratégie pour éviter une situation pénible: la désolation de vivre, l'ennui existentiel

Pascal range dans le divertissement : la diplomatie, la guerre, la discussion, le jeu, les bavardages, la lecture de romans... "ça occupe"

**Pascal** : Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre.

Se créer des obstacles pour s'occuper l'esprit

- ◇ Les idéologies et les religions comme univers fictionnel  $\implies$  mépris pour le réel  
Ceux qui n'ont pas connu la guerre ont envie de la jouer

Cf. Hannah Arendt<sup>4</sup>, le totalitarisme comme fuite dans l'imaginaire : sortir de l'ennui par le biais d'idéologies séduisantes.

**Nicolas Grimaldi**, *Les nouveaux somnambules*, 2016

Le terrorisme fonctionne sur le même principe: les terroristes se sont volontairement aveuglés (lavage de cerveau), envoûtés par une fiction, pour se détourner d'une condition humaine misérable: "Là-bas, c'est l'aventure..." Sans doute le côté religieux n'est qu'un prétexte pour pouvoir jouer...

- ◇ Le jeu  
Jouer pour jouer, plus que pour gagner  
Vouloir vivre une fiction comme une réalité < adhérer à une fiction, même violente (guerre)



1 Voir en annexe, texte 19, 2

Aristote : l'homme est en puissance, jamais achevé; seul Dieu (cause de tout, premier moteur) est totalement en acte (= achevé, parfait); cet état est le bonheur  
Grimaldi s'oppose à cette conception

2 Voir en annexe, texte 19, 2

Genèse : Adam pèche pour que qqch se passe : il (y) a qqch à attendre < fruits de l'arbre

3 Blaise Pascal, *Pensées*; φ français, mathématicien, 1623 – 1662

4 Voir en annexe, texte 19, 2

## 4ème partie Habitude et soumission

### Chapitre 1 Hannah Arendt<sup>1</sup> – La banalité du mal

#### I Les origines du totalitarisme<sup>2</sup>

- ◇ Les totalitarismes recherchent le conformisme pour organiser les masses
  - Nécessité d'avoir une "masse" neutre et informe
  - de détruire la personnalité
  - d'éliminer la pluralité, garante de l'individualité
  - Sans les masses, le chef n'existe pas
- détruire la faculté de penser (e.a. à l'école)
- ne plus être atteint par la réalité → mal habituel  
Grâce à la répétition (= manipulation), aux habitudes, le mal disparaît ("tout le monde le fait") = estompement de la norme ⇒ pas de "mal absolu" mais une approbation silencieuse.  
L'injustice omniprésente rend le mal "normal"  
= neurasthénie politique/sociale
- détruire l'animal politique au profit du biologique<sup>3</sup>  
grâce à la déception et au désespoir



Les totalitarismes fonctionnent de la même manière: organisation du conformisme, habitudes qui endorment la pensée.

Ce qui nous sort de la barbarie, c'est la faculté de penser.  
Le mal ne repose pas sur la perversité mais sur un endormissement de la conscience morale et une "disparition" de la réalité.

Détruire l'identité politique < le citoyen ne se vit plus que comme consommateur/client  
⇒ approbation silencieuse (les gens ne s'occupent plus que de leur petite vie)

Attaquer les structures de la société (familiales, religieuses,...), la "culture" tout en renforçant le rôle de l'administratif ⇒ "injustice administrative" normale ("c'est normal de mettre untel en prison, il n'avait qu'à ne pas....")

L'endoctrinement ne vise pas à faire adhérer à une idée/idéologie, mais à endormir

**H. Arendt** : Le but de l'éducation totalitaire n'a jamais été d'inculquer des convictions mais de détruire la faculté d'en former aucune

Le côté systématique endort la "pensée", c.-à-d. la conscience morale

1 Hannah Arendt, 1906 – 1975, φ juive allemande naturalisée américaine (fuit le nazisme) ; élève de Husserl et de Heidegger; prof à Chicago et New York; spécialiste du politique

2 *Les origines du totalitarisme*, 1951; dans la 3<sup>e</sup> partie, H. Arendt souligne les points communs entre le nazisme et le stalinisme;

3 Le point commun de tous les humains, c'est l'animalité (survivre,...) >< ce qui fait leur différence : la culture  
⇒ pour transformer une société en masse, il faut valoriser l'animal en l'homme

spontanée (agir selon sa propre initiative, commencer qqch de neuf)

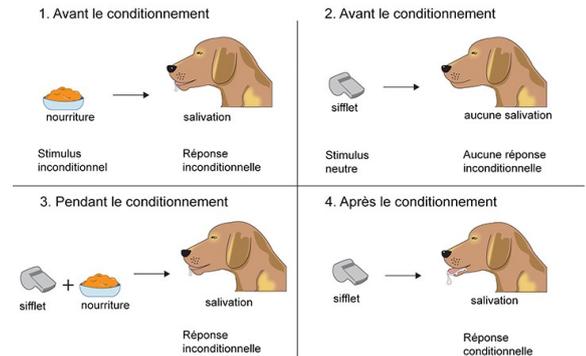
◇ Assassinat de l'individualité → active (>< passivité, approbation silencieuse)

imprévisible (cf. printemps arabe) originale (cf. Nietzsche)

Ces 4 caractéristiques posent problème au système totalitaire ⇒ il faut tuer la personne morale par le conformisme (yc pub, consumérisme,...)

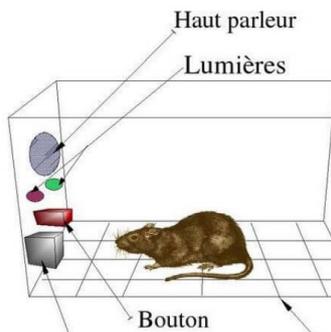
◇ Petit détour par la psychologie

• Le conditionnement – Pavlov<sup>1</sup> et Skinner<sup>2</sup>



**Pavlov** constate que par habitude/habitude, le chien salive AVANT de manger  
= sécrétion psychique, lien de cause à effet imaginaire  
= conditionnement, réflexe conditionnel ou pavlovien, acquis mais involontaire  
= conditionnement répondant  
⇒ action involontaire non libre

**Skinner** cherche un conditionnement sans présentation de stimulus: l'animal doit présenter volontairement une action, sans stimulus.



Dans la boîte de Skinner, il y a différentes choses mais l'observateur ne fait rien; le rat, par hasard, obtient de la nourriture (récompense) en touchant un bouton-poussoir, puis ça se répète  
⇒ la rat associe cause et effet (réels)  
On obtient les mêmes résultats (d'évitement) avec le plancher électrifié  
= dressage, conditionnement opérant (tout en se croyant libre)



⇒ action volontaire non libre<sup>3</sup>

- La répétition → association dans l'esprit par habitude
- Utilisation du système de récompense
- Comportement volontaire mais conditionnement (fausse impression de liberté)

Le comportementalisme est fondé sur les théories de Pavlov et surtout de Skinner (mettant en jeu 4 possibilités : donner/supprimer des douleurs – donner/supprimer des plaisirs) appliquées à l'humain. On parle alors de conditionnement de situation.

1 Pavlov: 1849 – 1936; physiologiste et médecin russe; dans les années 1890/1900, étudie les glandes salivaires en faisant des expériences avec des chiens

2 Skinner: 1904 – 1990; ψ USA, Harvard

3 La distinction entre volonté et liberté est récente (cf. Descartes, la liberté implique la liberté et en découle)

Sommes-nous dépendants de nos besoins primitifs et/ou d'un système de récompense?

⇒ ne sommes-nous pas profondément conditionnés, donc manipulables?

- Ex. :
- la pub fonctionne en proposant des récompenses/punitions sociales ("Vous serez qqun de bien/un raté si vous achetez/n'achetez pas...")<sup>1</sup>
  - la religion joue sur le système de récompense (un paradis)
  - les régimes totalitaires promettent une race purifiée, la fin de l'Histoire...
  - manipulation parfois subtile: amener à choisir le "contre" pour manifester une "liberté" de ne pas devoir choisir le "pour": voter pour le "mauvais" Trump

Par la répétition, on identifie un mal absolu (Ex. le juif) et on promet la récompense (la nation purifiée) = double conditionnement.

Les masses manipulées deviennent prévisibles; c'est encore plus efficace quand les masses sont déçues ou désespérées.

◇ La liberté n'est pas le fruit de la volonté

capacité de produire qqch d'inattendu

Dans *La crise de la culture*, 1961, Hannah Arendt développe le concept de liberté: c'est la capacité de réaliser un commencement, contre le conditionnement ambiant.

Le totalitarisme conditionne à ne plus voir le mal, à "désocialiser" la personne ⇒ la liberté lui pose problème; mais il doit laisser l'illusion de la liberté en permettant la volonté.

## II Eichmann à Jérusalem<sup>2</sup>

◇ Eichmann : fonctionnaire zélé sans perversité  
effroyable normalité  
réactions automatiques pour se protéger de la réalité

Comment les camps d'extermination ont-ils été possibles?

H. Arendt s'imaginait Eichmann en nazi convaincu, voire pervers, monstrueux, or il est tristement, effroyablement normal<sup>3</sup>, animé par l'ambition et soumis à l'autorité. Mais il est responsable parce qu'il a choisi d'abdiquer sa liberté.

H. Arendt a dérangé : si Eichmann n'est pas un monstre, nous pouvons tous être Eichmann; c'est très déstabilisant.

Eichmann a des valeurs morales (obéissance, ordre,...) mais ne les questionne jamais;

**Eichmann** : quelles choses horribles j'ai dû faire pour accomplir mon devoir

Eichmann est routinier, il agit par automatisme, mais il ne sait pas s'adapter (ex. : les trains vers les camps d'extermination restent prioritaires sur les trains assurant le ravitaillement des troupes) : c'est une manière de se protéger contre la réalité (?)

◇ **Arendt** : C'est dans le vide de la pensée que s'inscrit le mal

Eichmann "a fait du mieux possible" : manière de se protéger contre soi-même; il ne s'est pas bouché les oreilles face à sa conscience < il est habitué à ne plus exercer sa pensée

Eichmann admire Hitler parce qu'il a réussi: valeur morale superficielle, sans profondeur  
// consensus social: tout le monde fait ainsi...



1 voir pub Audi "il a la voiture...il aura la femme" : <https://www.youtube.com/watch?v=MYgxLR4jdCw>

2 *Eichmann à Jérusalem Rapport sur le banalité du mal*, 1963; Hannah Arendt couvre le procès Eichmann pour le journal *The New Yorker* ; voir extraits en annexe, texte 20,1

3 L'analyse d'H. Arendt a suscité des réserves : la défense d'Eichmann ne recouvre-t-elle pas une conscience de sa culpabilité? une défense psychique est-elle consciente? le déni d'Eichmann est-il authentique? n'est-ce pas une sorte de triche consciente/inconsciente avec soi-même?...

Voir e.a. l'analyse d'Isabelle Delpla, *La banalité d'Eichmann une moderne théodicée*  
<http://www.raison-publique.fr/article426.html>

Hannah Arendt a été accusée d'excuser Eichmann, de le déresponsabiliser

Mais comprendre n'est pas excuser...

Eichmann est coupable d'une pensée qui démissionne, coupable de médiocrité par refus de penser

⇒ "tout le monde" peut faire le mal, en se plongeant dans la routine, si "tout le monde" se tait/approuve/récompense...

⇒ la banalité du mal est rendue possible < arrêt de l'interrogation sur soi  
poids du système totalitaire

◇ **Christophe Dejours**<sup>1</sup>, *Souffrances en France. La banalisation de l'injustice sociale*, 1998

Dejours voit une correspondance entre le "travail" tel qu'Eichmann le conçoit et notre organisation actuelle du travail.

Ex. : il faut tromper le client

il faut pousser les travailleurs à bout pour accroître la rentabilité

Les travailleurs condamnent moralement ces pratiques, mais obéissent "parce que la hiérarchie le demande" = "si je fais bien mon travail, c'est bien"

La récompense du "travail bien fait" est la promotion (*contra*: le burn out)



⇒ système où il faut faire du chiffre = valeur non réfléchie

Aujourd'hui, la peur du chômage permet un système économique totalitaire: productivité, flexibilité, compétition interne (nouvelle gestion des "ressources humaines")

On retrouve dans le monde du travail le rôle de la hiérarchie, de l'administratif, l'évaluation/observation constante, la division de la tâche (⇒ personne n'est responsable).

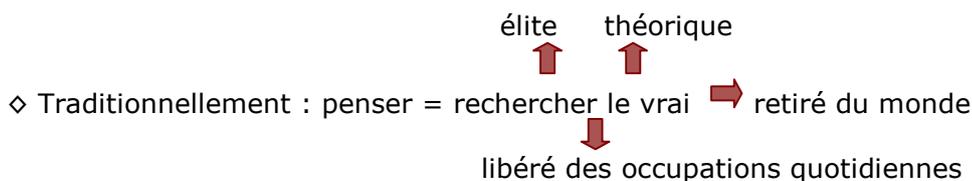
L'être humain est réduit à sa fonction

= banalité du mal d'aujourd'hui

**Dejours** : Les pires horreurs sont commises en passant par le travail

Mais si la clé du mal est dans le vide de la pensée, peut-on conclure que penser soit la clé du bien?

### III La vie de l'esprit<sup>2</sup> – Qu'est-ce que penser ?



Traditionnellement, on associe penser et savoir; penser a un caractère élitiste

Platon : la  $\phi$  est réservée à ceux qui sont dégagés des soucis quotidiens

Aristote : l'esclave est nécessaire pour libérer le  $\phi$  des tâches matérielles

Tradition française : la vulgarisation est vue comme une trahison, ce n'est pas penser

Enseignement belge : filière générale (élitiste) > < filière professionnelle (pour les manuels)

"moins tu penses, plus tu seras efficace" (!?)

Descartes : la pensée EST le vrai

Platon : seules les Idées peuvent donner une réponse vraie (théorique, abstraite)

1 Christophe Dejours, psychiatre et psychologue français, né en 1949, spécialiste du travail

2 *La vie de l'esprit*, 1978; textes posthumes d'Hannah Arendt ; voir extraits en annexe, texte 20,2

◇ Remettre la pensée dans la vie active de l'homme commun pour prévenir le mal

Pour Arendt, penser est une activité pratique, accessible à tous; la  $\varphi$  n'est pas une activité hors du monde (méditative, contemplative); elle doit être morale et politique, donc DANS le monde<sup>1</sup>

Présenter la vie active et la vie contemplative comme incompatibles empêche un accès à la pensée pour tous (  $\implies$  risque de totalitarisme,  $\implies$  mal "banal")

Penser n'est pas le monopole de la science ou de la  $\varphi$   
ne s'oppose pas à l'agir

Penser doit réguler notre conduite : la pensée va à l'encontre de l'habitude, elle marque un arrêt

◇ Intellectualisme moral socratique

Socrate trouble l'ordre public par ses questions : "qu'est-ce que c'est... (le beau, la justice...)"  
Tout le monde a l'impression de savoir, mais par ses questions, Socrate fait apparaître que "je sais que je ne sais pas".

Le danger, c'est de croire qu'on sait alors qu'on est dans l'ignorance (> dogmatisme)

Le dialogue socratique ne débouche pas sur une réponse définitive : le cheminement est plus important que le résultat; il s'agit de découvrir que le vrai définitif est inaccessible

Le pire vient d'individus qui croient savoir; c'est le cas d'Eichmann: il ne se questionne jamais

**Socrate** : Nul ne fait le mal volontairement

La démarche socratique peut amener au nihilisme, or il faut décider, agir... Néanmoins, le bénéfique est plus grand que le danger  $\implies$  la pensée est nécessaire au niveau politique

◇ Repli sur soi pour mieux se diviser  2 interlocuteurs dans la conscience

La pensée réflexive exige un repli sur soi: d'abord se détourner du monde pour organiser ses pensées en soi-même

Ce repli implique un dédoublement de soi : devenir un contradicteur de soi-même

Penser = se renvoyer à soi-même des arguments pour et contre

= dialogue intérieur : débat intérieur sans combat ( $\neq$  dialogue avec autrui)

Penser n'est pas être/rester fidèle à soi-même, mais se questionner, se mettre en doute  
= tribunal intérieur qui statue sur l'action à venir (ex. : mentir à un client?)

**Arendt** : Quand il y a deux interlocuteurs internes, il y a beaucoup de chances que l'on ne supporte plus la compagnie de l'un d'eux

S'il y a deux interlocuteurs en moi, je peux plus facilement comprendre autrui

La morale et l'enseignement de la morale ne consistent pas dans le fait d'inculquer des principes moraux (ce qui éviterait le questionnement), ni des convictions ou des règles de bonne conduite.

Mais la complexité de la division intérieure est inconfortable, angoissante  $\implies$  stratégies d'évitement : refuser le réel et le questionnement

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt se définissait comme penseur du politique, pas comme  $\varphi$

## Chapitre 2 Pourquoi acceptons-nous la domination au quotidien ?

### I Freud et la soif de soumission

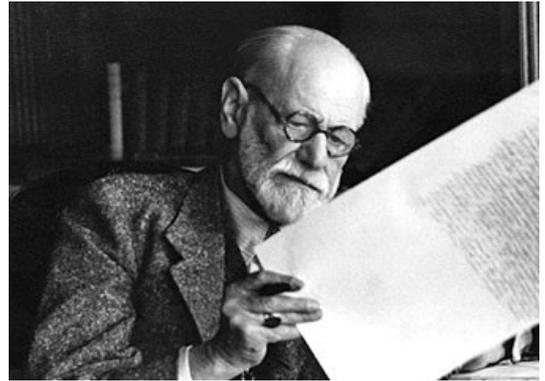
#### *Psychologie des masses et analyse du moi, 1921*<sup>1</sup>

- ◇ Dans la masse, abandon de
- l'analyse critique
  - la rationalité
  - la personnalité



à cause de la libido – amour de l'autre

Le désir de fusion, d'union avec l'autre est plus pertinent pour comprendre les foules que la suggestibilité



- ◇ Exemple de l'Eglise et de l'armée

↳ s'identifier les uns aux autres à travers le chef  $\implies$  il y aura toujours des chefs !

Quelque chose nous rassemble : une image paternelle, réelle ou symbolique

Présence, visible ou non (le Xst), d'un chef qui relie les individus les uns aux autres

Ex. : l'uniforme permet de s'identifier à l'autre

Ce désir d'union est si fort que non seulement on supporte mais même on désire la soumission

$\implies$  il y a en nous le désir de l'autre ET le désir du chef, c.-à-d. le désir d'un "nous"  
= double lien : individus/chef, individus entre eux

Toute religion<sup>2</sup> implique  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  (éros) pour les siens et  $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$  (thanatos) pour les autres :  
adoration et rejet/haine  
= liens libidinaux

La sexualité est exclue de ces groupes (religieux, militaires), pour renforcer les liens de camaraderie = sexualité sublimée

- ◇ Le chef est un substitut symbolique du père

admiration – modèle qui est craint – représente l'idéal du moi

La forme primitive de l'amour est l'identification à la mère (> filles) ou au père (> garçons)  
le désir de posséder le père (> filles) ou la mère (> garçons)  
= sentiments ambivalents : chez l'enfant, le père admiré devient un rival (> garçons)  
le chef est désiré (idéal du moi) et haï (crainte de l'autorité)

- ◇ Fascination pour les démonstrations d'autorité + désir de soumission

Le "chef" représente un idéal du moi = idéalisation qui amène à accepter l'inacceptable; si je me projette dans le père idéalisé, c'est moi que j'aime à travers lui  $\implies$  je ne suis plus capable de le critiquer<sup>3</sup>.

Mais cet amour narcissique est immature, régressif, c'est un retour au primitif.

$\implies$  l'homme n'a pas un instinct grégaire, mais un goût pour la horde, il a soif d'une soumission à un chef idéalisé. Le désir de soumission ne s'explique pas (seulement) par la peur, mais par un goût primitif pour l'autorité (voir Poutine, Erdogan,...).

1 Voir en annexe, texte 21. *Psychologie des masses et analyse du moi, 1921*; dans cet article/essai, Freud s'interroge sur les totalitarismes, l'armée, la religion,... et la soumission au chef. Pour lui, l'homme n'est pas "assoiffé de liberté", il éprouve un plaisir dans l'asservissement : état d'esclavage voulu.

Freud estime que jusqu'alors, la  $\psi$  des masses a été mal expliquée (Ex.: Gustave Le Bon, *Psychologie des foules, 1895*, explique la soumission des foules par la suggestibilité, la tendance à l'imitation, la perte de sens critique dans la foule)

2 Dans *L'Avenir d'une illusion, 1927*, Freud développe l'idée qu'une illusion répond à un désir, à une angoisse (désir de l'autre, angoisse d'être seul); l'ennemi est nécessaire pour constituer le groupe; = désir de communauté fusionnelle, désir d'être aimé, mais illusion d'être aimé...  $\implies$  l'amour a besoin de la haine !

3 Idem pour la soumission aux stars (~ hystérie collective) < absence de critique dans l'adulation des "fans" (idéalisation)

## I La Boétie et la servitude volontaire

### **Discours de la servitude volontaire, 1549<sup>1</sup>**

◇ L'asservissement se fait souvent avec l'assentiment des opprimés

Le tyran n'a rien de plus que l'homme banal  $\iff$  sa force vient du peuple<sup>2</sup>

S'il suffit de vouloir être libre pour l'être, comment se fait-il qu'on ne le veuille pas ?

Les hommes supportent la contrainte plus facilement que les animaux : les chevaux doivent être domptés, domestiqués = naturellement la servitude (nous) répugne

◇ La rébellion contre la domination est naturelle

➡ L'homme s'est dénaturé – Comment ?

- La domination perdure par l'habitude

Au départ, il y a contrainte, mais ensuite on s'y fait, et ça

s'aggrave de génération en génération  $\iff$  des pays, des groupes restent dans la servitude parce qu'ils n'ont rien connu d'autre (donc ne le désirent pas !)<sup>3</sup>

**La Boétie** : On ne regrette jamais ce qu'on n'a pas connu

- Endormir par du pain et des jeux<sup>4</sup>

Les hommes s'abandonnent à une soumission naïve < appât très efficace : jeux, récompenses, drogues.... (TV, Smartphone, mode, parc d'attractions,...)  $\iff$  abrutissement

- Système pyramidal social – participer à la domination

Créer des fonctions permet de "faire participer" à la domination par des chaînes de postes  
Chaque petit chef abuse de son pouvoir, mais chacun peut rêver de devenir un petit chef<sup>5</sup> !

**La Boétie** : Le tyran doit jeter des miettes

Tyranniser par la force suscite la rébellion  $\iff$  la servitude volontaire est plus efficace !

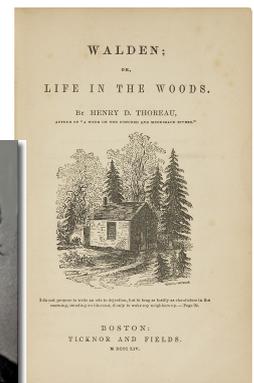
Ex. : collaboration, rôle du délégué de classe...

◇ Influence sur les théoriciens de la désobéissance civile (Ex. Thoreau)

Henry David Thoreau<sup>6</sup> : une résistance passive est possible; Thoreau a été emprisonné parce qu'il refusait de payer l'impôt, qui contribuait à financer la guerre au Mexique et l'esclavage

Autre possibilité: boycotter certains produits

**La Boétie** : Soyez résolu à ne plus servir et vous serez libres



1 Voir en annexe, texte 22

Etienne de la Boétie, 1530 – 1563, écrivain et  $\phi$  français, ami intime de Montaigne, subjugué par le *Discours sur la servitude volontaire*, écrit par un étudiant en droit de 17/18 ans, en désarroi devant la soumission à l'absolutisme; les exemples sont pris dans l'Antiquité pour éviter les représailles.

2 Cf. Hannah Arendt: sans les masses, le chef n'existe pas! *supra*, p. 40

3 Ex. : l'excision, là où elle est interdite par la loi, est maintenue par tradition et souhaitée par des femmes; chez nous, la façon dont on parque les personnes âgées dans des "maisons de repos"

4 Cf. Skinner, conditionnement opérant; *supra*, p. 41

5 Cf. Freud : je rêve de tyranniser moi-même; *supra*, p. 45

6 Voir cours U3 Philosophie de l'économie, p. 27

H.D. Thoreau, USA, 1817-1862,  $\phi$ , poète et naturaliste; *Walden, ou la Vie dans les bois*, 1854

"Quelle flamme pourrait égaler le rayon de soleil d'un grand jour d'hiver"

"La plupart des gens désirent bien plus avoir des vêtements à la mode qu'avoir une conscience nette"

# Chapitre 3 Bourdieu<sup>1</sup> : L'habitus ou la domination par la socialisation

## I L'habitude pour reproduire les hiérarchies

- ◇ La domination est dissimulée  
↳ intériorisée

Les structures sociales nous enferment dans une hiérarchie  
= déterminisme social

Bourdieu s'oppose à la perspective marxiste : la domination n'est pas seulement économique ou de l'ordre de la violence ; il y a une domination dissimulée, intériorisée (les individus intériorisent des comportements qui reproduisent la hiérarchie sociale et la consolident)

Importance des facteurs culturels et symboliques dans la reproduction de la hiérarchie ; ex. : le vocabulaire "universitaire" exclut ceux qui ne le possèdent pas  
⇒ les dominés reproduisent les conditions de leur propre soumission

Des schèmes<sup>2</sup> sont nécessaires pour guider notre perception ⇒ nos perceptions sont déterminées par ces schèmes culturels<sup>3</sup>  
= notre vue est conditionnée par notre position sociale  
⇒ on regarde aussi les gens selon des schèmes culturels inconscients  
⇒ on les voit comme dominés ou dominants

Le schème bourdieusien apporte qqch à Kant : les catégories ne sont pas seulement universelles, elles sont aussi individuelles (< socialisation) : il n'y a pas de vision ni de jugement neutres

Notre habitus<sup>4</sup> se révèle au travers de notre jugement esthétique

Toutes nos habitudes viennent de la socialisation, processus par lequel les individus s'approprient les valeurs et les normes. On distingue :  
la socialisation primaire dans l'enfance, via la famille, l'école, les médias ; elle imprègne les cerveaux et les corps, elle est inconsciente et involontaire (ex. : la façon de marcher) ; elle est intériorisée  
la socialisation secondaire, à l'âge adulte, par la culture d'entreprise, la culture locale, le milieu fréquenté (ex. : oufti !)

- ◇ La société s'organise autour de la différence dominants – dominés  
↳ espaces de différences : capital économique et culturel
- ◇ Les jugements dépendent de notre position dans l'espace social<sup>5</sup>  
↳ pas d'idées pures

Tendance à moquer ceux qui ont d'autres codes "c'est kitsch !" ; on ne peut y échapper, il faut en prendre conscience pour s'en écarter (un peu)

Ex. Andres Serrano, *Immersion (Piss Christ)*<sup>6</sup>, 1987



1 Pierre Bourdieu, 1930 – 2002, φ français, reconnu surtout comme sociologue; décortique les mécanismes de la hiérarchie sociale, comment les mécanismes de domination se reproduisent.

Voir en annexe, textes 23

2 Schème: ensemble de concepts, principe d'organisation pour guider l'esprit

3 Ex.: - qu'entendrait Mozart au rap...

- expérience de Bruner et Goodman (1947) des enfants surévaluent la taille d'une pièce de monnaie par rapport à un disque de carton de même surface ([https://www.scienceshumaines.com/bruner-jerome-s\\_fr\\_12627.html](https://www.scienceshumaines.com/bruner-jerome-s_fr_12627.html)); cette surévaluation est corrélée à la classe sociale

4 Voir en annexe : vocabulaire, texte 23, 2

5 Voir en annexe, schéma 23, 2

6 L'auteur a photographié un petit crucifix plongé dans un verre rempli d'un mélange d'urine et de sang

Jugements sans codes : c'est rouge, il y a une croix, un homme dessus, c'est une photo, ...

Jugements selon des codes "primaires" : il y a un petit crucifix, c'est une référence à la religion chrétienne, ...

Jugements selon des codes "secondaires" : ce type est fou, c'est un scandale, c'est drôle, ...

L'artiste lui-même explique qu'il est chrétien, qu'il veut dénoncer l'industrie des bibelots de la religion chrétienne; il admire le chemin de croix et veut lui rendre hommage (douleur)

Ces jugements dépendent de notre position dans l'espace social, mais aussi du code en vigueur à telle époque

Ex. 1 : la valeur ( $\implies$  le jugement) d'un tableau au Quattrocento dépend du prix des couleurs (le bleu, l'or, c'est chic, "il faut que ça brille"), là où nous voyons aujourd'hui une signification mystique (bleu = couleur de la Vierge<sup>1</sup>)



Piero della Francesca, *Polyptyque de la Miséricorde*



Filippino Lippi, *Vierge à l'enfant*

L'art s'est autonomisé (l'art pour l'art), alors qu'au XV<sup>e</sup> siècle, l'art est dédié à la religion et au pouvoir en place; on croit avoir un regard pur, mais cela n'existe pas : notre regard est le produit de l'histoire<sup>2</sup>.

Ex. 2<sup>3</sup> : le vote (gauche/droite) dépend aussi de notre position dans l'espace social

$\implies$  problème démocratique : quelle est la liberté du vote?

On réaffirme sans cesse sa position sociale par ses "choix"; nous faisons partie de champs<sup>4</sup>, de petits mondes compartimentés de la société

Nous sommes pris dans des stratégies qui visent à confirmer notre position<sup>5</sup>,

Ex. 1 : le téléphone portable; qui achète le plus cher? Pas celui qui a le capital le plus élevé, mais celui qui cherche à afficher une réussite qu'il n'a pas, tandis que celui qui dispose d'un capital culturel élevé est fier de ne pas posséder un objet coûteux !

Les objets les plus chers sont convoités (et achetés) par ceux qui n'en ont pas les moyens, qui deviennent ainsi objet de moquerie de la part de ceux qui ont le capital. La pub joue sur cette stratégie.

Ex. 2 : Marie-Antoinette "joue à la bergère", parce qu'elle sait qu'elle n'en est pas une (mépris!)

1 le schème "bleu = garçon / rose = fille" remonte aux années 1960; notre regard est façonné socialement !

2 Cf. Foucault, épistémè; mais Bourdieu va au-delà: chaque individu a sa propre position dans l'espace social, qui donne l'habitus (voir vocabulaire, 23, 2)

3 Voir en annexe, schéma 23, 2 Pour un schéma actualisé, voir [https://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre\\_Bourdieu](https://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_Bourdieu)

Capital économique : ce qu'on possède, matériellement

Capital culturel : ressources invisibles ou symboliques: études, diplômes, relations...

voir vocabulaire 23, 2

4 Voir en annexe, vocabulaire 23, 2

5 Voir la vidéo, Grand entretien, 1990, 1ère partie : <https://www.youtube.com/watch?v=w8AFX1VZJS8>

Nous cherchons à être distingués en fonction de notre position sociale : ne pas afficher sa position sociale, c'est l'afficher quand même (ex. : ne pas avoir l'air "nouveau riche").

Bourdieu souligne ces stratégies de condescendance : nier la distance entre des positions sociales, c'est la confirmer.

Ex. : en 68, le prof qui tutoie un étudiant affirme ainsi l'assurance de sa supériorité  
(visible) (invisible)

Dévoiler ≠ dénoncer : le sociologue veut rendre visibles des choses dont on ne veut pas qu'elles soient connues, ou qu'on ne veut pas connaître soi-même  
prendre conscience de sa position sociale est inconfortable

◇ Violence symbolique : dressage subtil (invisible) des cerveaux → caché par l'habitude

Les institutions figent les positions sociales = grande violence

L'habitus se transmet (e a.) par l'école, qui reproduit les codes de la classe dominante : ainsi, seulement 5% des étudiants viennent de la classe ouvrière < ne maîtrisent pas les codes (façon de parler, accent, inélégance du phrasé, ...)

Les dominés contribuent à leur propre soumission, e.a. en s'excluant de la "chose politique"<sup>1</sup>  
= système censitaire déguisé, la démocratie reste illusoire

Ex. : là où la classe dominante "construit un réseau", les dominés réclament "la solidarité"

## II La domination masculine<sup>2</sup>

→ processus culturel tentant par sa déshistoricisation de se donner un aspect naturel

Il y a à l'œuvre dans la société un processus qui fait passer pour naturelle la domination masculine > identité, fonctions, privilèges ... passent pour naturels

Cette domination est visible (violence physique) ET cachée, intériorisée via la socialisation<sup>3</sup>

Les effets en sont bien réels < la domination physique semble naturelle, alors qu'elle passe par la socialisation du biologique ⇔ on fige les fonctions hommes/femmes

Ex. : les enfants sont davantage confiés à la mère lors des divorces

Il y a aussi une biologisation du social

Ex. : on constate que les filles reconnaissent mieux les émotions lors des tests  $\psi$  ⇔ on en "déduit" que les filles sont "douées" pour l'émotionnel  
(≠ les garçons "doués" pour l'intellectuel)

⇔ féminisation des soins aux personnes, "comme si" c'était naturel

Bourdieu estime qu'il y a renversement de la cause et de l'effet (cela ne correspond à aucune "nature")

◇ La division homme (mâle) – femme (femelle) est floue

Caster Semenya, athlète d'Afrique du Sud: une femme ou un homme ?

Pour l'anatomie, c'est une femme (attributs sexuels), mais pour la génétique, c'est un homme (XY); le critère de la masse musculaire est trop variable...

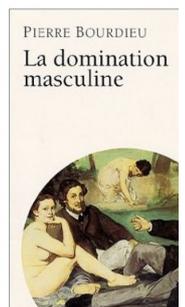


Longtemps, la médecine a considéré cette intersexualité (0,5 à 4%, selon les critères) comme une anomalie et "corrigeait" par des interventions médico-chirurgicales

⇔ la violence symbolique devient une violence physique...

Le vêtement, le maquillage, la tenue, ... vont "clarifier" cette nature pas claire

⇔ font apparaître faussement une différence comme naturelle.



1 Voir en annexe, texte 23, 2, description des classes populaires

2 Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, 1998; comme dans le jugement esthétique, il y a une position dominant/dominé dans le rapport homme/femme

3 Bourdieu, bien que "féministe", a été attaqué par des féministes < dévoile que les femmes contribuent à reproduire/reproduisent leur soumission

◇ Représentation de la sexualité<sup>1</sup> (habitus)

- homme → conquête, appropriation, possession
- femme → expérience intime avec connotation affective

Lors de discussion "entre hommes", les hommes surestiment le nombre de leurs conquêtes (>< femmes : la féminité implique le fait de "se refuser") ; les homosexuels sont traités de "femmelettes"

Cette différence n'est pas niée par la société, mais elle est présentée comme naturelle, c.-à-d. "normale", pas arbitraire, donc fondée (cf. le "devoir conjugal" pour les femmes)

◇ Exemples: la posture du corps, l'intuition féminine, l'appréciation du corps de l'autre

- la posture du corps : la poignée de main "virile" entre Macron et Trump  
l'occupation de l'espace (manspreading), mettre les pieds sur le bureau, ...  
*contra*: la minijupe, les hauts talons contraignent la femme à la retenue (on juge féminine et élégante une femme qui serre les jambes)



- l'intuition féminine : c'est une qualité valorisée, et une différence réelle: les femmes comprennent mieux les intentions et les non-dits, mais est-ce naturel ? Pour Bourdieu, c'est le résultat de la socialisation<sup>2</sup>: les filles doivent être plus attentives aux désirs des autres ⇒ cette capacité est plus développée. L'idée implicite est que les femmes, c'est fait pour s'occuper des autres...
- l'appréciation du corps de l'autre : 2/3 des Françaises sont attirées par un homme plus grand et plus âgé qu'elles ⇒ l'habitus influence le désir sexuel ! Les hommes sont aussi victimes de ces clichés : il ne faut pas être petit !

◇ Les petits gestes du quotidien pour conforter la domination

Les hommes coupent plus facilement la parole, tapent sur l'épaule, etc.

Ex.: le geste "viril" de Bush place Merkel sur un autre niveau que les autres participants

Dans le milieu professionnel, on s'occupe plus de l'apparence des femmes que de celle des hommes (toilette, coiffure, etc.) < les femmes vivent par et pour le regard de l'autre

⇒ la femme apprend l'autodénigrement de son apparence (> elle "doit" faire du sport, se surveiller... pour être à la hauteur)

De même, les hommes doivent réaffirmer sans cesse leur "virilité" (être fort, ...)



Bush Merkel. Sommet du G8. 2006<sup>3</sup>

1 En tant qu'acte sexuel, dans la relation hétérosexuelle

2 Historiquement, les hommes sont tournés vers l'extérieur (chasse, combat,..) et les femmes vers l'intérieur; la socialisation prolonge cette différence, alors même qu'elle n'est plus pertinente

3 Vidéo : <https://www.youtube.com/watch?v=i4wKq2Ddoas>

◇ La profession des femmes se situe dans le prolongement du travail domestique

On privilégie pour les femmes les soins et services aux personnes, l'enseignement, et pas les positions d'autorité ou d'expertise, ni les professions techniques (pour les hommes)  
⇒ on oriente les petites filles/petits garçons par des jeux "appropriés" (habitus)

Le temps partiel est surtout féminin ("il faut du temps pour s'occuper des enfants") : en 2016, 8/10 du temps partiel est occupé par des femmes, et sur 10 femmes qui travaillent, 4 sont à temps partiel.

Le travail domestique, le plus souvent exécuté par les femmes, passe inaperçu, alors qu'il est d'une utilité sociale énorme : les femmes prennent en charge le maintien de la solidarité familiale en organisant le lien social et intrafamilial (téléphoner à un malade, inviter, penser aux cadeaux, etc.)

Pour la cuisine, les femmes se chargent du quotidien, les hommes de l'exceptionnel (BBQ !)

La charge mentale<sup>1</sup> au sein du couple

L'homme participe au travail domestique, mais la femme reste celle qui gère  
Les femmes insistent pour que cela ne change pas (??)



Quand le partenaire attend de sa compagne qu'elle lui demande de faire les choses, c'est qu'il la voit comme la responsable en titre du travail domestique.



C'est donc à elle de savoir ce qu'il faut faire, et quand il faut le faire.

A noter: les sociétés matriarcales sont celles où les femmes (ne) règnent (que) sur la cuisine.

◇ L'amour comme seule relation réciproque

Reconnaissance mutuelle dans un monde clos: les relations de domination sont momentanément suspendues pour la recherche du bonheur de l'autre.

Bourdieu veut libérer les femmes et les hommes par une prise de conscience du caractère non naturel de la différence; mais ce qui subsiste, c'est le désir de domination.

Le tableau de Manet, *Le déjeuner sur l'herbe*, 1863, sert de couverture à l'édition de poche de *La domination masculine*<sup>2</sup>; ce tableau fit scandale par la présence d'une jeune femme nue et ordinaire (ne serait-ce pas une prostituée?) aux côtés de messieurs endimanchés.



1 Voir la BD en ligne: Emma, *Fallait demander* <https://emmaclit.com/2017/05/09/repartition-des-taches-hommes-femmes/>  
2 Voir page 49



L'habitude, dans le sens le plus étendu, est **la manière d'être générale et permanente**, l'état d'une existence considérée, soit dans l'ensemble de ses éléments, soit dans la succession de ses époques. L'habitude acquise est celle qui est la **conséquence d'un changement**. Mais ce qu'on entend spécialement par l'habitude, et ce qui fait le sujet de ce travail, ce n'est pas seulement l'habitude acquise, mais l'habitude contractée, par suite d'un changement, à l'égard de ce changement même qui lui a donné naissance. Or, si l'habitude, une fois acquise, est une manière d'être générale, permanente, et si le changement est passager, l'habitude subsiste au-delà du changement dont elle est le résultat.

En outre, si elle ne se rapporte, en tant qu'elle est une habitude, et par son essence même, qu'au changement qui l'a engendrée, **l'habitude subsiste pour un changement** qui n'est plus et qui n'est pas encore, pour un changement **possible** ; c'est là le signe même auquel elle doit être reconnue. Ce n'est donc pas seulement un état, mais **une disposition, une vertu**. Enfin, à l'exception du changement qui

fait passer l'être du néant à l'existence, ou de l'existence au néant, tout changement s'accomplit dans un temps ; or ce qui engendre dans l'être une habitude, ce n'est pas le changement, en tant qu'il modifie l'être seulement, mais en tant qu'il s'accomplit **dans le temps**. L'habitude a d'autant plus de force, que la modification qui l'a produite se prolonge ou se répète davantage. L'habitude est donc une disposition, à l'égard d'un changement, engendrée dans un être par la continuité ou la répétition de ce même changement. ( $\neq$  objet/vivant; inorganique/organique)

Rien n'est donc susceptible d'habitude que ce qui est susceptible de **changement** ; mais tout ce qui est susceptible de changement n'est pas par cela seul susceptible d'habitude. Le corps change de lieu ; mais on a beau lancer un corps cent fois de suite dans la même direction, avec la même vitesse, il n'en contracte pas pour cela une habitude ; il reste toujours le même qu'il était à l'égard de ce mouvement après qu'on le lui a imprimé cent fois. L'habitude n'implique pas seulement la mutabilité ; elle n'implique pas seulement la mutabilité en quelque chose qui dure sans changer ; elle suppose un changement dans la disposition, dans la puissance, dans la vertu intérieure de ce en quoi le changement se passe, et qui ne change point.

La loi universelle, le caractère fondamental de l'être, est la tendance à **persister dans sa manière d'être**. (cf. Leibniz) Les conditions sous lesquelles l'être nous apparaît sur la scène du monde, sont l'Espace et le Temps. L'espace est la condition et la forme la plus apparente et la plus élémentaire de la stabilité, ou de la permanence ; le temps, la condition universelle du changement. Le changement le plus simple, comme le plus général, est aussi celui qui est relatif à l'espace même, ou le mouvement. La forme la plus élémentaire de l'existence est donc **l'étendue mobile** ; c'est ce qui constitue le caractère général du *corps*. Si tout être tend à persister dans son être, toute étendue mobile, tout mobile (car il n'y a de mobile que ce qui est étendu) persiste dans son mouvement ; il y persiste avec une énergie précisément égale à la quantité de ce mouvement même ; cette tendance à persévérer dans le mouvement est l'inertie. Dès le premier degré de l'existence se trouvent donc réunis : la permanence, le changement ; et, dans le changement même, la tendance à la permanence.

**L'habitude n'est donc pas possible dans** cet empire de l'immédiation et de l'homogénéité qui forme **le règne Inorganique**. Avec la **vie**, commence l'individualité. Le caractère général de la vie, c'est donc qu'au milieu du monde elle forme un monde à part, un et indivisible. Les choses inorganisées, les corps, sont livrés sans réserve et immédiatement soumis aux influences du dehors, qui font leur existence même. Ce sont des existences tout extérieures, assujetties aux lois générales d'une nécessité commune. Au contraire, tout être vivant a sa destinée propre, son essence particulière, sa nature constante au milieu du changement. La vie est supérieure à l'existence inorganique ; mais par cela même elle la suppose comme sa condition. Elle subit sans cesse l'influence du dehors ; seulement elle la surmonte et elle en triomphe sans cesse. Ainsi elle reçoit le changement par son rapport avec sa forme inférieure d'existence, qui est sa condition, ou sa matière ; elle commence le changement, à ce qu'il semble, par la vertu supérieure qui est sa nature même. La vie implique l'opposition de la réceptivité et de la spontanéité.

L'existence inorganique n'a donc aucune relation définie avec le temps. La vie implique une durée définie, continue ; la vie animale, une durée définie, entrecoupée d'intervalles vides, et distinguée en périodes, un temps divisé et discret. (= la vie s'organise dans le temps)

## Texte 1, 2

Or, c'est dans l'intermittence des fonctions que semble se manifester le plus clairement la **spontanéité**. Le caractère de **la spontanéité est l'initiative du mouvement**. Les théories physiques (> pur déterminisme) et les théories rationalistes (> pure liberté) sont ici également en défaut. La loi de l'habitude ne s'explique que par le développement d'une Spontanéité passive et active tout à la fois, et également différente de la Fatalité mécanique, et de la Liberté réflexive. (>> la liberté s'exprime par intermittence)

Cependant, tout en devenant une habitude, et en sortant de la sphère de la volonté et de la réflexion, le mouvement ne sort pas de l'intelligence. Il ne devient pas l'effet mécanique d'une impulsion extérieure, mais l'effet d'un **penchant qui succède au vouloir**. La durée du mouvement change peu à peu la puissance, la virtualité en tendance, et peu à peu la tendance se change en l'action. L'intervalle que l'entendement se représentait entre le mouvement et son but diminue donc peu à peu ; la distinction s'efface ; la fin dont l'idée provoquait le penchant s'en rapproche, y touche et s'y confond. A la réflexion qui parcourt et qui mesure les distances des contraires, les milieux des oppositions, une intelligence immédiate succède par degrés, où rien ne sépare le sujet et l'objet de la pensée.

Or maintenant, quelle est la différence entre les tendances engendrées par la continuité ou la répétition de l'acte, et ces tendances primitives qui constituent notre nature ? Quelle est la différence entre **l'habitude et l'instinct** ? Comme l'habitude, l'instinct est une tendance à une fin, sans volonté et sans conscience distincte. Seulement l'instinct est plus irréfléchi, plus irrésistible, plus infaillible. L'habitude approche toujours davantage, sans y atteindre jamais peut-être, de la sûreté, de la nécessité, de la spontanéité parfaite de l'instinct. Entre l'habitude et l'instinct, entre l'habitude et la nature, la différence n'est donc que de degré, et cette différence peut être réduite et amoindrie jusqu'à l'infini. C'est le terme où tend le progrès de l'habitude ; la dispersion du mouvement dans la multiplicité des tendances et dans la diversité des organes. Dans la nature aussi, dans la nature primitive comme dans cette seconde nature de l'habitude, se laisse donc entrevoir, au-dessous de l'unité centrale de la personnalité, la dispersion mystérieuse de la force et de l'intelligence, répandue, absorbée dans la substantialité de ses propres idées.

Toute la suite des êtres n'est donc que la progression continue des puissances successives d'un seul et même principe, qui s'enveloppent les unes les autres dans **la hiérarchie des formes de la vie**, qui se développent en sens inverse dans le progrès de l'habitude. La limite inférieure est la nécessité, le Destin si l'on veut, mais dans la spontanéité de la Nature ; la limite supérieure, la Liberté de l'entendement. L'habitude descend de l'une à l'autre ; elle rapproche ces contraires, et en les rapprochant elle en dévoile l'essence intime et la nécessaire connexion. (voir schéma, p. 3)

En même temps, la répétition ou la continuité **rend l'activité morale plus facile** et plus assurée. Elle développe dans l'âme non seulement la disposition, mais le penchant et la tendance actuelle à l'action, comme dans les organes la tendance au mouvement. Enfin, au plaisir fugitif de la sensibilité passive, elle fait par degrés succéder le plaisir de l'action. Ainsi se développent de plus en plus, dans le cœur de celui qui fait le bien, et à mesure que l'habitude y détruit les émotions passives de la pitié, l'activité secourable et les joies intérieures de la charité. **La vertu est d'abord un effort, une fatigue ; elle devient par la pratique seule un attrait et un plaisir**, un désir qui s'oublie ou qui s'ignore, et peu à peu elle se rapproche de la sainteté de l'innocence. Là est tout le secret de l'**éducation**. Son art, c'est d'attirer au bien par l'action, et d'y fixer le penchant. Ainsi se forme une *seconde nature*.

C'est dans le courant non interrompu de la spontanéité involontaire, coulant sans bruit au fond de l'âme, que la volonté arrête des limites et détermine des formes. En toute chose, la Nécessité de la nature est la chaîne sur laquelle trame la Liberté. Mais c'est une chaîne mouvante et vivante, la nécessité du désir, de l'amour et de la grâce. L'histoire de l'Habitude représente **le retour de la Liberté à la Nature**, ou plutôt l'invasion du domaine de la liberté par la spontanéité naturelle. Enfin la disposition dans laquelle consiste l'habitude et le principe qui l'engendre ne sont qu'une seule et même chose ; c'est la loi primordiale et la forme la plus générale de l'être, la tendance à persévérer dans l'acte même qui constitue l'être.

Nous n'avons jamais quitté la nature (vision romantique propre au XIXe siècle). Persévérer dans notre être = rester/retourner à la nature.

**La liberté, par le biais de l'habitude, forme une seconde nature**

## Texte 2 Aristote, *Éthique à Nicomaque* (extraits), IV<sup>e</sup> siècle avant J.C.

Le caractère d'un individu (êthos), c'est ce qui reçoit son accroissement de l'habitude (éthos). La vertu morale est le produit de l'habitude, d'où lui est venu son nom.

Nous sommes ce que nous répétons sans cesse. **L'excellence n'est donc pas un acte mais une habitude.**

La cause véritablement déterminante du bonheur réside dans l'activité conforme à la vertu.



**Trois choses rendent les hommes bons et honnêtes : la nature, l'habitude, la raison.** En effet, il faut d'abord avoir été produit par la nature, homme, par exemple, et non animal de quelque autre espèce; de même on a reçu une certaine qualité, tant du corps que de l'âme. Mais certains caractères naturels ne sont d'aucun usage; car les habitudes les font changer; certaines dispositions en effet, sont à l'état naturel ambiguës et sont tournées par les habitudes vers le bien ou le mal. Les autres espèces animales vivent surtout avec leurs dispositions naturelles, quelques-unes seulement y ajoutent une petite part d'habitudes. **L'homme**, lui, vit aussi avec la raison, car **seul**, il **possède la raison**. Il faut donc que chez les hommes ces trois choses soient en harmonie. Car, dictées par la raison, beaucoup de leurs actions contredisent les habitudes et la nature, s'ils pensent qu'il vaut mieux agir autrement.

L'homme qui vit selon ses passions ne peut guère écouter ni comprendre les raisonnements qui cherchent à l'en détourner. Comment serait-il possible de changer les dispositions d'un homme de cette sorte : somme toute, le sentiment ne cède pas, semble-t-il, à la raison, mais à la contrainte. Il faut donc disposer d'abord d'un caractère propre en quelque sorte à la vertu, aimant ce qui est beau, haïssant ce qui est honteux ; aussi est-il difficile de recevoir, dès la jeunesse, une saine éducation incitant à la vertu, si l'on n'a pas été nourri sous de telles lois, car la foule, et principalement les jeunes gens, ne trouvent aucun agrément à vivre avec tempérance et fermeté. Aussi les lois doivent-elles fixer les règles de l'éducation et les occupations, qui seront plus facilement supportées en devenant habituelles. A coup sûr, il ne suffit pas que, pendant leur jeunesse, on dispense aux citoyens une éducation et des soins convenables ; il faut aussi que, parvenus à l'âge d'homme, ils pratiquent ce qu'on leur a enseigné et en tirent de bonnes habitudes. Tant à ce point de vue que pour la vie entière en général, nous avons besoin de lois. La foule en effet obéit à la nécessité plus qu'à la raison et aux châtiments plus qu'à l'honneur. (élitisme)

Ce n'est donc pas une œuvre négligeable de contracter dès la plus tendre enfance telle ou telle habitude, c'est au contraire d'une importance majeure, disons mieux, totale.

En menant une existence relâchée les hommes sont personnellement responsables d'être devenus eux-mêmes relâchés ou d'être devenus injustes ou intempérants, dans le premier cas par leur mauvaise conduite, dans le second en passant leur vie à boire ou à commettre des excès analogues : en effet, c'est par l'exercice des actions particulières qu'ils acquièrent un caractère du même genre qu'elles. On peut s'en rendre compte en observant ceux qui s'entraînent en vue d'une compétition ou d'une activité quelconque : tout leur temps se passe en exercices. Aussi, se refuser à reconnaître que c'est à l'exercice de telles actions particulières que sont dues les dispositions de notre caractère est le fait d'un esprit singulièrement étroit. (le vice isolé [comme la vertu isolée] ne fait pas l'immoralité [la moralité]  $\implies$  responsabilité de nos habitudes)

En outre, il est absurde de supposer que l'homme qui commet des actes d'injustice ou d'intempérance ne souhaite pas être injuste ou intempérant ; et si, sans avoir l'ignorance pour excuse, on accomplit des actions qui auront pour conséquence de nous rendre injuste, c'est volontairement qu'on sera injuste (>< Socrate: nul n'est mauvais volontairement). Il ne s'ensuit pas cependant qu'un simple souhait suffira pour cesser d'être injuste et pour être juste, (>< intention: il faut agir) pas plus que ce n'est ainsi que le malade peut recouvrer la santé, quoiqu'il puisse arriver qu'il soit malade volontairement en menant une vie intempérante et en désobéissant à ses médecins : c'est au début qu'il lui était alors possible de ne pas être malade, mais une fois qu'il s'est laissé aller, cela ne lui est plus possible, de même que si vous avez lâché une pierre vous n'êtes plus capable de la rattraper. Pourtant il dépendait de vous de la jeter et de la lancer, car le principe de votre acte était en vous. Ainsi en est-il pour l'homme injuste ou intempérant : au début il leur était possible de ne pas devenir tels, et c'est ce qui fait qu'ils le sont volontairement ; et maintenant qu'ils le sont devenus, il ne leur est plus possible de ne pas l'être.

**Le commencement est beaucoup plus que la moitié de l'objectif.** (le commencement entraîne la responsabilité; après on perd sa liberté)

### Texte 3 Jean Piaget



1 L'intelligence ne débute ni par la connaissance du moi, ni par celle des choses comme telles, mais par celle de leur interaction. ... Elle organise le monde (assimilation) en s'organisant elle-même (accommodation).

2 On ne connaît un objet qu'en agissant sur lui et en le transformant.  
(assimilation)

3 L'acquisition d'une information se traduit par une perturbation qui va entraîner chez l'individu un déséquilibre du champ cognitif et exiger un travail de synthèse pour assimiler, intégrer, critiquer (= assimiler), admettre, ajouter cette nouvelle dans un champ cognitif alors enrichi (= accommoder).

4 Tout ce qu'on enseigne à un enfant on l'empêche de l'inventer ou de le découvrir.  
(l'enfant doit emmagasiner les schèmes ≠ assimiler/accommoder)

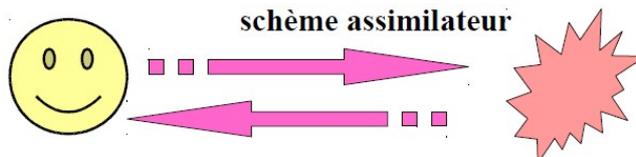
5 L'intelligence ce n'est pas ce que l'on sait, mais ce que l'on fait quand on ne sait pas.  
(surmonter l'obstacle par progrès cognitif = tentative de sortir du déséquilibre pour un retour à l'équilibre)

⚡ l'accommodation est variable selon les individus

### Une situation inconnue se présente , tentative d'adaptation

une situation connue ne sollicite pas l'intelligence

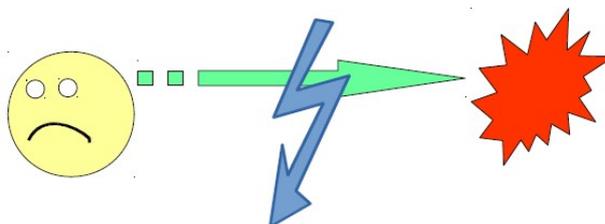
#### Situation 1 : l'assimilation fonctionne



ramener l'objet inconnu  à des données préexistantes, à "qqch que je connais déjà"  
= utiliser des compétences déjà acquises (>>intelligence)

#### Situation 2 : résistance à l'assimilation :

\* situation de déséquilibre – frustration



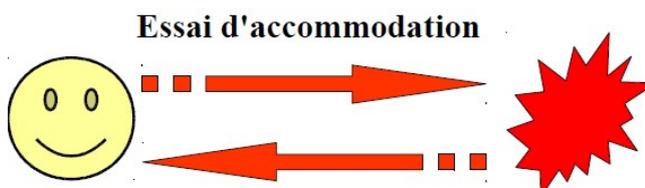
L'objet résiste et triomphe du sujet qui doit s'adapter (ex.: le vêtement trop étroit)  
Parfois peu de choses suffisent pour s'adapter à l'objet >> assimilation  
Sinon il faut modifier la structure d'accueil de l'objet



possibilité = progrès cognitif

\* construction d'un nouveau schème

Ex.: manger avec des baguettes (couverts = ancien schème)



Plus j'accommode, plus je prends l'habitude d'accommoder >> plus c'est facile  
Plus j'ai de schèmes différents, plus j'ai de possibilités d'assimilation  
= rôle de l'habitude

## Texte 4 Notre jugement moral varie quand nous changeons de langue

LE MONDE 21.09.2016

En savoir plus sur [http://www.lemonde.fr/sciences/article/2016/09/21/notre-jugement-moral-varie-quand-nous-changeons-de-langue\\_5001335\\_1650684.html#H1vVfEqfx7jc7F6z.99](http://www.lemonde.fr/sciences/article/2016/09/21/notre-jugement-moral-varie-quand-nous-changeons-de-langue_5001335_1650684.html#H1vVfEqfx7jc7F6z.99)

Vous aussi vous avez l'impression d'être une personne un peu différente lorsque vous vous exprimez dans une autre langue que votre langue maternelle ? Dans sa dernière édition, le *Scientific American*, mensuel de vulgarisation scientifique américain, rend compte d'expériences dont il ressort que notre sens de la morale, qui fait une grande part de notre identité profonde, est altéré lorsqu'il faut faire des choix dans une langue étrangère.

La première expérience date de 2014 et elle proposait à des volontaires une nouvelle version du « dilemme du tramway » (dont l'expérience originale remonte à 1967) : actionnez-vous l'aiguillage qui tuera une personne pour en sauver cinq ? Peut-on provoquer un décès pour en éviter d'autres ? C'est ce que choisissent la plupart des participants. Les interprétations et les critiques de cette expérience sont innombrables, mais tout se complique quand on précise que la personne à sacrifier pour stopper le tramway fou doit être poussée du haut d'un pont et lorsqu'on pose la question dans une langue qui a été apprise. Alors que 20 % des volontaires reconnaissent qu'ils pourraient le faire quand le choix cornélien est proposé dans leur langue maternelle, la proportion passe à 50 % quand il est soumis dans une langue d'apprentissage.

Avec un dispositif très différent, une autre expérience a montré que des récits que beaucoup trouvent moralement répréhensibles (inceste consenti entre frère et sœur, un chien mangé par son propriétaire après que l'animal est passé sous une voiture...) sont jugés beaucoup moins choquants lorsque les descriptions sont faites dans une langue étrangère.

Plusieurs explications coexistent, explique le *Scientific American*. Selon la première, nous ferions des choix plus simples et plus expéditifs dans une langue étrangère, car le choix est plus compliqué pour notre cerveau, moins préparé à un effort difficile. Les expériences montrant qu'on commet moins d'erreurs d'inattention dans un problème de maths quand il est écrit dans des caractères plus compliqués, qui demandent plus de concentration, iraient dans le même sens.

### La langue intime, plus « morale »

L'autre explication est que notre langue maternelle fait davantage appel à nos émotions et à notre intimité qu'une langue apprise dans un contexte scolaire et académique. On sait par exemple que les bilingues se rappellent mieux un événement lorsqu'il est évoqué dans la langue dans laquelle il s'est produit. Une expérience fondée sur la conductivité électrique de la peau, qui augmente avec l'adrénaline, a aussi été menée sur des personnes qui ont grandi en parlant turc et appris l'anglais plus tard. Celles-ci ont été soumises aux mêmes mots et phrases, soit neutres (« table »), soit avec une dimension affective et morale (des réprimandes comme « *Shame on you* » – « Honte à toi » –, des mots tabous comme des jurons), prononcés en anglais et en turc. Il en ressort que leurs émotions étaient bien plus intenses lorsque les mots étaient prononcés en turc, comme si la langue maternelle conservait des traces, des souvenirs de transgression et de punition, influençant donc notre jugement moral dans notre langue maternelle.

Dans la dernière expérience évoquée par le *Scientific American*, les participants ont reçu des scénarios moraux complexes, des bonnes intentions aboutissant à des conséquences négatives (un sans-abri qui reçoit un manteau neuf et qui se fait battre ensuite parce qu'on pense qu'il l'a volé) ou des conséquences positives partant de mauvaises intentions (une adoption réussie par un couple qui cherchait des subventions). Il en ressort que le jugement moral prend moins d'importance que le résultat final lorsque le scénario est présenté dans une langue apprise. Le résultat compte plus que l'intention, en langue étrangère.

Quel est mon vrai moi moral, se demande donc le *Scientific American* ? Est-ce le reflet de mes souvenirs, de mes émotions et mes interactions qui m'ont enseigné ce qu'était le « bien » ? Ou est-ce le raisonnement que je suis capable de tenir quand je me détache justement de mes contraintes inconscientes ?

- Catherine Frammery ("Le Temps") Journaliste au Monde

## Texte 5,1 Charles Larmore, *Modernité et morale*, 1993 (extraits)



Le naturalisme est la doctrine selon laquelle le monde, comme la totalité de ce qui existe, consiste entièrement en des faits physiques et psychologiques. Le monde ne serait que matière et mouvement, avec les pensées et les sentiments que nous avons à son égard – l'esprit étant lui-même conçu par les formes radicales de naturalisme comme un système complexe de matière en mouvement. **Le naturalisme est à mon avis un des grands préjugés de notre époque.** On l'affirme partout et explicitement. On l'utilise comme critère de ce qu'il est raisonnable de croire, et on développe systématiquement ses conséquences. Mais on le met ainsi en pratique bien plus souvent que l'on ne tente de le justifier. Les objections qui s'y opposent sont en fait si évidentes et si sérieuses que seul l'esprit dogmatique peut expliquer pourquoi on le reconnaît rarement.

Un des emplois habituels du naturalisme a été de nier la possibilité de la connaissance morale, de considérer la morale comme l'expression de préférences, et non comme la possession de vérités.

Dans cet essai je veux principalement démontrer que, à l'encontre de ces arguments naturalistes, **la connaissance morale est véritablement possible.**

À l'époque moderne, la séduction extrême du naturalisme s'explique par les succès et le prestige des sciences naturelles. Mais en vérité la science moderne n'est nullement propice à l'esprit naturaliste. Au contraire, la conviction que les réussites de la science moderne devraient recueillir notre assentiment est précisément ce qui nous situe au-delà du naturalisme. Car cette conviction fait appel à une vérité concernant ce qu'il nous faut croire. Elle nous oblige donc à reconnaître la justesse fondamentale du platonisme, selon lequel le monde doit être assez grand pour contenir, non seulement des vérités physiques et psychologiques, mais aussi des vérités normatives. Et si nous pouvons savoir qu'il existe des choses que nous devrions croire, il y a tout lieu de supposer que nous pouvons savoir qu'il existe des choses que nous devrions faire. Il y a donc tout lieu de croire que la connaissance morale existe.

La thèse centrale de *La défaite de la pensée* est que le terme de culture est devenu fatalement ambigu. Il signifiait autrefois ce que Finkielkraut appelle "la transcendance" (p.15s, 23), à savoir la capacité propre à la raison de surmonter la contingence historique, de prendre ses distances vis-à-vis des modes de vie et des valeurs dans lesquels on est né pour atteindre l'universel et pour comprendre quels devraient être les devoirs et les idéaux de l'homme en tant que tel.

La culture était par définition "classique", valable pour toutes les époques, voire même "métaphysique" (p.29) selon Finkielkraut. À son grand regret, cette aspiration est devenue, depuis maintenant deux siècles, de plus en plus étrangère à ce que nous entendons par "culture". **La culture, comme norme transcendante, a été remplacée par les cultures, dans toute leur hétérogénéité.** Ce qui importe maintenant dans une culture, c'est ce qui la distingue de toutes les autres cultures, c'est sa particularité, et non plus sa mission universelle. (= constat)

Selon Finkielkraut, la source de cette mutation de la culture se trouve dans l'influence considérable du romantisme allemand, et en particulier des écrits de Herder (les théories françaises de la contre-révolution, chez Maistre et Bonald, ont aussi joué un rôle important). Les romantiques allemands, Herder en tête, ont élaboré une nouvelle vision de l'homme, selon laquelle l'homme est un être dépourvu d'essence préétablie (*Mängelwesen*) et donc fondamentalement malléable, inéluctablement conditionné par sa situation sociale et historique. Cette conception "historiciste" de l'homme, comme le souligne Finkielkraut, rompt directement avec la pensée métaphysique de l'Occident. Elle nie que notre plus haute vocation consiste à nous détacher de notre contexte historique pour contempler le monde *sub specie aeternitatis*.

Dire qu'il y a des devoirs et des droits que chaque homme devrait respecter, quelles que soient les mœurs et les valeurs en vigueur dans la société où il se trouve, perd tout son sens, selon Finkielkraut, dès qu'on abandonne la notion que l'homme peut s'élever au-dessus de sa situation historique. Ainsi, l'idée libérale selon laquelle il existe certains principes politiques auxquels tous les citoyens doivent souscrire, en dépit des conceptions différentes du bonheur qui les divisent, tout comme l'idée de droits humains, perd tout fondement (p.128). Il n'y a plus d'instance supérieure, à l'aune de laquelle on puisse évaluer une culture particulière et éventuellement la critiquer. Tout effort pour appliquer des normes prétendument universelles à une culture donnée se doit d'être démasqué comme "impérialisme culturel" (p.16, 69s). Il n'est donc pas surprenant, écrit Finkielkraut, que cet historicisme ait joué un rôle prépondérant dans l'explosion des nationalismes qui ont secoué l'Europe et le monde depuis près de deux siècles (p.53s). Il a servi à légitimer des guerres sans pitié et le refus des sociétés fermées, "organiques", d'admettre les libertés individuelles.

L'influence néfaste du romantisme allemand, constate Finkielkraut, se perpétue encore aujourd'hui ("Herder est donc présent partout" [p.112]), notamment dans deux domaines. Le tiers-mondisme tend à considérer les idées occidentales d'une morale universelle et des droits humains comme un simple aspect

## Texte 5,2 Charles Larmore, *Modernité et morale*, 1993 (extraits)

de l'oppression impérialiste que les anciennes colonies doivent rejeter pour revendiquer leur propre identité. Cette "philosophie de la décolonisation" (p.81), signale-t-il, a été largement responsable de "l'uniformisation des consciences, du gonflement d'un appareil et d'un parti" (p.86s), qui caractérisent beaucoup de nations nouvelles depuis la guerre. De plus, ce relativisme culturel a acquis sa forme ultime au sein des sociétés occidentales elles-mêmes. Il s'agit de l'esprit postmoderne, qui porte "le droit à la différence" prôné par les romantiques à ses conséquences les plus radicales. Partageant avec les Lumières l'ambition de libérer les individus des liens d'une société organique, il y joint le relativisme culturel des romantiques. Le résultat en est un individualisme sans limites, qui ne place plus l'émancipation dans l'accès à l'universalité, puisque toute hiérarchie de valeurs est devenue oppressive. Au nom de l'émancipation, l'esprit postmoderne applique le relativisme culturel à chaque culture spécifique aussi bien qu'aux rapports entre les cultures. Il encourage l'individu à goûter et à combiner les cultures différentes entre elles, mais aussi la "haute culture" avec les pratiques folkloriques et la culture de masse. Tout est placé sur le même niveau, tout est également disponible. L'idéal, c'est le métissage culturel (p.140). La stérilité de cette attitude, affirme Finkielkraut, devrait nous être évidente : elle dépouille les individus de toute conviction (p.142). Et en répudiant tout appel à une morale universelle, elle se rend incapable de justifier le droit à l'individualité qu'elle proclame. C'est un individualisme qui sape son propre fondement<sup>1</sup>.

(*contra* Finkielkraut) La dichotomie entre l'histoire et la raison, à laquelle Finkielkraut et Bloom<sup>2</sup> ont tous deux recours, est simple et familière. Sa force polémique n'est donc pas contestable. Mais est-elle valable? On a de bonnes raisons de déplorer la "culture" postmoderne. Mais l'historicisme est-il le vrai coupable? Mène-t-il nécessairement au relativisme? Je ne le crois pas. Commençons par constater un fait d'abord peut-être surprenant, mais finalement indicatif : chez Finkielkraut, comme chez Bloom, on ne trouve que des arguments étonnamment pauvres pour établir l'existence et le contenu d'une morale universelle. Ils se contentent essentiellement d'énumérer toutes les conséquences malheureuses de l'abandon d'une telle morale. Ce n'est évidemment pas suffisant. Même si on admet que les conséquences de cet abandon sont malheureuses, il ne s'ensuit pas qu'une morale universelle existe, mais seulement qu'il est souhaitable qu'elle existe. Cette défense des valeurs universelles est d'autant plus vaine qu'en subordonnant la vérité à l'utilité, elle devrait être considérée, par Finkielkraut et Bloom eux-mêmes, précisément comme un symptôme du relativisme qu'ils dénoncent.

L'aspect décisif de cette conception "pragmatiste", c'est qu'en morale comme dans tout domaine de la pensée il ne faut pas partir des fondements, des bases ultimes pour tout dérouler ou tout reconstruire. On doit plutôt commencer là où on est, se fier aux croyances qu'on a déjà, car ce sont elles qui servent à formuler les problèmes qui s'imposent, aussi bien qu'à fournir les moyens de les résoudre. C'est dans cette perspective que nous pouvons entrevoir comment sortir du malaise culturel que Ferry et Renaut, Finkielkraut et Bloom n'ont pas, me semble-t-il, pleinement compris.

Ce malaise provient de l'épuisement apparent des deux modes de pensée que sont la religion et l'humanisme, au moins dans une de ses significations principales. Nous avons largement abandonné, sinon des croyances religieuses à titre personnel, du moins la perspective prémoderne selon laquelle la fin suprême de toutes nos actions, l'autorité de toute morale doit se concevoir finalement en termes religieux. Mais nous sommes aussi en train de nous défaire du projet inverse, cher à l'époque moderne, d'effectuer un recommencement absolu sur la base de "la nature humaine" (notre raison en tant que telle).

Un bon exemple est le récent (et remarquable) ouvrage de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*. Renouvelant la théorie weberienne de la sécularisation, Gauchet y montre d'abord comment la société occidentale est passée de l'âge religieux à l'âge humaniste : c'est le passage de l'idée d'un "ordre subi", provenant d'une source extérieure et immuable, à celle d'un "ordre voulu", où le monde d'ici-bas progressivement vidé d'un Dieu rendu de plus en plus transcendant devient l'objet de la maîtrise humaine (p. VI, XIII, 27, 63, 91).

Mais Gauchet montre aussi comment cette liberté et cette maîtrise se révèlent vite être largement illusoire. Presque dès le début de l'époque moderne, des réflexions historiques, psychologiques et philosophiques découvrent la "finitude" humaine, démontrant l'incapacité de la raison en tant que telle à créer un ordre moral et la dépendance essentielle du sujet à l'égard des modes de vie déjà constitués (p.243s, 291). Cela ne signale pas un retour en arrière, vers l'âge religieux, car ce qui échappe nécessairement à la volonté d'autonomie n'est pas le divin, mais la société elle-même. On assiste néanmoins certainement au naufrage du projet humaniste qui consisterait à chercher dans l'homme les principes de sa propre conduite.

L'effondrement de la religion et de l'humanisme, dans leur rôle de fondement de la morale, suscite de plus en plus dans notre culture la conclusion que toute conviction morale est impossible. Si Dieu (comme le cosmos) ne s'offre plus comme la source de toute morale, et si la notion d'humanité est elle-même trop

1 Le même verdict sur la postmodernité se trouve chez Ferry et Renaut, *La pensée 68*, p. 99-100.

2 Allan Bloom, *φ USA*, 1930-1992, dénonce la culture de masse

### Texte 5,3 Charles Larmore, *Modernité et morale*, 1993 (extraits)

faible pour le remplacer dans cette tâche, comment ne pas considérer les croyances morales que l'on a héritées comme, au mieux, de simples survivances sentimentales?

Peut-être Gauchet considère-t-il cette situation comme indépassable, le schisme entre la morale et la raison étant un inconfort qu'il nous faut maintenant apprendre à supporter en pleine conscience.

J'appellerai ces trois principes : principe de partialité, principe conséquentialiste et principe déontologique. Ils se situent tous trois à un niveau élevé de généralité. Le principe de partialité sous-tend les obligations "particularistes" qui ne s'imposent à nous qu'en vertu d'un certain désir ou intérêt que nous nous trouvons avoir. Par exemple, on peut considérer que l'on devrait se préoccuper tout particulièrement des intérêts de ceux avec lesquels nous entretenons une relation d'affection. Nous avons ainsi des devoirs d'amitié et des obligations issues de notre participation à une institution ou à un mode de vie concret, obligations visant à protéger et à favoriser de tels liens sociaux. Il y a aussi les obligations particularistes issues d'engagements plus abstraits. On parle ainsi de la responsabilité de l'artiste envers son art. En général, les obligations qui reposent sur ce principe ne sont pas "impartiales", en ce sens qu'elles ne sont pas catégoriques : elles ne s'appliquent pas indépendamment des désirs et des intérêts de l'individu, mais seulement en vertu de ces désirs et de ces intérêts. Prenons par exemple la différence entre le devoir que l'on a de payer ses dettes et les devoirs de l'amitié. Alors que je n'ai pas à payer de dette à moins, bien entendu, d'avoir effectivement emprunté quelque chose, cette obligation s'impose inconditionnellement à moi en ce qu'elle ne dépend pas de l'intérêt que j'ai à la remplir. Quiconque emprunte doit rembourser, qu'il le veuille ou non. En revanche, je n'ai nullement l'obligation de traiter telle ou telle personne en me conformant aux exigences de l'amitié, à moins d'avoir le désir d'être l'ami de cette personne. Ce serait une conception desséchée, voire un travestissement de l'amitié, que de prétendre que je dois traiter telle personne en ami, que je le veuille ou non.

Les deux autres principes – les principes conséquentialiste et déontologique – sont universalistes et représentent des obligations catégoriques. Le principe conséquentialiste exige que l'on fasse ce qui produira globalement le plus grand bien (la plus grande somme algébrique de bien et de mal), eu égard à tous ceux qui sont affectés par notre action (l'utilitarisme est la version la plus connue de ce principe, version qui considère le bien comme la satisfaction du désir). Le principe déontologique exige que l'on ne fasse jamais certaines choses (ne pas respecter une promesse, dire des mensonges, tuer un innocent) à autrui, même s'il doit en résulter globalement un moindre bien ou un plus grand mal.

Ces principes représentent apparemment des sources indépendantes de valeur morale. pourtant leurs exigences paraissent diverger nettement dans des circonstances particulières. Aussi une question importante se pose-t-elle à la théorie éthique : comment devons-nous considérer et résoudre les conflits entre ces différents types de raisons?

Nous ne pouvons pas abandonner le sentiment que nous avons qu'il y a des choses que nous ne devons pas faire, même s'il doit en résulter un moindre bien pour le monde. Bien que le seul moyen d'empêcher l'exécution de dix personnes soit, pour nous, de tuer l'une d'entre elles (faute de quoi, un criminel les éliminerait toutes les dix), nous ne pouvons pas ne pas penser que c'est là une chose que nous ne devons pas faire. Le meurtre de ces dix personnes ne sera pas de notre faute, dirons-nous, mais de celle du criminel. Nous devons garder les mains propres. Pourtant, si nous n'avons pas l'assurance qu'un Dieu rétablira l'ordre du monde à la fin, nous nous demanderons nécessairement si nous devons réellement nous en tenir à cette interdiction absolue. Si le plus grand mal (qui s'ensuivra pour peu que nous remplissions notre devoir déontologique) n'est pas trop grand ou si nous ne sommes pas tout à fait sûrs qu'il se produira, nous respecterons sans aucun doute nos contraintes déontologiques. Mais il arrive un point où cette position est difficile à défendre, non en raison d'une faiblesse morale, mais parce que le poids d'autres raisons morales (conséquentialistes) devient trop grand. Sans Dieu, il peut nous sembler que nous devons assumer une plus grande responsabilité non seulement pour ce que nous faisons nous-mêmes, mais pour la marche du monde.

Je ne crois pas qu'il existe de principe systématique qui règle ces conflits. Quelle forme un tel principe pourrait-il prendre? Conséquentialiste ou déontologique? Nous tournons en rond. Qu'est-ce qu'un mal trop grand, qu'une certitude écrasante?

Si l'on détache la moralité de la théologie, il nous faut alors admettre une hétérogénéité fondamentale de la morale. J'entends par là que nous adhérons à plusieurs principes moraux différents qui nous imposent des exigences indépendantes (nous ne pouvons pas considérer un principe comme le moyen d'en servir un autre) et sont donc susceptibles de nous tirer dans des directions irréconciliables. Il n'y a pas une seule et unique source de valeur morale, mais plusieurs. Cette hétérogénéité demeure, quelle que soit notre situation.

## Texte 6, 1 Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2002 (1ère éd, 1981; extraits)

Notre présente étude ne voudrait pas seulement rappeler l'existence d'exercices spirituels dans l'Antiquité gréco-latine, elle voudrait surtout préciser toute la portée et l'importance de ce phénomène et montrer les conséquences qui en découlent pour la compréhension de la pensée antique et de la philosophie elle-même.

C'est dans les écoles hellénistiques et romaines de philosophie que le phénomène est plus facile à observer. Les stoïciens, par exemple, le déclarent explicitement: pour eux la philosophie est un "exercice". A leurs yeux, la philosophie ne consiste pas dans l'enseignement d'une théorie abstraite, encore moins dans une exégèse de textes, mais dans un art de vivre, dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé, qui engage toute l'existence. L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du "soi" et de l'être: c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs. C'est une conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit. Elle le fait passer d'un état de vie inauthentique, obscurci par l'inconscience, rongé par le souci, à un état de vie authentique, dans lequel l'homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieures.

Pour toutes les écoles philosophiques, la principale cause de souffrance, de désordre, d'inconscience, pour l'homme, ce sont les passions: désirs désordonnés, craintes exagérées. La domination du souci l'empêche de vivre vraiment. La philosophie apparaîtra donc, en premier lieu, comme une thérapeutique des passions.

A l'aide de ces listes, nous pourrions faire une brève description des exercices spirituels stoïciens en étudiant successivement les groupes suivants: tout d'abord, l'attention, puis les méditations et les "souvenirs de ce qui est bien", ensuite les exercices plus intellectuels que sont la lecture, l'audition, la recherche, l'examen approfondi, enfin les exercices plus actifs que sont la maîtrise de soi, l'accomplissement des devoirs, l'indifférence aux choses indifférentes.

L'attention (prosochè) est l'attitude spirituelle fondamentale du stoïcien. C'est une vigilance et une présence d'esprit continuelles, une conscience de soi toujours éveillée, une tension constante de l'esprit. Grâce à elle, le philosophe sait et veut pleinement ce qu'il fait à chaque instant. Grâce à cette vigilance d'esprit, la règle de vie fondamentale, c'est-à-dire la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, est toujours "sous la main" (*procheiron*). Il est essentiel au stoïcisme (comme d'ailleurs à l'épicurisme) de fournir à ses adeptes un principe fondamental, extrêmement simple et clair, formulable en quelques mots, précisément pour que ce principe puisse rester facilement présent à l'esprit et soit applicable avec la sûreté et la constance d'un réflexe: "Tu ne dois te séparer de ces principes ni dans ton sommeil, ni à ton lever, ni quand tu manges ou bois ou converses avec les hommes<sup>1</sup>". Cette même vigilance d'esprit permet d'appliquer la règle fondamentale aux situations particulières de la vie et à faire toujours "à propos" ce que l'on fait<sup>2</sup>.

On peut encore définir cette vigilance comme la concentration sur le moment présent: "En toutes choses et continuellement, il dépend de toi de te réjouir avec piété de ce qui arrive présentement, de te conduire avec justice avec les hommes présents et d'examiner avec méthode la représentation présente, pour ne rien admettre dans la pensée qui soit inadmissible<sup>3</sup>". Cette attention au moment présent est en quelque sorte le secret des exercices spirituels. Elle délivre de la passion qui est toujours provoquée par le passé ou l'avenir qui ne dépendent pas de nous; elle facilite la vigilance en la concentrant sur le minuscule moment présent, toujours maîtrisable, toujours supportable, dans son exigüité; elle ouvre enfin notre conscience à la conscience cosmique en nous rendant attentifs à la valeur infinie de chaque instant.

Viennent enfin les exercices pratiques destinés à créer des habitudes. Certains sont encore très "intérieurs", comme tout proches des exercices de pensée dont nous venons de parler: c'est par exemple, l'indifférence aux choses indifférentes qui n'est que l'application de la règle de vie fondamentale. D'autres supposent des comportements pratiques: la maîtrise de soi, l'accomplissement des devoirs de la vie sociale. Nous trouvons chez Plutarque un grand nombre de traités se rapportant à ces exercices: *Du contrôle de la colère, De la tranquillité de l'âme, De l'amour fraternel, De l'amour des enfants, Du bavardage, De la curiosité, De l'amour des richesses, De la fausse honte, De l'envie et de la haine*. Sénèque, lui aussi, a composé des ouvrages du même genre: *De la colère, Des bienfaits, De la tranquillité de l'âme, De l'oisiveté*. Un principe très simple est toujours recommandé dans ce genre d'exercices: commencer à s'exercer dans les choses plus faciles pour acquérir peu à peu une habitude stable et solide.

Pour le stoïcien, philosopher, c'est donc s'exercer "à vivre", c'est-à-dire à vivre consciemment et librement: consciemment, en dépassant les limites de l'individualité pour se reconnaître partie d'un cosmos animé de raison; librement, en renonçant à désirer ce qui ne dépend pas de nous et qui nous échappe, pour ne s'attacher qu'à ce qui dépend de nous - l'action droite conforme à la raison.

On comprend bien qu'une philosophie, comme le stoïcisme, qui exige vigilance, tension de l'âme, consiste essentiellement en des exercices spirituels. Mais on sera peut-être étonné de constater que l'épicurisme, habituellement considéré comme une philosophie du plaisir, fait une place tout aussi grande que le stoïcisme à des pratiques précises qui ne sont rien d'autre que des exercices spirituels. C'est que, pour Epicure comme pour les stoïciens, la philosophie est une thérapeutique: "notre seule occupation doit être notre guérison."

Pour guérir l'âme, il faut, non pas comme le veulent les stoïciens, l'exercer à se tendre, mais au contraire l'exercer à se détendre. Au lieu de se représenter les maux à l'avance, pour se préparer à les subir, il faut au contraire détacher notre pensée de la vision des choses douloureuses et fixer nos regards sur les plaisirs. Il faut faire revivre le souvenir des plaisirs du passé et jouir des plaisirs du présent, en reconnaissant combien ces plaisirs

1 Epictète.

2 Epictète

3 Marc-Aurèle

## Texte 6, 2 Hadot

du présent sont grands et agréables. Il y a là un exercice spirituel bien déterminé: non plus la vigilance continuelle du stoïcien, s'efforçant d'être toujours prêt pour sauvegarder sa liberté morale, mais le choix délibéré, toujours renouvelé, de la détente et de la sérénité, et une gratitude profonde envers la nature et la vie qui, si nous savons les trouver, nous offrent sans cesse le plaisir et la joie.

La mort de Socrate est l'événement radical qui fonde le platonisme. L'essence du platonisme ne consiste-t-elle pas en effet dans l'affirmation que c'est le Bien qui est la raison dernière des êtres ?

Socrate s'est exposé à la mort pour la vertu. Il a préféré mourir plutôt que de renoncer aux exigences de sa conscience; il a donc préféré le Bien à l'être, il a préféré la conscience et la pensée à la vie de son corps. Ce choix est précisément le choix philosophique fondamental et l'on peut dire que la philosophie est exercice et apprentissage de la mort, s'il est vrai qu'elle soumet le vouloir vivre du corps aux exigences supérieures de la pensée. "Ainsi donc, dit le Socrate du *Phédon*, il est bien vrai que ceux qui, au sens exact du terme, se mêlent de philosopher s'exercent à mourir et que l'idée d'être mort est pour eux, moins que pour personne au monde, objet d'effroi." La mort, dont il est ici question, est une séparation spirituelle entre l'âme et le corps: "Mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps, à vivre autant qu'elle peut, dans les circonstances actuelles autant que dans celles qui suivront, isolée et par elle-même, entièrement détachée du corps, comme si elle l'était de ses liens." Tel est l'exercice spirituel platonicien. Mais il faut bien le comprendre, et notamment ne pas le séparer de la mort philosophique de Socrate dont la présence domine tout le *Phédon*. La séparation entre l'âme et le corps dont il est ici question, quelle qu'elle ait été sa préhistoire, n'a absolument plus rien à voir avec un état de transe ou de catalepsie, dans lequel le corps perdrait conscience et grâce auquel l'âme serait dans un état de voyance surnaturelle. Tous les développements du *Phédon* qui précèdent et qui suivent notre passage montrent bien qu'il s'agit pour l'âme de se délivrer, de se dépouiller des passions liées aux sens corporels, pour acquérir l'indépendance de la pensée. En fait, on se représentera mieux cet exercice spirituel en le comprenant comme un effort pour se libérer du point de vue partial et passionnel, lié au corps et aux sens, et pour s'élever au point de vue universel et normatif de la pensée, pour se soumettre aux exigences du Logos et à la norme du Bien. S'exercer à mourir, c'est s'exercer à mourir à son individualité, à ses passions, pour voir les choses dans la perspective de l'universalité et de l'objectivité. Evidemment, un tel exercice suppose une concentration de la pensée sur elle-même, un effort de méditation, un dialogue intérieur.

Que l'on nous permette ici une courte digression. Présenter la philosophie comme "un exercice de la mort" était une décision d'une extrême importance. L'interlocuteur de Socrate dans le *Phédon* le fait remarquer immédiatement: cela prête plutôt à rire et les profanes auront bien raison de traiter les philosophes de "gens qui réclament la mort" et qui, s'ils sont mis à mort, auront bien mérité leur sort. Pourtant, pour qui prend la philosophie au sérieux, cette formule

platonicienne est d'une vérité très profonde: elle a d'ailleurs eu un immense écho dans la philosophie occidentale; même des adversaires du platonisme, comme Epicure et Heidegger, l'ont reprise. Seuls s'y aventurent les philosophes; sous leurs représentations diverses de la mort, on retrouve une vertu unique: la lucidité.

Pour Platon, l'arrachement à la vie sensible ne peut effrayer celui qui a déjà goûté à l'immortalité de la pensée. Pour l'épicurien, la pensée de la mort est conscience de la finitude de l'existence et celle-ci donne un prix infini à chaque instant; chaque moment de la vie surgit chargé d'une valeur incommensurable: "Tiens que chaque jour qui tuit sera pour toi le dernier: c'est avec gratitude alors que tu recevras chaque heure inespérée"<sup>1</sup> Le stoïcisme trouvera dans cet apprentissage de la mort l'apprentissage de la liberté. Comme le dit Montaigne, plagiant Sénèque, dans l'un de ses plus célèbres essais ("Que philosopher c'est apprendre à mourir"): "Qui a appris à mourir, il a désappris à servir." La pensée de la mort transforme le ton et le niveau de la vie intérieure: "Que la mort soit devant tes yeux chaque jour, dit Epictète, et tu n'auras jamais aucune pensée basse ni aucun désir excessif." Ce thème philosophique rejoint celui de la valeur infinie du moment présent qu'il faut vivre à la fois comme s'il était le premier et le dernier<sup>2</sup>.

La vie philosophique consiste-t-elle donc seulement à appliquer à chaque instant des théorèmes que l'on possède bien, pour résoudre les problèmes de la vie? En fait, lorsqu'on réfléchit à ce qu'implique la vie philosophique, on s'aperçoit qu'il y a un abîme entre la théorie philosophique et philosopher comme action vivante. L'artiste lui aussi a l'air de se contenter d'appliquer des règles. Mais il y a une distance incommensurable entre la théorie abstraite de l'art et la création artistique. Or, dans la philosophie, il ne s'agit pas seulement de créer une œuvre d'art, mais de se transformer soi-même. Vivre réellement en philosophe correspond à un ordre de réalité totalement différent de celui du discours philosophique.

Dans le stoïcisme, comme dans l'épicurisme, philosopher est un acte continu, un acte permanent, qui s'identifie avec la vie, un acte qu'il faut renouveler à chaque instant. Dans les deux cas, on peut définir cet acte comme une orientation de l'attention. Dans le stoïcisme, l'attention est orientée vers la pureté d'intention, c'est-à-dire la conformité de la volonté de l'homme avec la Raison, c'est-à-dire la volonté de la Nature universelle. Dans l'épicurisme, l'attention est orientée vers le plaisir, qui est finalement le plaisir d'être. Mais, pour réaliser cette attention, toutes sortes d'exercices sont nécessaires, notamment la méditation intense des dogmes fondamentaux, la prise de conscience toujours renouvelée de la finitude de la vie, l'examen de conscience, surtout une certaine attitude à l'égard du temps. Stoïciens et épicuriens recommandent en effet de vivre dans le présent, sans se laisser troubler par le passé, sans s'inquiéter pour l'avenir incertain. Pour eux le présent suffit au bonheur, parce qu'il est la seule réalité qui soit à nous, la seule réalité qui dépende de nous.

La philosophie, à l'époque hellénistique et romaine, se présente donc comme un mode de vie, comme un art de vivre, comme une manière d'être.

1 Horace.  
2 Epictète.

## Texte 7, 1 Charles-Sanders Peirce, *Comment se fixe la croyance*, 1878

Ce qui nous détermine à tirer de prémisses données une conséquence plutôt qu'une autre est une certaine habitude d'esprit, soit constitutionnelle, soit acquise. Cette habitude d'esprit est bonne ou ne l'est pas, suivant qu'elle porte ou non à tirer des conclusions vraies de prémisses vraies. Une inférence est considérée comme bonne ou mauvaise, non point d'après la vérité ou la fausseté de ses conclusions dans un cas spécial, mais suivant que l'habitude d'esprit qui la détermine est ou non de nature à donner en général des conclusions vraies. L'habitude particulière d'esprit qui conduit à telle ou telle inférence peut se formuler en une proposition dont la vérité dépend de la validité des inférences déterminées par cette habitude d'esprit. Une semblable formule est appelée *principe directeur* d'inférence.

On reconnaît en général la différence entre faire une question et prononcer un jugement, car il y a dissemblance entre le sentiment de douter et celui de croire. Mais ce n'est pas là seulement ce qui distingue le doute de la croyance. Il existe une différence pratique. Nos croyances guident nos désirs et règlent nos actes. Le sentiment de croyance est une indication plus ou moins sûre, qui s'est enracinée en nous, une habitude d'esprit qui déterminera nos actions. Le doute n'a jamais un tel effet. Il ne faut pas non plus négliger un troisième point de différence. Le doute est un état de malaise et de mécontentement dont on s'efforce de sortir pour atteindre l'état de croyance. Celui-ci est un état de calme et de satisfaction qu'on ne veut pas abandonner ni changer pour adopter une autre croyance. Au contraire, on s'attache avec ténacité non seulement à croire, mais à croire précisément ce qu'on croit.

Ainsi, le doute et la croyance produisent tous deux sur nous des effets positifs, quoique fort différents. La croyance ne nous fait pas agir de suite, mais produit en nous des propositions telles que nous agissons de certaine façon lorsque l'occasion se présentera. Le doute n'a pas le moindre effet de ce genre, mais il nous excite à agir jusqu'à ce qu'il ait été détruit.

## Texte 7, 2 René Descartes, *Méditations métaphysiques*, 1641

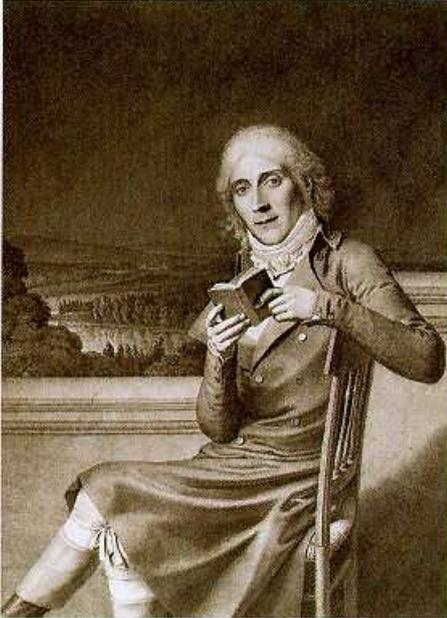
J'ai remarqué, il y a déjà quelques années, combien sont nombreuses les choses fausses que dès mon plus jeune âge j'ai admises pour vraies et combien sont douteuses toutes celles que j'ai depuis édifiées (savoir = édification) sur elles, et que par conséquent il fallait une fois en ma vie tout renverser jusqu'au fond et commencer de nouveau à partir des premiers fondements, si je désirais établir un jour dans les sciences quelque chose de ferme et de durable; mais immense semblait être la tâche, et j'attendais un âge qui fût si mûr qu'aucun autre après lui ne fût plus approprié à la conquête du savoir. C'est pourquoi j'ai différé si longtemps que je serais désormais en faute si je dépensais à délibérer le temps qui reste pour agir. C'est donc le moment aujourd'hui : j'ai délivré mon esprit de tous soucis, je me suis ménagé loisir et tranquillité, je me retire dans la solitude, je vais enfin sérieusement et librement me consacrer à ce renversement général de mes opinions.

A ces arguments, vraiment, je n'ai rien à répondre. Et je suis finalement contraint d'avouer qu'il n'y a rien de ce que je tenais pour vrai dont il ne soit permis de douter, cela non par irréflection ou légèreté, mais pour des raisons fortes et méditées ; et que par conséquent à cela aussi, non moins qu'à ce qui est manifestement faux, je dois désormais soigneusement refuser mon assentiment, si je veux découvrir quelque chose de certain.

Mais ces remarques ne suffisent pas encore, il faut que je prenne soin de m'en souvenir ; inlassablement en effet reviennent les opinions accoutumées, et elles s'emparent de ma crédulité, qu'un long usage et le droit que donne la familiarité leur ont comme asservie, et presque malgré moi. Et je ne me désaccoutumerai jamais d'y consentir et de m'y fier, tant que je les supposerai telles qu'elles sont effectivement, à savoir en quelque façon, bien sûr, douteuses, comme cela vient d'être montré, mais néanmoins fort probables, et telles qu'il est beaucoup plus conforme à la raison de les croire que de les nier.

Mais ce projet est laborieux, et une certaine  paresse me ramène aux habitudes de la vie. Tout comme un prisonnier qui peut-être jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, quand ensuite il commence à soupçonner qu'il dort, craint d'être réveillé et conspire nonchalamment avec ces illusions agréables, ainsi je retombe de moi-même dans les vieilles opinions et j'appréhende de m'éveiller, de peur que la veille laborieuse qui succédera au paisible assoupissement ne doive dorénavant s'écouler, sans la moindre lumière, parmi les inextricables ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées.

## Texte 8 Pierre Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, 1799 (extraits).



La sensation, continuée ou répétée, se flétrit, s'obscurcit graduellement, et finit par disparaître sans laisser après elle aucune trace. Le mouvement répété devient toujours plus précis, plus prompt et plus facile : la facilité croissante correspond à l'affaiblissement de l'effort ; et si cet effort devenait nul, il n'y aurait plus de conscience du mouvement, plus de volonté ; mais, à quelque degré de facilité que le mouvement parvienne, il reste presque toujours un souvenir, une détermination de l'effort premier ; et lors même que l'action motrice est devenue presque insensible à l'individu qui l'exécute, son produit n'en est que plus assuré et plus distinct.

Tant que les obstacles se succèdent, que le but s'éloigne en promettant toujours de se laisser atteindre, l'être sensible qui vit de mouvements, comme de l'air qu'il respire, jouit de son activité, de ses désirs, de ses espérances ; ses sentiments sont à l'abri des altérations de l'habitude... Mais dès que l'objet est atteint, si l'imagination ne voit rien au delà, si la possession est paisible, uniforme, non contestée, le prisme séducteur se brise, le charme est détruit, et l'habitude reprend ses droits. C'est une loi générale de notre sensibilité, quels que soient les modes de son exercice, de ne pouvoir jamais se fixer au même degré, au même ton persistant ; il faut toujours qu'elle s'élève.

Ainsi l'habitude nous cache sous le voile de l'indifférence, la force des liens qu'elle a tissés ; pour connaître ces liens il faut vouloir leur échapper, il faut les sentir se relâcher, se briser ! Ces deux êtres, ces deux époux qui ont passé leur vie ensemble, n'éprouvent plus peut-être, l'un pour l'autre, qu'un sentiment bien faible, bien calme ; l'âge, le temps, l'habitude en ont concentré la force expansive ; mais si la cruelle mort vient à rompre ces anciens nœuds, l'infortuné qui survit repousse une existence qui n'est plus soutenue, suit le cercueil qui emporte des cendres chéries, et va bientôt y mêler les siennes ! Fatigué de la vie monotone du pays où il est né, ce jeune inconstant va demander à un autre ciel, à d'autres climats, des impressions nouvelles ; mais bientôt il revoit en imagination les lieux où l'appellent ses premières habitudes ; c'est toujours là que vient errer sa pensée ; rien ne peut l'attacher, rien ne peut le distraire ; le malheureux se mine, et succombe sous le poids de la maladie du pays !

La répétition fréquente des mêmes signes articulés modifie, d'une manière bien remarquable, les jugements que nous portons sur les faits, comme sur les rapports de nos idées entre elles, ou des termes entre eux, ou des unes avec les autres. Une habitude première ne nous permet guère de concevoir un objet, une idée quelconque, sans rappeler le *signe* qui l'exprime (quoique l'effet soit bien loin d'être réciproque) : à force de les percevoir, de les contempler ainsi l'un l'autre, nous finissons bientôt par ne pouvoir plus absolument les isoler. Ils nous semblent participer à la même essence. C'est surtout dans l'emploi des termes archétypes que ce jugement est entraîné par une force invincible ; le signe paraît tenir alors dans la mémoire la place de la résistance au dehors. Ce sont deux liens qui unissent également des impressions associées par simultanéité, deux habitudes presque aussi anciennes, presque aussi profondes. De là le pouvoir magique des termes de *substance*, *d'essence*, etc. ; la réalisation des noms abstraits ou généraux ; les longues erreurs des scolastiques et des métaphysiciens (jusqu'à **Locke**) ; de là l'extrême difficulté qu'il devait y avoir à séparer dans la suite les signes et les idées. Honneur au philosophe qui compléta le premier cette séparation et parvint à dissoudre cet agrégat, cimenté par les habitudes des siècles !

Malheur à la raison, quand le langage a consacré des expressions insignifiantes, des jugements faux ou bizarres ! Leur répétition continuelle les transforme en habitudes de l'oreille ou de la voix, et dès lors les termes acquièrent un titre de créance, qui, éloignant d'eux toute suspicion, les fait passer aveuglément, et sans le moindre examen : telle est la force des habitudes de la parole, qu'il n'est peut-être pas d'absurdité dont on ne finit par se convaincre, en répétant souvent et longtemps les signes qui l'expriment !

Nos jugements sont mécaniques, lorsqu'ils ne se fondent que sur la répétition des mêmes termes vides de sens. Le souvenir d'avoir toujours cru ou articulé les mêmes paroles, tient lieu de toute autre preuve, et cette confiance routinière, cette foi machinale s'accroît précisément comme le nombre des répétitions augmente ; son opiniâtreté est proportionnée à son aveuglement : l'une et l'autre prouvent toute la puissance de l'habitude (rituels ! les paroles viennent toutes seules) .

## Texte 9,1 David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, 1748 (extraits)

Tous les raisonnements sur les choses de fait semblent être fondés sur la relation de *cause à effet*. C'est par cette relation seule que nous pouvons aller au-delà du témoignage de notre mémoire et de nos sens. Si vous aviez à demander à quelqu'un pourquoi il croit à l'existence d'une chose de fait qui ne lui est pas directement présente, par exemple pourquoi il croit que son ami est à la campagne, ou en France, il vous donnerait une raison; et cette raison serait un autre fait, comme une lettre qu'il aurait reçue de lui, ou la connaissance de ce que cet ami avait projeté et arrêté. Un homme qui trouverait une montre ou quelque autre machine sur une île déserte estimerait qu'il y a déjà eu des hommes sur cette île. Tous nos raisonnements sur les faits sont de même nature, et il y est constamment supposé qu'il y a une connexion entre le fait présent et celui qui en est inféré. Si rien ne liait ces faits entre eux, l'inférence serait tout à fait incertaine. L'audition d'une voix articulée et d'un discours sensé dans le noir nous assure de la présence de quelqu'un. Pourquoi ? Parce que ces sons sont les effets de la façon dont l'homme est fait, de sa structure, et qu'ils sont en étroite connexion avec cette structure. Si nous analysons tous les autres raisonnements de cette nature, nous trouverons qu'ils sont fondés sur la relation de cause à effet, et que cette relation est proche ou éloignée, directe ou collatérale. La chaleur et la lumière sont des effets collatéraux du feu, et l'un des effets peut être inféré de l'autre.

Si nous voulons donc mener à bien l'étude de la nature de cette évidence qui nous donne des certitudes sur les faits, nous devons rechercher comment nous parvenons à la connaissance de la cause et de l'effet.

Je me risquerai à affirmer, comme une proposition générale qui n'admet pas d'exception, que la connaissance de cette relation n'est atteinte en aucun cas par des raisonnements *a priori*, mais provient entièrement de l'expérience, quand nous trouvons des objets particuliers en conjonction constante l'un avec l'autre. Présentons un objet à un homme dont la raison naturelle et les facultés sont aussi fortes que possible. Si cet objet est nouveau pour lui, il ne sera pas capable, avec l'examen le plus rigoureux de ses qualités sensibles, de découvrir l'une de ses causes ou l'un de ses effets. Adam, même en supposant qu'il disposât dès le début de facultés rationnelles tout à fait parfaites, n'aurait pas pu inférer de la fluidité et de la transparence de l'eau qu'elle l'asphyxierait, ni de la lumière et de la chaleur du feu qu'il le consumerait. Un objet ne nous révèle jamais, par les qualités qui apparaissent aux sens, les causes qui l'ont produit et les effets qui en naissent, et notre raison, sans l'aide de l'expérience, ne peut jamais tirer une inférence sur une existence réelle et une chose de fait. La proposition "*les causes et les effets sont découvertes non par la raison mais par l'expérience*" sera facilement admise pour des objets qui, nous nous en souvenons, nous étaient avant totalement inconnus. Nous sommes en effet conscients que nous étions réduits à une totale incapacité de prédire leurs effets.



Des phénomènes tels qu'ils ne possèdent que peu d'analogies avec le cours habituel de la nature ne sont connus, nous l'avouons entièrement, que par l'expérience, et aucun homme n'imagine que l'explosion de la poudre à canon et l'attraction de l'aimant aient jamais pu être découverts par des arguments *a priori*. De la même manière, quand on suppose qu'un effet dépend d'un mécanisme complexe ou d'une organisation secrète des parties, nous ne faisons aucune difficulté à attribuer toute notre connaissance à l'expérience. Qui soutiendra qu'il peut donner la raison dernière qui explique pourquoi le pain ou le lait convient à l'alimentation de l'homme, non à celle du lion et du tigre?

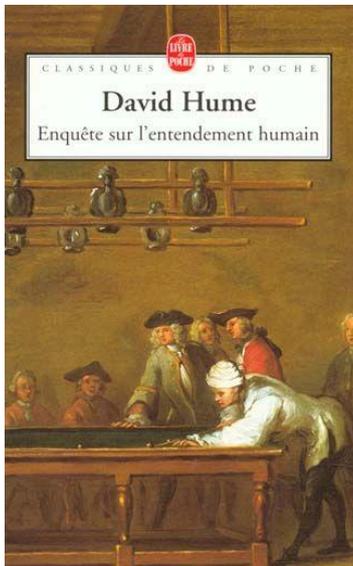
Mais cette vérité, à première vue, peut sembler ne pas avoir la même évidence pour les événements qui nous sont devenus familiers depuis la naissance, événements qui entretiennent une analogie étroite avec le cours entier de la nature et qui, suppose-t-on, dépendent des qualités sensibles de l'objet, sans dépendre de la structure secrète des parties. Nous avons tendance à penser que nous pourrions découvrir ces effets par la seule opération de notre raison, sans l'expérience. Nous nous figurons que, si nous avions été mis soudainement dans ce monde, nous pourrions d'emblée inférer qu'une boule de billard communique du mouvement à une autre par un choc, et que nous n'aurions pas besoin d'attendre l'événement pour nous prononcer sur lui avec certitude.

## Texte 9,2

Tel est l'empire de l'habitude que, là où elle est la plus forte, elle ne dissimule pas seulement notre ignorance naturelle mais aussi se cache elle-même, et semble ne jouer aucun rôle, tout bonnement parce qu'elle est constatée au plus haut degré.

Mais pour nous convaincre que toutes les lois de la nature, et toutes les opérations des corps, sans exception, sont connues uniquement par l'expérience, les réflexions qui suivent peuvent peut-être suffire. Si un objet nous est présenté, et si nous devons nous prononcer sur les effets qui en résultent, sans consulter les observations passées, de quelle manière, je vous prie, l'esprit devra-t-il procéder pour mener à bien cette opération? Il devra inventer ou imaginer un événement qu'il considérera comme l'effet de l'objet, et il est manifeste que cette invention sera entièrement arbitraire. Il est impossible que l'esprit découvre jamais, même par la recherche et l'examen les plus rigoureux, l'effet de la cause supposée; car l'effet est totalement différent de la cause, et il ne peut jamais par conséquent, être découvert en elle. Le mouvement de la seconde boule de billard est totalement différent du mouvement de la première boule, et il n'y a rien dans l'un qui suggère la plus petite explication sur l'autre.

Et de même que la première imagination ou invention d'un effet particulier, dans les phénomènes naturels, est arbitraire si nous ne consultons pas l'expérience, de même nous devons considérer comme arbitraire le supposé lien, la supposée connexion qui relie la cause et l'effet et qui rend impossible qu'un autre effet puisse résulter de l'action de cette cause.



Quand je vois, par exemple, une boule de billard qui se meut en ligne droite vers une autre boule, même en supposant que le mouvement de la seconde boule me vienne à l'esprit par accident, comme le résultat de leur contact ou impulsion, ne puis-je pas concevoir que cent événements différents pourraient aussi bien suivre de cette cause? Ces deux boules ne peuvent-elles pas demeurer dans un repos absolu? La première boule ne peut-elle pas revenir en ligne droite ou rebondir dans une autre direction, selon un trajet différent? Ces hypothèses sont cohérentes et concevables. Pourquoi alors donner la préférence à l'une, qui n'est pas plus cohérente et concevable que les autres? Tous nos raisonnements *a priori* ne seront jamais capables de nous indiquer le fondement de cette préférence.

L'accoutumance est donc le grand guide de la vie humaine. C'est ce principe seul qui nous rend l'expérience utile, et nous fait attendre, dans le futur, une suite d'événements semblables à ceux qui ont paru dans le passé. Sans l'influence de l'accoutumance, nous serions totalement ignorants de toute chose de fait au-delà de ce qui est immédiatement présent à la mémoire et aux sens. Nous ne saurions jamais ajuster les moyens aux fins, ou employer nos pouvoirs naturels pour la production d'un effet. Ce serait sur-le-champ la fin de toute action, aussi bien que de la majeure partie de la spéculation.

La plupart des hommes ne rencontrent aucune difficulté pour rendre compte des opérations de la nature les plus courantes et les plus familières, comme la chute des corps graves, la naissance des plantes, la génération des animaux, ou la nutrition des corps par les aliments. Seulement, ils supposent que, dans tous ces cas, ils perçoivent la force même ou énergie même de la cause, par laquelle elle est connectée à son effet, et ils supposent qu'elle est à jamais infaillible dans son opération. Ils acquièrent, par une longue habitude, une tournure d'esprit telle qu'à l'apparition de la cause, ils attendent immédiatement avec assurance l'événement qui suit habituellement, et ils conçoivent difficilement qu'il soit possible qu'un autre événement puisse en résulter. C'est seulement quand ils découvrent des phénomènes extraordinaires, comme les tremblements de terre, les pestes, et les prodiges de toute sorte, qu'ils se trouvent bien embarrassés pour leur assigner une cause propre, et pour expliquer la manière dont l'effet est produit par cette cause. Dans de telles difficultés, les hommes ont coutume d'avoir recours à des principes intelligents invisibles comme cause immédiate de l'événement qui les surprend, événement, pensent-ils, dont on ne peut rendre compte par les pouvoirs communs de la nature.

quand survient un lien de cause à effet nouveau, pas d'explication >> désarroi >> invoquer des forces invisibles

## Texte 10, 1 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, 1781

Que toute notre connaissance **commence** avec l'expérience, il n'y a là aucun doute ; car par quoi le pouvoir de connaître serait-il éveillé et mis en exercice, si cela ne se produisait pas par des objets qui frappent nos sens, et en partie produisent d'eux-mêmes des représentations, en partie mettent en mouvement notre activité intellectuelle pour comparer ces représentations, pour les lier ou les séparer, et élaborer ainsi la matière brute des impressions sensibles en une connaissance des objets qui s'appelle l'expérience ? *Selon le temps* aucune connaissance ne précède donc en nous l'expérience, et toutes commencent avec elle.

Mais bien que toute notre connaissance commence avec l'expérience, elle ne résulte pas pour autant toute de l'expérience. Car il se pourrait bien que notre connaissance d'expérience elle-même soit un composé de ce que nous recevons par des impressions, et de ce que notre propre pouvoir de connaître (à l'occasion simplement des impressions sensibles) produit de lui-même, addition que nous ne distinguons pas de cette matière élémentaire, tant qu'un long exercice ne nous a pas rendus attentifs à ce qui est ainsi ajouté et habiles à le séparer.

C'est donc pour le moins une question qui a encore besoin d'une recherche plus poussée, et que l'on ne peut régler sur la première apparence, que celle de savoir s'il y a une connaissance indépendante de l'expérience et même de toutes les impressions des sens. On nomme *a priori* de telles connaissances, et on les distingue des connaissances *empiriques*, qui ont leur source *a posteriori*, c'est-à-dire dans l'expérience.

Cette expression n'est pourtant pas encore assez déterminée pour indiquer tout le sens contenu dans la question posée. On a coutume de dire, en effet, de maintes connaissances dérivées de sources d'expérience, que nous en sommes capables ou que nous y avons part *a priori*, parce que nous ne les dérivons pas immédiatement de l'expérience, mais d'une règle générale que nous avons elle-même dérivée de l'expérience. Ainsi, dit-on de quelqu'un qui a sapé le fondement de sa maison, qu'il pouvait savoir *a priori* qu'elle s'écroulerait, car il n'avait pas besoin d'attendre l'expérience de son écroulement réel. Mais il ne pouvait cependant le savoir entièrement *a priori*. Car, que les corps sont pesants, et que, par la suite, si on leur retire leur appui, ils tombent, il devait bien auparavant en avoir eu connaissance par expérience.

Nécessité et universalité rigoureuses sont donc des caractéristiques *a priori*, et sont aussi inséparables.

Dans tous les jugements, où est pensé le rapport d'un sujet (au sens grammatical) au prédicat (= propriété d'un objet) (si je considère seulement les jugements affirmatifs, car l'application aux jugements négatifs est ensuite facile), ce rapport est possible de deux façons. Ou bien le prédicat *B* appartient au sujet *A* comme quelque chose qui est contenu (de manière cachée) dans le concept *A* ; ou bien *B* est entièrement hors du concept *A*, quoique en connexion avec lui. Dans le premier cas je nomme le jugement *analytique*, dans l'autre *synthétique*. Des jugements analytiques (affirmatifs) sont donc ceux dans lesquels la connexion du prédicat avec le sujet est pensée par identité, tandis que ceux dans lesquels cette connexion est pensée sans identité doivent s'appeler jugements synthétiques. On pourrait encore nommer les premiers *jugements explicatifs*, les seconds *jugements extensifs*, car ceux-là n'ajoutent rien, par le prédicat, au concept du sujet, mais le décomposent seulement par analyse en ses concepts partiels, qui étaient déjà pensés (quoique confusément) en lui : tandis qu'au contraire les seconds ajoutent au concept du sujet un prédicat qui n'était pas du tout pensé dans le sujet, et qu'aucune analyse de celui-ci n'aurait pu en tirer. Par exemple, si je dis : Tous les corps sont étendus, c'est un jugement analytique. Car je ne dois pas sortir au-delà du concept que je lie avec le corps, pour trouver l'extension, comme jointe à lui, mais je dois seulement décomposer ce concept, c'est-à-dire me faire conscient du divers que je pense toujours en lui, pour y rencontrer ce prédicat. C'est donc un jugement analytique.

Qu'on prenne la proposition : Tout ce qui arrive a sa cause. Dans le concept de quelque chose qui arrive je pense bien une existence, qu'un temps a précédée, etc., et on peut tirer de là des jugements analytiques. Mais le concept d'une cause réside tout à fait en dehors de ce concept et indique quelque chose qui est différent de ce qui arrive, il n'est donc pas du tout contenu dans cette dernière représentation. Comment en venir à dire alors, de ce qui arrive en général, quelque chose de tout à fait différent, et reconnaître **le concept de la cause**, quoique non contenu sans le précédent, comme cependant lui appartenant, et même nécessairement ? Quel est ici l'inconnu = *X*

## Texte 10, 2

sur quoi l'entendement s'appuie, quand il croit trouver hors du concept de *A* un prédicat *B* qui lui est étranger, et qu'il estime pourtant lui être rattaché ? Ce ne peut être l'expérience, car le principe dont il s'agit ici, a ajouté la deuxième représentation à la première, non seulement avec une plus grande généralité, mais avec l'expression de la nécessité, par suite complètement *a priori*, et à partir de simples concepts. Or, c'est sur de tels principes synthétiques, c'est-à-dire extensifs, que repose la visée finale entière de notre connaissance spéculative a priori ; car les principes analytiques sont assurément hautement importants et nécessaires, mais seulement pour parvenir à cette clarté des concepts qui est requise pour une synthèse sûre et étendue, constituant une acquisition réellement nouvelle.

Or, qu'il y ait réellement dans la connaissance humaine de tels jugements nécessaires et universels au sens le plus rigoureux, par suite des jugements *a priori*, il est facile de le montrer. Veut-on un exemple pris des sciences, on n'a qu'à regarder toutes les propositions de la mathématique ; en veut-on un pris de l'usage le plus commun de l'entendement, la proposition que tout changement doit avoir une cause peut servir à cela ; et même dans cette dernière proposition, le concept d'une cause contient lui-même si manifestement le concept d'une nécessité de la liaison avec un effet et une rigoureuse universalité de la règle, que ce serait sa perte complète, si on voulait la dériver, comme le faisait **Hume**, d'une association fréquente de ce qui suit avec ce qui précède, et d'une habitude qui en résulte (une nécessité par suite seulement subjective) de lier des représentations. On pourrait aussi, sans avoir besoin de tels exemples pour preuve de la réalité de purs principes *a priori* de notre connaissance, présenter le caractère indispensable qui est le leur pour la possibilité de l'expérience elle-même, par suite leur caractère *a priori*. Car d'où l'expérience elle-même pourrait-elle prendre sa certitude, si toutes les règles selon lesquelles elle progresse étaient toujours empiriques et par suite contingentes ? On ne saurait alors que difficilement leur donner la valeur de premiers principes.

Si la métaphysique est restée jusqu'ici dans un état si branlant d'incertitude et de contradiction, la cause en est à imputer uniquement au fait de n'avoir pas pensé plus tôt à cette question et peut-être même à la différence des jugements *analytiques* et *synthétiques*. Sur la solution de ce problème, ou sur une preuve satisfaisante de l'inexistence de la possibilité qu'il demande de saisir, repose le salut ou la ruine de la métaphysique. *David Hume*, qui de tous les philosophes s'est encore le plus approché de ce problème, mais il était loin de le penser de façon suffisamment déterminée et dans sa généralité, en en restant à la proposition synthétique de la liaison de l'effet avec sa cause (*Principium causalitatis*), croyait pouvoir en conclure qu'une telle proposition *a priori* est tout à fait impossible, et d'après ses raisonnements, tout ce que nous nommons métaphysique aboutirait à une pure illusion d'une prétendue saisie rationnelle ce qui est en fait seulement emprunté à l'expérience et a pris de l'habitude l'apparence de la nécessité ; il n'en serait jamais venu à cette affirmation, destructrice de toute philosophie pure, s'il avait eu devant les yeux notre problème dans sa généralité, car il aurait alors vu que, d'après son argument, il ne pouvait y avoir non plus de mathématique pure, puisque celle-ci contient certainement des propositions synthétiques *a priori*, et il avait assez d'esprit pour se garder d'une telle affirmation.

## Texte 11 Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, 1913

### La phénoménologie contre l'attitude naturelle

La Phénoménologie pure à laquelle nous voulons ici préparer l'accès, en caractérisant sa situation exceptionnelle par rapport aux autres sciences, et dont nous voulons établir qu'elle est la science fondamentale de la philosophie, est une science essentiellement nouvelle; ses caractères essentiels la rendent étrangère à la pensée naturelle; aussi est-ce seulement de nos jours qu'elle a tendu à se développer. Elle se nomme science des phénomènes. Or c'est également aux phénomènes que s'appliquent d'autres sciences connues depuis longtemps. Ne voit-on pas dans la psychologie une science des "apparences" ou des phénomènes psychiques, et dans les sciences de la nature celle des phénomènes physiques? De même, on parle parfois en histoire de phénomènes historiques, et dans la science de la civilisation de phénomènes de civilisation; il en est de même pour les autres sciences du réel. Le sens du mot "phénomène" peut varier dans ces diverses acceptions; il peut avoir par ailleurs d'autres significations; il reste sûr que la phénoménologie elle aussi se rapporte à tous ces "phénomènes", en prenant ce terme dans tous ses sens; mais elle le fait avec une attitude toute différente, qui modifie d'une manière déterminée chacun des sens de ce terme, tel que nous le proposons les sciences qui nous sont de longtemps familières. Ces divers sens ne pénètrent dans la sphère de la phénoménologie qu'après avoir subi cette modification. Comprendre ces modifications ou, pour parler plus exactement, réaliser cette attitude phénoménologique, élever par la réflexion au niveau de la conscience scientifique ses caractères propres et ceux de l'attitude naturelle, c'est la première tâche et non la plus facile à laquelle nous devons satisfaire pleinement si nous voulons prendre pied dans le domaine de la phénoménologie et acquérir de son essence propre une certitude scientifique.

Exclure la totalité des **habitudes** de pensée qui ont régné jusqu'à ce jour, reconnaître et abattre les barrières spirituelles que ces habitudes dressent autour de l'horizon de notre pensée, pour saisir ensuite avec une entière liberté intellectuelle les véritables problèmes de la philosophie qui demandent à être totalement renouvelés et qu'il sera possible d'atteindre une fois l'horizon débarrassé de tous côtés: ce sont là des prétentions considérables. Le problème n'exige pas moins. En fait si la difficulté est aussi considérable de s'approprier l'essence de la phénoménologie, de comprendre la façon originale dont elle pose les problèmes ainsi que ses rapports avec les autres sciences (en particulier avec la psychologie), c'est avant tout parce qu'elle exige l'abandon des attitudes naturelles liées à notre expérience et à notre pensée, **bref un changement radical d'attitude.**

### L'épochè

A la place de la tentative cartésienne de doute universel, nous pourrions introduire l'universelle "ἐποχή" au sens nouveau et rigoureusement déterminé que nous lui avons donné.

*Ce que nous mettons hors jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle; nous mettons entre parenthèses absolument tout ce qu'elle embrasse dans l'ordre ontique: par conséquent tout ce monde naturel qui est constamment "là pour nous", "présent", et ne cesse de rester là à titre de "réalité" pour la conscience, lors même qu'il nous plaît de le mettre entre parenthèses.*

Quand je procède ainsi, comme il est pleinement au pouvoir de ma liberté, je ne nie\* donc pas ce "monde", comme si j'étais sophiste; je ne mets pas son existence en doute, comme si j'étais sceptique; mais j'opère l'ἐποχή "phénoménologique" qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle.

Par conséquent toutes les sciences qui se rapportent à ce monde naturel, – quelle que soit à mes yeux leur solidité, quelque admiration que je leur porte, aussi peu enclin que je sois à leur opposer la moindre objection, – je les mets hors circuit, je ne fais absolument aucun usage de leur validité; je ne fais mienne aucune des propositions qui y ressortissent, fussent-elles d'une évidence parfaite; je n'en accueille aucune, aucune ne me donne un fondement, – aussi longtemps, notons-le bien, qu'une telle proposition est entendue au sens où elle se donne dans ces sciences, c'est-à-dire comme une vérité portant sur la réalité de ce monde.

\* = ce n'est pas faux mais il y aura toujours des éléments non démontrés, puisque les sciences ne peuvent aborder que des phénomènes

### La conscience

J'ai conscience d'un monde qui s'étend sans fin dans l'espace, qui a et a eu un développement sans fin dans le temps. Que veut dire: j'en ai conscience? D'abord ceci: je le découvre par une intuition immédiate, j'en ai l'expérience (= certitude absolue). Par la vue, le toucher, l'ouïe, etc., selon les différents modes de la perception sensible, les choses corporelles sont simplement là pour moi, avec une distribution spatiale quelconque; elles sont "présentes" au sens littéral ou figuré, que je leur accorde ou non une attention particulière, que je m'en occupe ou non en les considérant, en pensant, sentant ou voulant. Les êtres animés également, tels les hommes, sont là pour moi de façon immédiate; je les regarde, je les vois, je les entends approcher, je leur prends la main et parle avec eux; je comprends immédiatement ce qu'ils se représentent et pensent, quels sentiments ils ressentent, ce qu'ils souhaitent ou veulent. De plus ils sont présents dans mon champ d'intuition, en tant que réalités, alors même que je ne leur prête pas attention. Mais il n'est pas nécessaire qu'ils se trouvent justement dans mon champ de perception, ni eux ni non plus les autres objets. Pour moi des objets réels sont là, porteurs de déterminations, plus ou moins connus, faisant corps avec les objets perçus effectivement, sans être eux-mêmes perçus, ni même présents de façon intuitive. Je puis déplacer mon attention, la détacher de ce bureau que je viens de voir et d'observer attentivement, la porter, à travers la partie de la pièce que je ne voyais pas, derrière mon dos, vers la véranda, dans le jardin, vers les enfants sous la tonnelle, etc.

Je peux changer de point de vue\*\* dans l'espace et dans le temps, porter le regard ici ou là, en avant et en arrière dans le temps\*\*; je peux faire naître en moi des perceptions et des présentifications toujours neuves et plus ou moins claires ou riches de contenu, ou bien encore des images plus ou moins claires, par lesquelles je donne la richesse de l'intuition (veranschauliche) à tout ce qui est possible et peut être conjecturé dans les formes stables du monde spatial et temporel.

\*\* = visée de la conscience

## Texte 12,1 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 1950

Il est assez malaisé de délimiter le domaine de l'habitude; nous n'avons pas l'impression dès le début de savoir, sur quelques exemples bien choisis, ce que signifie l'habitude, comme quand nous nommons la perception, l'imagination, le sentiment, etc., avant toute exploration empirique et expérimentale. Elle semble ne désigner aucune fonction particulière, c'est-à-dire aucune visée originale sur le monde, puisqu'on la définit une *manière* de sentir, de percevoir, d'agir, de penser acquise et relativement stable; elle affecte toutes les visées de la conscience, sans être elle-même une visée. Précisément il en est de l'**habitude** comme de l'émotion : elle **représente une altération de toutes nos visées**; sans être une classe nouvelle de "cogitata", **l'habituel est un aspect** du perçu, de l'imaginé, du pensé, etc., **opposé au nouveau**, au surprenant.

Il importe de saisir selon toute son extension cette transformation du vivant par sa propre activité. Le mot français "apprentissage" consacre la tendance fâcheuse à rétrécir indûment le champ de l'habitude à l'habitude motrice; l'importance des travaux expérimentaux qui lui sont consacrés ne doit pas faire perdre de vue les habitudes affectives et intellectuelles, les "goûts" et les "savoirs". L'idée-clef de l'habitude, la règle eidétique (<essence) qui commande toute enquête empirique, est que **le vivant "apprend" par le temps**. Réfléchir sur l'habitude, c'est toujours évoquer le temps de la vie, les prises que le vivant offre au temps et les prises que grâce au temps il acquiert sur son corps et "à travers" lui sur les choses. Ainsi "apprendre" définit l'habitude non seulement nominalement mais par l'origine : **l'habitude se donne comme** ce qui n'est pas préformé mais **"acquis"** par une conquête de l'activité.

**L'habitude se définit** par son *origine*, mais aussi par sa **manière d'affecter la volonté** : l'habitude est soit "*contractée*" soit en voie d'être "*contractée*". Dire que l'habitude est contractée ne signifie pas que l'habitude est entrée dans la "phase d'état", comme on dit ; l'habitude naissante, l'habitude en voie d'édification est contractée par le seul fait qu'elle m'affecte désormais ; mon pouvoir ultérieur de décision est en face d'un certain irréparable qui est l'œuvre du temps ; les adages fameux sur le premier acte, sur le premier mouvement tirent tous leur sens de ce choc en retour que l'habitude, au fur et à mesure qu'elle se développe, exerce sur l'initiative ou simplement sur l'activité pré-volontaire qui l'a engendrée ; l'habitude affecte ma volonté à la façon d'une sorte de nature, de seconde nature ; c'est ce que signifie le mot contracter : ce qui a été initiative et activité a cessé de l'être, pour opérer désormais à la façon de ces organes que la vie a créés, ou mieux selon cette primitive sagesse qui régit les savoir-faire préformés ; construite dans le prolongement du savoir-faire préformé, l'habitude en prolonge l'empire en même temps qu'elle adopte son type d'involontaire ; l'acquis s'aligne sur le préformé et participe à cette familiarité et en même temps à cette étrangeté de la vie si proche de nous et si déconcertante pour la conscience éveillée.

Ce second aspect de l'habitude ne doit jamais être sacrifié au premier : une acquisition qui ne s'inscrirait pas dans la nature ne serait plus une habitude. C'est le cas de certaines formes extrêmes de conduites humaines, à la limite de ces habitudes simplement adaptatrices du vivant. On parle encore d'habitudes La force de l'habitude- U3A - φ2 - V Delcambe - 2016 - 2017

pour désigner certaines *disciplines* de vie : se lever tôt quand on n'en a pas envie, prendre une douche froide malgré la répugnance, pratiquer l'ascétisme sous toutes ses formes, etc. Mais la régularité d'une discipline n'est une habitude que par analogie extérieure avec la régularité d'une nature. Si cette régularité n'est entretenue que par une décision chaque fois nouvelle et ne retombe pas visiblement à la nature, nous sommes en face d'un effort nu, privé du secours de l'habitude. Ce qui serait la pointe extrême de l'habitude du point de vue de l'acquisition cesse d'être habitude du point de vue de l'involontaire contracté.

Voilà donc une forme singulière d'involontaire : par aliénation du volontaire et "assimilation subjective" des produits de l'activité d'acquisition ; ce que j'apprends devient "contracté"; la volonté et l'activité qui dominent la "nature" retournent à la nature ou plutôt inventent une quasi-nature à la faveur du temps.

Si l'habitude prolonge ainsi le savoir-faire préformé, elle a par contre un rapport antithétique à l'émotion: l'habitude est *contractée*, – l'émotion *surprend* ; ce contraste préfigure toutes les interférences de ces **deux grandes classes de l'involontaire** : prestige de l'ancien, force de l'inédit ; fruit de la durée, irruption de l'instant, – tous les périls et tous les recours sont annoncés dans ces deux puissances que la sagesse n'a jamais fini d'éduquer l'un par l'autre.

L'essence de l'habitude dit en outre sa valeur d'usage : je *sais*, je *peux* faire. L'habitude qui peut être comprise est un pouvoir, une capacité de résoudre selon un schéma disponible un certain type de problèmes : je peux jouer du piano, je sais nager.

Ce principe de compréhension nous met dès l'abord en garde de définir l'habitude par l'automatisme ; il est courant de dire que l'habitude rend les actes mécaniques et inconscients ; la véritable habitude serait pleinement soustraite à la volonté. Non seulement elle acquerrait la raideur et la stéréotypie des machines, mais elle partirait toute seule par le simple effet du déclenchement des excitants externes et internes

Un des buts de cette étude est de montrer que les faits d'automatismes n'ont pas d'intelligibilité propre et ne se comprennent que comme dégradation ; nous prendrons pour référence l'habitude souple plutôt que l'automatisme ; c'est elle qui pourra illustrer ultérieurement le couple originel du vouloir et du pouvoir plastique. Une conscience dégradée n'est pas le retour à une conscience prétendue simple et primitive.

L'étude des savoir-faire préformés nous avait déjà amenés à faire cette distinction ; alors que le réflexe est strictement subordonné à l'excitant et incoercible, les gestes dits "instinctifs" ne sont *réglés* que dans leur forme par l'objet mais se subordonnent à des impulsions affectives, ultérieurement à des intentions volontaires. Or l'habitude prolonge non le réflexe mais le savoir-faire préformé. – L'abolition du vouloir dans l'habitude apprise volontairement pose également deux problèmes bien distincts quoique très emmêlés : celui de la *coordination* de l'action, à la fois dans ses parties et par rapport aux signaux régulateurs, – celui de la *facilité* qu'elle offre au déclenchement.

## Texte 12,2

La coordination interne non voulue de l'habitude ne pose pas de problème radicalement nouveau : le savoir-faire le plus primitif était déjà une totalité articulée et réglée par des perceptions. Le propre de l'habitude est de réaliser la même énigme par l'abolition de l'intelligence et de la volonté qui ont pu présider à son édification (= *comme si inné*). Mais c'est parce que des gestes qui n'ont jamais été construits par science et par vouloir opéraient déjà le lien du motorium et du sensorium que l'habitude peut à son tour nous doter de pouvoirs mystérieux pour nous-mêmes ; elle ne fait qu'étendre le rapport primitif à notre corps qui précède tout savoir et tout vouloir sur la structure du mouvement. Je ne sais pas et je ne veux pas dans son détail la structure de ce que je peux.

L'habitude n'introduit donc pas de fait radicalement nouveau ; à la faveur du temps, de la répétition, elle élargit indéfiniment l'*usage irréflecti* du corps ; ce qui fut un jour analysé, pensé et voulu, glisse peu à peu dans le règne de ce que je n'ai jamais su ni voulu. C'est pourquoi on peut l'appeler un "retour de la liberté à la nature", si l'on entend par nature ce caractère primitif de tout pouvoir sur le corps de n'être ni su ni voulu.

Nos besoins (au sens le plus large du mot) sont fixés par l'usage dans leur rythme, leur qualité et leur quantité. Dans leur rythme d'abord : tout besoin parcourt un cycle depuis la phase de manque et de tension jusqu'au repos, en passant par la quête et la satisfaction ; la première incidence de l'habitude est de fixer leur période : "L'habitude, dit élégamment Ravaisson, se révèle comme la spontanéité dans la régularité des périodes." Par eux-mêmes, nos besoins ont un caractère partiellement évasif ; ils se prêtent à de multiples combinaisons dans le temps : les heures de repos et de sommeil varient suivant les civilisations, les nécessités professionnelles et les usages privés ; nos goûts de lecture, de musique, etc., sont des rythmes dont l'habitude tend à fixer la forme. Ce que nous appelons l'emploi de notre temps n'est qu'un entrelacement de divers rythmes situés à des niveaux différents – rythmes végétatifs, affectifs, intellectuels, spirituels, etc. – qui se saturent à tour de rôle, s'altèrent réciproquement par les incidences mutuelles de l'équilibre énergétique, de l'humeur, des états d'âme, etc. L'habitude tend à établir une sorte d'équilibre instable entre ces rythmes en les fixant les uns par rapport aux autres. L'habitude fixe en outre la quantité et la qualité de l'objet du besoin ; nos goûts individuels sont des cristallisations affectives sur un objet privilégié, à quoi toute notre histoire concourt. Ainsi chaque homme tend vers un style personnel qui contribue à sa "nature essentielle".

La vie d'un homme n'est qu'une longue suite d'éveils et de fixations ; les deux mouvements peuvent longtemps se compenser ; à mesure qu'un goût se fixe, d'autres goûts affleurent et ce que chacun perd en amplitude est équilibré par l'accroissement d'envergure de l'individu. **Mais** si l'adolescence est l'âge où notre clavier s'enrichit, la vieillesse (et déjà la maturité) est celui où le durcissement de nos pouvoirs déjà éclos l'emporte sur l'éveil de nouvelles aptitudes ; le vieillissement, au point de vue psychologique, est le triomphe du phénomène de fixation sur le phénomène d'éveil, de l'inertie sur la vie. Or, quand l'habitude est plus automatisme que spontanéité, elle est plus péril

que recours : le rapport du pouvoir au vouloir s'obscurcit ; l'homme est enseveli sous ses habitudes.

Un deuxième stade de l'automatisme est atteint quand la forme elle-même cesse d'être un thème général à variations illimitées ; un processus d'ossification envahit alors nos schémas d'action et de pensée ; la forme perd l'indétermination de son contenu ; l'habitude glisse à la stéréotypie.

C'est le péril du "quotidien" – dont la signification spirituelle est considérable – de nous faire ressembler au gisant et même au minéral. Loin d'être le modèle de l'habitude, ces faits de stéréotypie sont plutôt des phénomènes du vieillissement ; une habitude jeune n'est réglée que par une ossature simple de signaux auxquels elle répond par un schéma souple. Le vieillissement commence quand des signaux secondaires devenus invariables viennent remplir cette constellation clairsemée des repères primitifs. Aussi ce vieillissement peut être ajourné si l'éducateur, par exemple, a le souci de varier au maximum le détail et même les types de problèmes à résoudre. Des habitudes très anciennes peuvent ainsi rester des habitudes jeunes. L'ossification est une menace inscrite dans l'habitude, mais non son destin normal.

C'est bien ce qui arrive dans la vie courante : nous ne sommes pas à proprement parler vaincus par l'automatisme, nous nous confions à lui : la répétition des paysages quotidiens de l'action nous dispense d'inventer ; par économie nous faisons un discret appel aux ressources anciennes et leur cédon la place. Il est donc imprudent de parler d'une force de l'habitude comme d'une force identique à elle-même et qui, parfois, vaincrait nos meilleures intentions. Cette façon de rabattre le machinal sur l'incoercibilité du réflexe est trompeuse : l'inertie est elle-même une attitude adoptée ; elle triomphe et s'exalte quand l'effort se détend ; un geste et même une association mécanique ne partent pas tout seuls, par la seule vertu d'une constellation d'excitants familiers ; le machinal qui paraît *envahir* certaines consciences jusqu'à la racine n'est jamais complètement indépendant d'une certaine *désertion* de la conscience.

Il semble que par notre corps nous participions à un obscur fond d'inertie de l'univers. En se naturalisant, pour parler comme Ravaisson, la liberté subit "la loi primordiale et la forme la plus générale de l'être, la tendance à persévérer dans l'acte même qui constitue l'être". En utilisant le temps de la vie, l'habitude à la fois invente et subit l'inertie fondamentale de la matière ; cette résistance de la matière au sein même de l'organisation vitale est l'ultime principe de l'inertie. Quand la pensée abstraite elle-même se fait chose, c'est peut-être ce qu'il y a de moins vivant dans la vie qui s'y traduit.

L'habitude c'est la naturalisation utile de la conscience ; la possibilité que toute conscience devienne chose y est contenue ; il suffit qu'elle consente à cette pente ou qu'un accident la démette d'elle-même. On demandera si au terme de cette chute l'inertie peut encore être pensée en première personne : peut-être l'inertie ne se comprend-elle que quand nous nous en réveillons, comme les ténèbres se comprennent par la lumière. Ainsi les périls de l'habitude sont-ils inverses de ceux de l'émotion, comme ceux de l'ordre de ceux du désordre, comme ceux du sommeil de ceux de l'agitation. Ces périls même appellent leur mutuelle éducation sous le signe de l'effort.

### Texte 13, 1 Martin Heidegger, *Que veut dire Penser ?*, 1951.



Les philosophes sont les penseurs. On les appelle ainsi, parce que c'est principalement dans la philosophie que la pensée déroule son histoire. Personne ne niera l'intérêt que la philosophie suscite aujourd'hui. Mais y a-t-il encore aujourd'hui quelque chose à quoi l'homme ne s'intéresse pas, nous voulons dire : de la façon dont on comprend de nos jours le mot "intéresser"? *Interesse* veut dire : être entre et parmi les choses, se tenir au milieu d'une chose et y rester sans faiblir. Mais l' "intérêt" d'aujourd'hui ne connaît que l' "intéressant". Et "intéressant" veut dire : ce qui permet à l'objet en question de redevenir indifférent l'instant d'après et d'être remplacé par un autre qui nous concerne tout juste aussi peu que le premier. Aujourd'hui, l'on estime souvent honorer beaucoup une chose en la jugeant "intéressante". En vérité, un pareil jugement abaisse la chose intéressante au niveau des indifférentes et il la repousse parmi celles qui bientôt seront ennuyeuses.  
(intéressant = vide)

Montrer de l'intérêt pour la philosophie ne témoigne nullement que l'on soit préparé à penser. Même le fait que, depuis de longues années, nous soyons ardents à étudier les traités et écrits des grands penseurs ne garantit pas que nous pensions ni que nous soyons seulement prêts à apprendre à penser. S'occuper de philosophie peut au contraire, de la façon la plus tenace, entretenir l'illusion que nous pensons, parce que, n'est-ce pas ? nous "philosophons".

### Texte 13, 2 Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, 1946.

D'une façon générale, sommes-nous sur la bonne voie pour découvrir l'essence de l'homme, lorsque nous définissons l'homme, et aussi longtemps que nous le définissons, comme un vivant parmi d'autres, en l'opposant aux plantes, à l'animal, à Dieu ? On peut bien procéder ainsi ; on peut, de cette manière, situer l'homme à l'intérieur de l'étant comme un étant parmi d'autres. Ce faisant, on pourra toujours émettre à son propos des énoncés corrects( = attitude des sciences). Mais on doit bien comprendre que par là l'homme se trouve repoussé définitivement dans le domaine essentiel de l'animalité, même si, loin de l'identifier à l'animal, on lui accorde une différence spécifique. Mais, par là, l'essence de l'homme est appréciée trop pauvrement ; elle n'est point pensée dans sa provenance, provenance essentielle qui, pour l'humanité historique, reste en permanence l'avenir essentiel. La métaphysique pense l'homme à partir de l'animalité, elle ne le pense pas en direction de son humanité.

Ne peut donc être accompli proprement que ce qui est déjà. Or, ce qui «est» avant tout est l'Être. La pensée accomplit la relation de l'Être à l'essence de l'homme. Elle ne constitue ni ne produit elle-même cette relation. La pensée la présente seulement à l'Être, comme ce qui lui est remis à elle-même par l'Être. Cette offrande consiste en ceci, que dans la pensée l'Être vient au langage. Le langage est la maison de l'Être. Dans son abri, habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri. Leur veille est l'accomplissement de la révélabilité de l'Être, en tant que par leur dire ils portent au langage cette révélabilité et la conservent dans le langage.

La pensée n'est pas d'abord promue au rang d'action du seul fait qu'un effet sort d'elle ou qu'elle est appliquée à.... La pensée agit en tant qu'elle pense. Cet agir est probablement le plus simple en même temps que le plus haut, parce qu'il concerne la relation de l'Être à l'homme. Or, toute efficacité repose dans l'Être et de là va à l'étant. La pensée, par contre, se laisse revendiquer par l'Être pour dire la vérité de l'Être. La pensée accomplit cet abandon. Penser est l'engagement par l'Être pour l'Être.

La pensée n'est pas seulement l'engagement dans l'action pour et par l'étant au sens du réel de la situation présente. La pensée est l'engagement par et pour la vérité de l'Être, cet Être dont l'histoire n'est jamais résolue, mais toujours en attente. L'histoire de l'Être supporte et détermine toute condition et situation humaine. Si nous voulons seulement apprendre à expérimenter purement cette essence de la pensée dont nous parlons, ce qui revient à l'accomplir, il faut nous libérer de l'interprétation technique de la pensée dont les origines remontent jusqu'à Platon et Aristote.

## Texte 14, 1 Henri Bergson, *Matière et mémoire*, 1896.

En poussant jusqu'au bout cette distinction fondamentale, on pourrait se représenter **deux mémoires** théoriquement indépendantes. La première enregistrerait, sous forme d'images-souvenirs, tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent ; elle ne négligerait aucun détail ; elle laisserait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date. Sans arrière-pensée d'utilité ou d'application pratique, elle emmagasinerait le passé par le seul effet d'une nécessité naturelle. Par elle deviendrait possible la reconnaissance intelligente, ou plutôt intellectuelle, d'une perception déjà éprouvée ; en elle nous nous réfugierions toutes les fois que nous remontons, pour y chercher une certaine image, la pente de notre vie passée. Mais toute perception se prolonge en action naissante ; et à mesure que les images, une fois perçues, se fixent et s'alignent dans cette mémoire, les mouvements qui les continueraient modifient l'organisme, créent dans le corps des dispositions nouvelles à agir. Ainsi se forme une expérience d'un tout autre ordre et qui se dépose dans le corps, une série de mécanismes tout montés, avec des réactions de plus en plus nombreuses et variées aux excitations extérieures, avec des répliques toutes prêtes à un nombre sans cesse croissant d'interpellations possibles. Nous prenons conscience de ces mécanismes au moment où ils entrent en jeu, et cette conscience de tout un passé d'efforts emmagasiné dans le présent est bien encore une mémoire, mais une mémoire profondément différente de la première, toujours tendue vers l'action, assise dans le présent et ne regardant que l'avenir. Elle n'a retenu du passé que les mouvements intelligemment coordonnés qui en représentent l'effort accumulé ; elle retrouve ces efforts passés, non pas dans des images-souvenirs qui les rappellent, mais dans l'ordre rigoureux et le caractère systématique avec lesquels les mouvements actuels s'accomplissent. A vrai dire, elle (mémoire habitude) ne nous représente plus notre passé, elle le joue ; et si elle mérite encore le nom de mémoire, ce n'est plus parce qu'elle conserve des images anciennes, mais parce qu'elle en prolonge l'effet utile jusqu'au moment présent.

De ces deux mémoires, dont l'une *imagine* et dont l'autre *répète*, la seconde peut suppléer la première et souvent même en donner l'illusion. Quand le chien accueille son maître par des aboiements joyeux et des caresses, il le reconnaît, sans aucun doute ; mais cette reconnaissance implique-t-elle l'évocation d'une image passée et le rapprochement de cette image avec la perception présente ? Ne consiste-t-elle (mémoire habitude) pas plutôt dans la conscience que prend l'animal d'une certaine attitude spéciale adoptée par son corps, attitude que ses rapports familiers avec son maître lui ont composée peu à peu, et que la seule perception du maître provoque chez lui mécaniquement ? N'allons pas trop loin ! chez l'animal lui-même, de vagues images du passé débordent peut-être la perception présente ; on concevrait même que son passé tout entier fût virtuellement dessiné dans sa conscience ; mais ce passé ne l'intéresse pas assez pour le détacher du présent qui le fascine et sa reconnaissance doit être plutôt vécue (mémoire habitude) que pensée (mémoire pure). Pour évoquer le passé sous forme d'image, il faut pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut savoir attacher du prix à l'inutile, il faut vouloir rêver. L'homme seul est peut-être capable d'un effort de ce genre. Encore le passé où nous remontons ainsi est-il glissant, toujours sur le point de nous échapper, comme si cette mémoire régressive était contrariée par l'autre mémoire, plus naturelle, dont le mouvement en avant nous porte à agir et à vivre.

Mais comment ne pas reconnaître que la différence est radicale entre ce qui doit se constituer par la répétition et ce qui, par essence, ne peut se répéter ? Le **souvenir spontané** (mémoire pure, unique) est tout de suite parfait ; le temps ne pourra rien ajouter à son image sans la dénaturer ; il conservera pour la mémoire sa place et sa date. Au contraire, le souvenir appris (mémoire habitude) sortira du temps à mesure que la leçon sera mieux sue ; il deviendra de plus en plus impersonnel, de plus en plus étranger à notre vie passée. La répétition n'a donc nullement pour effet de convertir le premier dans le second ; son rôle est simplement d'utiliser de plus en plus les mouvements par lesquels le premier se continue, pour les organiser entre eux, et, en montant un mécanisme, créer une habitude du corps. Cette habitude n'est d'ailleurs souvenir que parce que je me souviens de l'avoir acquise ; et je ne me souviens de l'avoir acquise que parce que je fais appel à la mémoire spontanée, celle qui date les événements et ne les enregistre qu'une fois. Des deux mémoires que nous venons de distinguer, la première paraît donc bien être la mémoire par excellence. La seconde, celle que les psychologues étudient d'ordinaire, est l'habitude éclairée par la mémoire plutôt que la mémoire même.

Disons simplement qu'en ce qui concerne les choses de l'expérience, – les seules qui nous occupent ici, – l'existence paraît impliquer deux conditions réunies : 1° la présentation à la conscience, 2° la connexion logique ou causale de ce qui a été présenté avec ce qui précède et ce qui suit. La réalité pour nous d'un état psychologique ou d'un objet matériel consiste dans ce double fait que notre conscience les perçoit et qu'ils font partie d'une série, temporelle ou spatiale, où les termes se déterminent les uns les autres (= exister).

Nous devrions donc dire que l'existence, au sens empirique du mot, implique toujours à la fois, mais à des degrés différents, l'appréhension consciente et la connexion régulière. Mais notre entendement, qui a pour fonction d'établir des distinctions tranchées, ne comprend point ainsi les choses. Plutôt que d'admettre la présence, dans tous les cas, des deux éléments mêlés dans des proportions diverses, il aime mieux dissocier ces deux éléments, et attribuer ainsi aux objets extérieurs d'une part, aux états internes de l'autre, deux modes d'existence radicalement différents, caractérisés chacun par la présence exclusive de la condition qu'il faudrait déclarer simplement prépondérante. Alors l'existence des états psychologiques consistera tout entière dans leur appréhension par la conscience, et celle des phénomènes extérieurs, tout entière aussi, dans l'ordre rigoureux de leur concomitance et de leur succession.

(ce nouveau dualisme n'est pas un vrai dualisme: les deux types de mémoire doivent être envisagés ensemble; pas de dissociation)

## Texte 14, 2 Henri Bergson, *Matière et mémoire*, 1896.

D'où l'impossibilité de laisser aux objets matériels existants mais non perçus la moindre participation à la conscience, et aux états intérieurs non conscients la moindre participation à l'existence. (...) Notre vie psychologique passée, tout entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire ; tout entière aussi elle se révèle dans notre caractère, quoique aucun des états passés ne se manifeste dans le caractère explicitement.

Vous définissez arbitrairement le présent *ce qui est*, alors que le présent est simplement ce qui se fait. Rien n'est moins que le moment présent, si vous entendez par là cette limite indivisible qui sépare le passé de l'avenir. Lorsque nous pensons ce présent comme devant être, il n'est pas encore ; et quand nous le pensons comme existant, il est déjà passé. Que si, au contraire, vous considérez le présent concret et réellement vécu par la conscience, on peut dire que ce présent consiste en grande partie dans le passé immédiat. Dans la fraction de seconde que dure la plus courte perception possible de lumière, des trillions de vibrations ont pris place, dont la première est séparée de la dernière par un intervalle énormément divisé. Votre perception, si instantanée soit-elle, consiste donc en une incalculable multitude d'éléments remémorés, et, à vrai dire, toute perception est déjà mémoire. *Nous ne percevons, pratiquement, que le passé*, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongé par l'avenir.

(perception = mémoire percevant un présent déjà passé)

La conscience éclaire donc de sa lueur, à tout moment, cette partie immédiate du passé qui, penchée sur l'avenir, travaille à le réaliser et à se l'adjoindre.

Si je représente par un cône SAB la totalité des souvenirs accumulés dans ma mémoire, la base AB, assise dans le passé, demeure immobile, tandis que le sommet S, qui figure à tout moment mon présent, avance sans cesse, et sans cesse aussi touche le plan mobile P de ma représentation actuelle de l'univers. En S se concentre l'image du corps ; et, faisant partie du plan P, cette image se borne à recevoir et à rendre les actions émanées de toutes les images dont le plan se compose.

La mémoire du corps, constituée par l'ensemble des systèmes sensori-moteurs que **l'habitude** a organisés, est donc une mémoire quasi instantanée à laquelle la véritable mémoire du passé sert de base. Comme elles ne constituent pas deux choses séparées, comme la première n'est, disions-nous, que la pointe mobile insérée par la seconde dans le plan mouvant de l'expérience, il est naturel que ces deux fonctions se prêtent un mutuel appui.

N'est-ce pas à la solidité de cet accord, à la précision avec laquelle ces deux mémoires complémentaires s'insèrent l'une dans l'autre, que nous reconnaissons les esprits "bien équilibrés", c'est-à-dire, au fond, les hommes parfaitement adaptés à la vie ? Ce qui caractérise l'homme d'action, c'est la promptitude avec laquelle il appelle au secours d'une situation donnée tous les souvenirs qui s'y rapportent ; mais c'est aussi la barrière insurmontable que rencontrent chez lui, en se présentant au seuil de la conscience, les souvenirs inutiles ou indifférents. Vivre dans

le présent tout pur, répondre à une excitation par une réaction immédiate qui la prolonge, est le propre d'un animal inférieur : l'homme qui procède ainsi est un *impulsif*. Mais celui-là n'est guère mieux adapté à l'action qui vit dans le passé pour le plaisir d'y vivre, et chez qui les souvenirs émergent à la lumière de la conscience sans profit pour la situation actuelle : ce n'est plus un impulsif, mais un *rêveur*. Entre ces deux extrêmes se place l'heureuse disposition d'une mémoire docile pour suivre avec précision les contours de la situation présente, mais assez énergique pour résister à tout autre appel. Le bon sens, ou sens pratique, n'est vraisemblablement pas autre chose.

Le tort du dualisme vulgaire est de se placer au point de vue de l'espace, de mettre d'un côté la matière avec ses modifications dans l'espace, de l'autre des sensations inextensives (= pensée) dans la conscience. De là l'impossibilité de comprendre comment l'esprit agit sur le corps ou le corps sur l'esprit. De là les hypothèses qui ne sont et ne peuvent être que des constatations déguisées du fait, - l'idée d'un parallélisme ou celui d'une harmonie préétablie. Mais de là aussi l'impossibilité de constituer soit une psychologie de la mémoire, soit une métaphysique de la matière. Nous avons essayé d'établir que cette psychologie et cette métaphysique sont solidaires, et que les difficultés s'atténuent dans un dualisme (pas vulgaire !) qui, partant de la perception pure où le sujet et l'objet coïncident, pousse le développement de ces deux termes dans leurs durées respectives, - la matière, à mesure qu'on continue plus loin l'analyse, tendant de plus en plus à n'être qu'une succession de moments infiniment rapides qui se déduisent les uns des autres et par là *s'équivalent* ; l'esprit étant déjà mémoire dans la perception, et s'affirmant de plus en plus comme un prolongement du passé dans le présent, un *progrès*, une évolution véritable.

Ainsi, entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion il y a toutes les intensités possibles de la **mémoire**, ou, ce qui revient au même, tous les degrés de la **liberté**. Dans la première hypothèse, celle qui exprime la distinction de l'esprit et du corps en termes d'espace, corps et esprit sont comme deux voies ferrées qui se couperaient à angle droit ; dans la seconde, les rails se raccordent selon une courbe, de sorte qu'on passe insensiblement d'une voie sur l'autre.

Si la matière ne se souvient pas du passé, c'est parce qu'elle répète le passé sans cesse, parce que, soumise à la nécessité, elle déroule une série de moments dont chacun équivaut au précédent et peut s'en déduire : ainsi, son passé est véritablement donné dans son présent (= déterminisme de la matière pure). Mais un être qui évolue plus ou moins librement crée à chaque moment quelque chose de nouveau (= créativité humaine) : c'est donc en vain qu'on chercherait à lire son passé dans son présent si le passé ne se déposait pas en lui à l'état de souvenir.

## Texte 15, 1 Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, 1907

Par là, un être vivant se distingue de tout ce que notre perception ou notre science isole ou clôt artificiellement. On aurait donc tort de le comparer à un *objet*. Si nous voulions chercher dans l'inorganisé un terme de comparaison, ce n'est pas à un objet matériel déterminé, c'est bien plutôt à la totalité de l'univers matériel que nous devrions assimiler l'organisme vivant.

Comme l'univers dans son ensemble, comme chaque être conscient pris à part, l'organisme qui vit est une chose qui dure. Son passé se prolonge tout entier dans son présent, y demeure actuel et agissant. Comprendrait-on, autrement, qu'il traversât des phases bien réglées, qu'il changeât d'âge, enfin qu'il eût une histoire ?

Mais contre cette idée de l'originalité et de l'imprévisibilité absolues des formes toute notre intelligence s'insurge. Notre intelligence, telle que l'évolution de la vie l'a modelée, a pour fonction essentielle d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses, de prévoir, pour une situation donnée, les événements favorables ou défavorables qui pourront s'ensuivre. Elle isole donc instinctivement, dans une situation, ce qui ressemble au déjà connu ; elle cherche le même, afin de pouvoir appliquer son principe que "le même produit le même". En cela consiste la prévision de l'avenir par le sens commun. La science porte cette opération au plus haut degré possible d'exactitude et de précision, mais elle n'en altère pas le caractère essentiel. Comme la connaissance usuelle, la science ne retient des choses que l'aspect *répétition*. Si le tout est original, elle s'arrange pour l'analyser en éléments ou en aspects qui soient à peu près la reproduction du passé. Elle ne peut opérer que sur ce qui est censé se répéter, c'est-à-dire sur ce qui est soustrait, par hypothèse, à l'action de la durée. Ce qu'il y a d'irréductible et d'irréversible dans les moments successifs d'une histoire lui échappe. Il faut, pour se représenter cette irréductibilité et cette irréversibilité, rompre avec des habitudes scientifiques qui répondent aux exigences fondamentales de la pensée, faire violence à l'esprit.

(>< behaviorisme)

Ouvrons, d'autre part, un recueil d'anecdotes sur l'intelligence des animaux. Nous verrons qu'à côté de beaucoup d'actes explicables par l'imitation, ou par l'association automatique des images, il en est que nous n'hésitons pas à déclarer intelligents ; en première ligne figurent ceux qui témoignent d'une pensée de *fabrication*, soit que l'animal arrive à façonner lui-même un instrument grossier, soit qu'il utilise à son profit un objet fabriqué par l'homme. Les animaux qu'on classe tout de suite après l'homme au point de vue de l'intelligence, les Singes et les Éléphants, sont ceux qui savent employer, à l'occasion, un instrument artificiel. Au-dessous d'eux, mais non pas très loin d'eux, on mettra ceux qui *reconnaissent* un objet fabriqué : par exemple le renard, qui sait fort bien qu'un piège est un piège. Sans doute, il y a intelligence partout où il y a inférence ; mais l'inférence, qui consiste en un fléchissement de l'expérience passée dans le sens de

l'expérience présente, est déjà un commencement d'invention. L'invention devient complète quand elle se matérialise en un instrument fabriqué. C'est là que tend l'intelligence des animaux, comme à un idéal. Et si, d'ordinaire, elle n'arrive pas encore à façonner des objets artificiels et à s'en servir, elle s'y prépare par les variations mêmes qu'elle exécute sur les instincts fournis par la nature. En ce qui concerne l'intelligence humaine, on n'a pas assez remarqué que l'invention mécanique a d'abord été sa démarche essentielle, qu'aujourd'hui encore notre vie sociale gravite autour de la fabrication et de l'utilisation d'instruments artificiels, que les inventions qui jalonnent la route du progrès en ont aussi tracé la direction. Nous avons de la peine à nous en apercevoir, parce que les modifications de l'humanité retardent d'ordinaire sur les transformations de son outillage. Nos habitudes individuelles et même sociales survivent assez longtemps aux circonstances pour lesquelles elles étaient faites, de sorte que les effets profonds d'une invention se font remarquer lorsque nous en avons déjà perdu de vue la nouveauté. Un siècle a passé depuis l'invention de la machine à vapeur, et nous commençons seulement à ressentir la secousse profonde qu'elle nous a donnée. La révolution qu'elle a opérée dans l'industrie n'en a pas moins bouleversé les relations entre les hommes. Des idées nouvelles se lèvent. Des sentiments nouveaux sont en voie d'éclorre.

Quand nous accomplissons machinalement une action habituelle, quand le somnambule joue automatiquement son rêve, l'inconscience peut être absolue ; mais elle tient, cette fois, à ce que la représentation de l'acte est tenue en échec par l'exécution de l'acte lui-même, lequel est si parfaitement semblable à la représentation et s'y insère si exactement qu'aucune conscience ne peut plus déborder. *La représentation est bouchée par l'action*. La preuve en est que, si l'accomplissement de l'acte est arrêté ou entravé par un obstacle, la conscience peut surgir. Elle était donc là, mais neutralisée par l'action qui remplissait la représentation. L'obstacle n'a rien créé de positif : il a simplement fait un vide, il a pratiqué un débouchage. Cette inadéquation de l'acte à la représentation est précisément ici ce que nous appelons conscience.

En approfondissant ce point, on trouverait que la conscience est la lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant. Elle signifie hésitation ou choix.

## Texte 15, 2 Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, 1907

Quant à l'invention proprement dite, qui est pourtant le point de départ de l'industrie elle-même, notre intelligence n'arrive pas à la saisir dans son *jaillissement*, c'est-à-dire dans ce qu'elle a d'indivisible, ni dans sa *génialité*, c'est-à-dire dans ce qu'elle a de créateur. L'expliquer consiste toujours à la résoudre, elle imprévisible et neuve, en éléments connus ou anciens, arrangés dans un ordre différent. L'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical. C'est dire qu'ici encore elle laisse échapper un aspect essentiel de la vie, comme si elle n'était point faite pour penser un tel objet.

Nous ne sommes à notre aise que dans le discontinu, dans l'immobile, dans la mort. L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie.

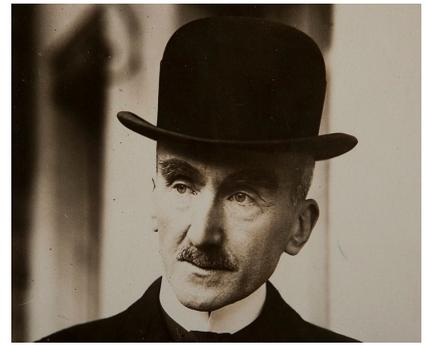
Chez l'animal, les mécanismes moteurs que le cerveau arrive à monter, ou, en d'autres termes, les habitudes que sa volonté contracte, n'ont d'autre objet et d'autre effet que d'accomplir les mouvements dessinés dans ces habitudes, emmagasinés dans ces mécanismes. Mais, chez l'homme, l'habitude motrice peut avoir un second résultat, incommensurable avec le premier. Elle peut tenir en échec d'autres habitudes motrices et, par là, en domptant l'automatisme, mettre en liberté la conscience.

(l'homme peut aller contre les automatismes, contre les habitudes = liberté)

La machine à vapeur primitive, telle que Newcomen l'avait conçue, exigeait la présence d'une personne exclusivement chargée de manœuvrer les robinets, soit pour introduire la vapeur dans le cylindre, soit pour y jeter la pluie froide destinée à la condensation. On raconte qu'un enfant employé à ce travail, et fort ennuyé d'avoir à le faire, eut l'idée de relier les manivelles des robinets, par des cordons, au balancier de la machine. Dès lors la machine ouvrait et fermait ses robinets elle-même ; elle fonctionnait toute seule. Maintenant, un observateur qui eût comparé la structure de cette seconde machine à celle de la première, sans s'occuper des deux enfants chargés de la surveillance, n'eût trouvé entre elles qu'une légère différence de complication. C'est tout ce qu'on peut apercevoir, en effet, quand on ne regarde que les machines. Mais si l'on jette un coup d'œil sur les enfants, on voit que l'un est absorbé par sa surveillance, que l'autre est libre de s'amuser à sa guise.

(= saut qualitatif)

Toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend. Par là elles nous laissent entrevoir la possibilité, la nécessité même, d'un processus inverse de la matérialité, créateur de la matière par sa seule interruption. Certes, la vie qui évolue à la surface de notre planète est attachée à de la matière. Si elle était pure conscience, à plus forte raison supraconscience,



elle serait pure activité créatrice. De fait, elle est rivée à un organisme qui la soumet aux lois générales de la matière inerte. Mais tout se passe comme si elle faisait son possible pour s'affranchir de ces lois.

(double mécanisme : création-inertie)

L'*élan de vie* dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté.

Mais **l'homme** n'entretient pas seulement sa machine (= son corps) ; il arrive à s'en servir comme il lui plaît. Il le doit sans doute à la supériorité de son cerveau, qui lui permet de construire un nombre illimité de mécanismes moteurs, d'opposer sans cesse de nouvelles habitudes aux anciennes, et, en divisant l'automatisme contre lui-même, de le dominer. Il le doit à son langage, qui fournit à la conscience un corps immatériel où s'incarner et la dispense ainsi de se poser exclusivement sur les corps matériels dont le flux l'entraînerait d'abord, l'engloutirait bientôt. Il le doit à la vie sociale, qui emmagasine la pensée, fixe par là un niveau moyen où les individus devront se hausser d'emblée, et, par cette excitation initiale, empêche les médiocres de s'endormir, pousse les meilleurs à monter plus haut.

De notre point de vue, la vie apparaît globalement comme une onde immense qui se propage à partir d'un centre et qui, sur la presque totalité de sa circonférence, s'arrête et se convertit en oscillation sur place : en un seul point l'obstacle a été forcé, l'impulsion a passé librement. C'est cette liberté qu'enregistre la force humaine. Partout ailleurs que chez l'homme, la conscience s'est vu acculer à une impasse ; avec l'homme seul elle a poursuivi son chemin. L'homme continue donc indéfiniment le mouvement vital, quoiqu'il n'entraîne pas avec lui tout ce que la vie portait en elle. Sur d'autres lignes d'évolution ont cheminé d'autres tendances que la vie impliquait, dont l'homme a sans doute conservé quelque chose, puisque tout se compénètre, mais dont il n'a conservé que peu de chose. *Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même.* Ces déchets sont représentés par le reste de l'animalité, et même par le monde végétal, du moins dans ce que ceux-ci ont de positif et de supérieur aux accidents de l'évolution.

## Texte 16, 1 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques (extraits)*, 1817.

Nous sommes habitués à la *représentation* de l'habitude ; cependant, la détermination du concept de celle-ci est difficile. Pour cette raison, nous allons donner ici encore quelques éclaircissements sur ce concept. On parle d'ordinaire de l'habitude avec un certain dédain et on la traite comme faculté sans vie, contingente et particulière. Il est vrai qu'un contenu contingent peut, comme tout autre, prendre la forme de l'habitude, et c'est l'habitude de la vie qui cause la mort, ou à l'envisager de manière tout à fait abstraite, est la mort même. Mais elle est aussi ce qu'il y a de plus essentiel pour l'*existence* de toute spiritualité dans le sujet individuel, afin que celui-ci soit *concrète* immédiate, idéalité de l'*âme*, afin que le contenu religieux, moral, etc., lui appartienne comme à ce *soi* là, comme à *cette* âme là et soit en lui, non simplement *en soi* (comme disposition), ni comme sensation ou représentation passagère, ni comme intériorité abstraite, séparée de l'action et de la réalité, mais dans son être.



L'habitude est comme la mémoire une chose grave [un centre de gravité] dans l'organisation de l'esprit ; l'habitude, c'est le mécanisme du sentiment de soi, comme la mémoire, le mécanisme de l'intelligence. Les qualités et les modifications *naturelles* de l'âge, du sommeil, et de la veille, sont naturelles immédiatement ; l'habitude, c'est la détermination concrète du sentiment, de l'intelligence même, de la volonté, etc., en tant que relevant du sentiment de soi, devenue élément naturel, mécanique.

L'habitude est une forme qui embrasse tous les genres et tous les degrés de l'activité de l'esprit ; ce qu'il y a de plus extérieur, la détermination spatiale de l'individu, sa position *debout*, devient par sa volonté, une habitude, c'est une attitude *immédiate*, *inconsciente* qui reste toujours l'affaire de sa volonté persistante. L'homme est debout parce que et en tant qu'il le veut, aussi longtemps qu'il le veut, inconsciemment. C'est ainsi que la *vue* et tout le reste est l'habitude concrète qui unit *immédiatement* en un seul acte les nombreuses déterminations de la sensibilité, de la conscience, de l'intuition, de l'entendement, etc. La *pensée* tout à fait libre, active dans son pur élément, a aussi besoin de l'habitude et de l'aisance, cette forme de l'*immédiateté* grâce à laquelle elle est la propriété s'exerçant sans obstacle ni réserve de mon *moi particulier*. C'est grâce à cette habitude seule que j'existe pour moi comme être pensant. Même cette immédiate du être-près-de-soi-pensant implique l'élément corporel (le défaut d'habitude et une méditation de trop longue durée donne mal à la tête) ; l'habitude réduit cette sensation en faisant de la détermination naturelle une immédiate de l'âme. Le corps n'est plus un être hostile qui s'insurge contre soi. il se trouve pénétré par l'âme et devient son instrument.

Les diverses formes peuvent en être déterminées ainsi :

1. La sensation *immédiate* est posée comme niée, comme indifférente. L'endurcissement aux sensations extérieures (froid, chaleur, fatigue de membres, etc., goût agréable, etc.) comme celui du sentiment au malheur est une force, en ce sens que, si le froid, la douleur sont ressentis, il est vrai, par l'homme, ces affections sont réduites à l'extériorité et à l'immédiateté ; l'être général de l'âme s'y maintient pour soi comme *abstrait* et le sentiment de soi, la conscience, la réflexion et d'ailleurs d'autres buts et d'autres activités n'y sont plus mêlés ;

2. Indifférence à l'égard de la satisfaction ; les appétits, les penchants s'émoussent par suite de l'habitude d'être satisfaits ; c'en est la libération rationnelle ; la continence et les procédés violents des moines n'en délivrent pas ; et cette méthode n'est pas d'ailleurs en son contenu, rationnelle ; il va de soi que les tendances sont considérées suivant leur nature comme des déterminations concrètes finies et qu'elles-mêmes sont, ainsi que leur satisfaction, subordonnées comme des moments, à la volonté rationnelle.

3. Dans l'habitude considérée comme *habileté technique*, il ne faut pas seulement maintenir pour soi, l'être abstrait de l'âme, mais il faut en faire une fin subjective dans la corporité ; celle-ci doit lui être soumise et il doit la pénétrer entièrement. A l'égard de cette détermination intérieure de l'âme subjective, la corporité est déterminée comme être immédiatement *extérieur* et comme *borne* ; - c'est la rupture plus déterminée de l'âme, comme simple être-pour-soi en soi-même, avec son état naturel primitif et immédiat, par là l'âme n'est plus en sa première identité immédiate, mais doit d'abord y être réduite en tant qu'extérieure. L'incorporation des sensations déterminées est, en outre, une possibilité déterminée et la corporité immédiate une *possibilité particulière* (un côté spécial de la différenciation en elle-même, un organe spécial de son système organique) pour une fin déterminée.

## Texte 16, 2 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques (extraits)*, 1817

L'information de cette fin consiste en ce que l'idéalité *en soi* de l'élément matériel en général et de la corporéité déterminée ait été *posée* comme idéalité afin que l'âme, d'après la détermination particulière de sa représentation et de son vouloir, *existe* en elle comme substance. De cette manière, l'habileté fait entièrement de la corporéité un instrument, en sorte que le corps, sans résistance ni gêne, exprime exactement la représentation (par exemple une série de notes) telle qu'elle est en moi.

En tout premier lieu, il faut montrer la nécessité de la *progression dialectique* menant du *dérangement de l'esprit* à *l'habitude*. A cette fin, rappelons que, dans la manie délirante, l'âme aspire à se restaurer, de la contradiction existante entre sa conscience objective et sa représentation fixe, en l'harmonie intérieure accomplie de l'esprit. Cette restauration peut aussi bien échouer que réussir. Pour l'âme singulière, le fait d'atteindre au sentiment de soi libre, en lui-même harmonieux, apparaît donc comme quelque chose de contingent. Mais, en soi, l'absolue libération du sentiment de soi - l'être-chez-soi non troublé de l'âme dans toute particularité de son contenu - est quelque chose de tout à fait nécessaire; car, en soi, l'âme est l'absolue idéalité, ce qui a prise sur toutes ses déterminités ; et il est impliqué dans son concept qu'elle se démontre, par la suppression des particularités devenues fixes en elle, comme la puissance illimitée disposant de celles-ci, - qu'elle rabaisse ce qui est encore immédiat, étant, en elle, à une simple propriété, à un simple moment, afin de, par cette absolue négation, devenir pour elle-même comme libre individualité.

Cet être-auprès-de-soi-même, nous le nommons l'habitude. Dans celle-ci, l'âme qui n'est plus captivée par une représentation particulière seulement subjective, et expulsée par elle du centre de son effectivité concrète, a accueilli si complètement en son idéalité le contenu immédiat et singularisé qui a eu accès à elle, et en a fait si pleinement son *habitation*, qu'elle se meut en lui avec liberté. Tandis, en effet, que, dans le cas de la simple sensation, tantôt ceci, tantôt cela m'affecte de façon contingente, et que, alors - comme aussi dans le cas d'autres activités spirituelles, tant que celles-ci sont, pour le sujet, encore quelque chose à quoi il n'est pas accoutumé - l'âme est encore plongée en son contenu, s'y perd, ne sent pas son Soi concret, par contre, dans l'habitude, l'homme ne se rapporte pas à une sensation, une représentation, un désir, etc., singuliers contingents, mais à lui-même, à une manière universelle de l'agir, qui constitue son individualité, est posée par lui-même, et lui est devenue propre, et c'est précisément pourquoi il apparaît comme libre.

Le fait de se rendre ainsi maître de la corporéité constitue la condition de la libération de l'âme, de son accession à la conscience objective. Quand les activités du corps qui sont à exercer au service de l'esprit sont maintes fois répétées, elles obtiennent un degré de plus en plus élevé d'adéquation, parce que l'âme acquiert une familiarité de plus en plus grande avec toutes les circonstances à prendre alors en compte, qu'elle devient donc de plus en plus comme chez elle dans ses manifestations extérieures, qu'ainsi elle accède à une capacité toujours accrue de la traduction corporelle immédiate de ses déterminations intérieures, et que, par conséquent, elle transforme de plus en plus le corps en sa propriété, en son instrument utilisable ; de telle sorte que, par là, naît un rapport magique, une influence immédiate de l'esprit sur le corps.

Qu'il en est ainsi, nous le voyons, par exemple, avec l'écriture. Quand nous apprenons à écrire, nous devons alors diriger notre attention sur tout ce qui est du singulier, sur une multitude immense de médiations. Quand, par contre, l'activité de l'écriture nous est devenue habituelle, notre Soi s'est rendu maître si complètement de toutes les singularités concernées, il les a à tel point contaminées de son universalité, qu'elles ne nous sont plus présentes comme singularités, et que nous ne gardons en notre vue que ce qu'elles ont d'universel. Ainsi, nous voyons donc que, dans l'habitude, notre conscience est, dans le même temps, présente dans la Chose, intéressée à elle, et, pourtant, inversement, absente d'elle, indifférente à elle, - que notre Soi s'approprie tout autant la Chose que, au contraire, il se retire d'elle, - que l'âme, d'un côté pénètre entièrement dans ses manifestations extérieures, et, d'un autre côté, les délaisse, par conséquent leur donne la figure de quelque chose de mécanique, d'un simple effet naturel.

C'est pourquoi, bien que l'homme, pourtant, d'un côté, devienne libre grâce à l'habitude, pourtant, d'un autre côté, celle-ci fait de lui son esclave et elle est une nature, certes, non immédiate, première, dominée par la singularité des sensations, [mais] bien plutôt, posée par l'âme, une seconde nature, - toutefois, elle est toujours une nature, quelque chose de posé qui revêt la figure d'un immédiat, une idéalité de l'étant qui est elle-même encore affectée de la forme de l'être, par conséquent quelque chose qui ne correspond pas à l'esprit libre, quelque chose de simplement anthropologique.

## Texte 17, 1 Jean Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, 1487

J'ai médité le fondement de ces affirmations, mais les arguments réunis par de nombreux penseurs en faveur de la supériorité de la nature humaine ne m'ont pas paru suffisants; l'homme, disent-ils, est un messenger entre les créatures, familiers des êtres supérieurs, roi des inférieurs, interprète de la nature par l'acuité de ses sens, l'application de son esprit, la lumière de son intelligence ; il se tient entre l'éternel immobile et le temps qui se déroule.

Ces raisons, certes, sont d'importance, mais elles ne sont pas les raisons essentielles, c'est-à-dire celles qui, à juste titre, confèrent à l'homme le privilège du droit à la plus haute admiration et qui font que nous n'admirons pas davantage les anges eux-mêmes et les chœurs bienheureux du ciel

Mais quelle est cette condition? Ecoutez, Pères, d'une oreille bienveillante, et avec votre bonté habituelle, pardonnez-moi cet exposé.

Déjà Dieu, Père suprême et suprême Architecte, avait construit, avec des lois d'une mystérieuse sagesse, cette maison du monde que nous voyons, auguste temple de sa Divinité: il avait animé les astres éthérés d'esprits immortels, il avait peuplé d'une foule de toutes sortes d'animaux les parties pourrissantes et bourbeuses du monde inférieur. Mais, après cette œuvre, l'Artisan désirait qu'il y eût quelqu'un qui apprécîât la raison d'une telle œuvre, en aimât la beauté, en admirât la grandeur. C'est pourquoi, quand tout cela fut terminé, comme Moïse et Timée en témoignent<sup>1</sup>, en dernier lieu, il pensa à créer l'homme. Mais il n'y avait dans les archétypes de quoi façonner une nouvelle race, ni dans les trésors de quoi doter ce nouveau fils d'un héritage, ni parmi les sièges d'honneur du monde entier un siège où ce contemplateur de l'univers pût s'asseoir. Tout était déjà rempli: tout avait été distribué aux ordres supérieurs, moyens et inférieurs.

Enfin le parfait Artisan décida qu'à celui à qui rien ne pouvait être donné en propre serait commun tout ce qui avait été donné en particulier à chacune des créatures. Il prit donc l'homme, cette œuvre de type indéfini, et, l'ayant placé au milieu du monde, il lui parla ainsi:

O Adam, nous ne t'avons donné ni une place déterminée, ni une physionomie propre, ni aucun don particulier, afin que ta place, la physionomie, les dons que toi-même tu aurais souhaités, tu les aies et tu les possèdes selon tes vœux, selon ta volonté. Pour les autres, leur nature définie est réglée par des lois que nous avons prescrites; toi, tu n'es limité par aucune barrière, c'est de ta propre volonté, dans le pouvoir de laquelle je t'ai placé, que tu détermineras ta nature. Je t'ai installé au milieu du monde afin que tu examines plus commodément autour de toi tout ce qui existe dans le monde. Nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que, maître de toi-même et ayant pour ainsi dire l'honneur et la charge de façonner et de modeler ton être, tu te composes la forme que tu aurais préférée. Tu pourras dégénérer en formes inférieures qui sont animales, tu pourras, par décision de ton esprit, être régénéré en formes supérieures qui sont divines.

Qui n'admirerait pas notre caméléon? Ou bien qui admirerait davantage une autre chose quelle qu'elle soit?

Qui donc n'admirera pas l'homme? Lui qui à juste titre, est désigné dans les livres mosaïques et chrétiens tantôt sous l'expression "toute chair", tantôt sous celle de "toute créature", puisque lui-même se représente, se façonne et se transforme en l'aspect de tout être corporel, en la nature de n'importe quelle créature. C'est pourquoi le Persan Evantes en exposant la théologie chaldaique, écrit que "l'homme n'a pas en propre d'image native, mais qu'il en a beaucoup d'étrangères et d'adventices". C'est de là que vient la fameuse sentence chaldéenne: "Enosh hu shinnujim vekammah tebhaoth baal haj", c'est-à-dire: l'homme est un être vivant de nature changeante, multiforme et passant d'un aspect à l'autre.

Qu'une sorte d'ambition sacrée envahisse notre esprit pour que, insatisfaits de la médiocrité, nous aspirions aux sommets, et que de toutes nos forces nous travaillions à les atteindre (étant donné que nous le pouvons si nous le voulons).

## Texte 17,2 Karine Safa, *L'humanisme de Pic de la Mirandole L'esprit en gloire de métamorphose*, 2001

La métamorphose dont il s'agit ici, certes implique un changement de forme mais à travers un substrat unique, une identité bien définie, qui est celle de l'homme. Celui-ci naît, bien évidemment, à l'intérieur d'une nature donnée, mais cette nature est ouverte (l'homme n'est pas totalement libre, mais sa nature est ouverte; cf. épigénétique) et c'est dans ce creuset qu'il faut chercher le sens et la valeur de la notion de métamorphose. Elle est le changement qui aspire à réaliser la forme la plus haute, la plus digne de l'homme, ce qui suppose, d'une part la vocation à l'universel, et de l'autre la possibilité grandiose de se donner sa propre forme, de l'inventer, de la créer en vue d'un plus être. Elle a ainsi la valeur d'une expérience initiatique destinée à révéler les profondeurs insoupçonnées de l'âme, à travers une dialectique hautement paradoxale entre le devenir et la stabilité, le changement et la permanence<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Dans une lettre à R. Strauss, l'écrivain autrichien Hugo von Hofmannsthal s'explique sur la métamorphose, notion dont la présence est obsédante dans toute son œuvre et qu'il désigne comme "la vie de la Vie" : "Elle est à proprement parler le mystère de la nature saisie dans son acte créateur. Qui veut vivre doit passer au-delà de soi-même et se métamorphoser (...). Pourtant toute la dignité humaine est liée aussi à la persévérance de l'identique, au refus de l'oubli, à la fidélité. C'est là une des contradictions les plus insondables sur l'abîme de laquelle est bâtie l'idée de l'être".

## Texte 18, 1 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, 1888

L'erreur (la foi dans l'idéal), l'erreur n'est pas un aveuglement, l'erreur est une lâcheté. Toute conquête, tout progrès de la connaissance est un fruit du courage, de la sévérité pour soi-même, de la propriété envers soi...

« L'âme (= individualité) qui a la plus longue échelle et peut descendre le plus bas,  
» la plus vaste des âmes, celle qui peut courir, errer et vagabonder le plus loin en elle-même, (= introspection)  
» l'âme la plus nécessaire, celle qui se jette avec plaisir dans le hasard, (= audace, curiosité)  
» l'âme qui est et veut entrer dans le devenir, l'âme qui a et veut se jeter dans le vouloir et le désir,  
» l'âme qui se fuit elle-même, qui se rattrape sur le plus long circuit,  
» l'âme la plus sage à qui la folie parle le plus doucement au cœur, (assume ses contradictions)  
» l'âme qui s'aime le plus elle-même et dans laquelle toutes choses ont leur montée et leur descente, leur flux et leur reflux. »  
Mais c'est là Dionysos lui-même !

Et à un autre endroit il définit encore, avec la plus

grande rigueur, ce qui pour lui pourrait seul être "l'homme", – non un objet d'amour ou même de pitié, car Zarathoustra a maté jusqu'à son grand dégoût de l'homme : l'homme est pour lui matière informe, vilaine pierre qui appelle le sculpteur.

« Ne plus vouloir\*, ne plus évaluer, ne plus créer : que cette grande lassitude reste toujours très loin de moi ! (habitude = ennui)  
» Dans la recherche du vrai lui-même, ce n'est encore que le plaisir de m'affirmer et d'engendrer que je recherche; et si l'innocence est en cette recherche c'est parce qu'elle veut engendrer.  
» Et cette volonté m'a attiré loin de Dieu et des dieux: qu'y aurait-il à créer s'il y avait des dieux ?  
» Mais elle me ramène toujours à l'homme, mon ardente volonté de créer, comme le marteau vers la pierre.  
» Hélas! hommes, une statue sommeille pour moi dans la pierre, et c'est la statue des statues! Hélas! pourquoi me faut-il dormir dans la plus dure et la plus laide pierre!  
» Et maintenant mon marteau fait rage contre les murs de cette prison. (création  $\iff$  destruction) Les éclats volent de la pierre: et que m'importe? »  
\* >< Schopenhauer, bouddhisme ; l'erreur est de voir le désir comme source de souffrance

## Texte 18, 2 Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, 1882

*Vivre*. – cela signifie pour nous : changer constamment en lumière et en flamme tout ce que nous sommes; de même, aussi, transformer tout ce qui nous frappe; nous ne *saurions* absolument pas faire autrement.

*L'histoire de tous les jours*. – Qu'est-ce qui fait chez toi l'histoire de tous les jours? Considère les habitudes qui la composent : sont-elles le produit d'innombrables petites lâchetés et paresse, ou celui de ton courage et de ton ingénieuse raison? Si différentes que soient ces deux éventualités : il serait possible que les hommes te décernent les mêmes louanges et que, d'une manière ou d'une autre, tu leur fusses effectivement de la même utilité. Mais les louanges, l'utilité, et la respectabilité peuvent suffire à qui ne veut avoir qu'une bonne conscience – non pas à toi, sondeurs de reins, qui as *une science de la conscience!*

J'en suis encore à attendre la venue d'un philosophe *médecin*, au sens exceptionnel de ce terme – et dont la tâche consistera à étudier le problème de la santé globale d'un peuple, d'une époque, d'une race, de l'humanité – qui un jour aura le courage de porter mon soupçon à l'extrême et d'oser avancer la thèse : en toute activité philosophique il ne s'agissait absolument pas de trouver la "vérité", mais de quelque chose de tout à fait autre, disons de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie...

*Courtes habitudes*. J'aime les courtes habitudes et je les tiens pour l'inestimable moyen de connaître *nombre* de choses et de situations, jusqu'au fond de leur suavité et de leur amertume : ma nature est entièrement faite pour de courtes habitudes, même quant aux besoins de sa santé corporelle et de façon absolue, *pour autant* que je puisse voir : du plus bas jusqu'au plus haut. Je crois toujours que *ceci* a de quoi me contenter de durable façon – la courte habitude elle aussi a la foi de la passion, la

## Texte 18, 2 Nietzsche, *Le Gai Savoir*, (suite)

foi de l'éternité – et je m'imagine être enviable pour l'avoir trouvé et reconnu : – et dès lors cette croyance a la vertu de me nourrir matin et soir et de répandre une profonde frugalité autour de soi et en moi-même, si bien que je n'ai rien à désirer, sans avoir besoin de comparer, de mépriser ou de haïr. Le jour vient où la bonne chose a fait son temps : elle se sépare de moi, non comme devenue un objet de dégoût – mais paisiblement, rassasiée de moi comme je le suis d'elle, et comme si nous nous devions une reconnaissance mutuelle, *donc* prêts à nous serrer les mains au moment de! Et déjà prendre congé la chose nouvelle m'attend à la porte, de même que la croyance – l'imperturbable folle, l'imperturbable sage! – la croyance que cette chose nouvelle sera la chose juste, définitivement juste. Pour moi, il en est ainsi des repas, des pensées, des hommes, des villes, des poèmes, de la musique, des doctrines des programmes du jour, des manières de vivre. – En revanche, je hais les habitudes durables, et je sens comme l'approche d'un tyran et comme un *empoisonnement* de mon atmosphère, dès que les circonstances prennent une tournure telle qu'elles doivent nécessairement engendrer des habitudes durables : par exemple à la faveur d'une fonction, d'une vie dans la constante compagnie des mêmes personnes, d'une résidence stable, d'un unique genre de santé. Oui, au plus profond de mon âme, je sais gré à ma santé lamentable, comme à tout ce qui est imparfait en moi, de m'offrir des centaines d'issues dérobées par où je puisse échapper aux habitudes durables. – Le plus insupportable sans doute, et ce qu'il y aurait de proprement terrible pour moi serait une vie totalement dépourvue d'habitudes, une vie qui demanderait une improvisation incessante : ce serait mon exil et ma Sibérie.

*La grande santé.* – Nous autres qui sommes normaux, sans nom, difficiles à comprendre, nous autres prémices d'un avenir encore incertain – nous avons besoin pour un nouveau but d'un moyen également nouveau, c'est-à-dire d'une nouvelle santé, plus vigoureuse, plus maligne, plus tenace, plus téméraire, plus joyeuse que ne le fut toute santé jusqu'alors. Celui dont l'âme aspire à vivre toute l'ampleur des valeurs et des aspirations qui ont prévalu jusqu'alors, à faire le périple de toutes les rives de cette "Méditerranée" idéale, celui qui veut savoir par les aventures de son expérience la plus personnelle ce qui se passe dans l'âme d'un conquérant et d'un explorateur de l'idéal, dans l'âme d'un artiste, d'un saint, d'un législateur, d'un sage, d'un savant, d'un homme pieux, d'un devin, d'un homme divinement mis à part, d'ancien style : celui-là a besoin en tout premier lieu d'une chose : la *grande santé* – cette sorte de santé que non seulement on possède, mais que l'on acquiert et que l'on doit encore acquérir sans cesse, parce qu'on l'abandonne à nouveau, qu'on ne cesse pas de l'abandonner à nouveau, qu'il faut l'abandonner...

*La réputation solide.* – Une solide réputation était autrefois d'une extrême utilité : et partout où la société est aujourd'hui encore dominée par des instincts grégaires, il est plus utile à chaque individu de *faire passer* pour interchangeable son caractère comme son occupation – quand même ce ne serait pas le cas. "On peut compter sur lui, il reste égal à lui-même" – voilà dans toutes les situations dangereuses de la société, la louange qui importe le plus. La société éprouve avec une satisfaction de pouvoir disposer d'un instrument, (= homme prévisible) sûr et prêt à chaque instant, dans la vertu d'un tel, dans l'orgueil de tel autre, dans la méditation et la passion d'un troisième, – elle honore cette *nature d'instrument*, sa tendance à rester fidèle à soi-même, son invariabilité dans les opinions, dans les aspirations et même dans la non-vertu, et lui décerne les suprêmes honneurs. Pareille appréciation qui fleurit et a fleuri partout à la fois avec la moralité des mœurs, éduque les "caractères" et voue au *discredit* tout changement, tout réapprentissage, toute interprétation nouvelle, toute métamorphose de soi. Or si grand que puisse être l'avantage de cette façon de penser, elle n'en constitue pas moins le genre de jugement le plus préjudiciable à la connaissance : car ce qui est condamné et discrédité de ce fait, c'est précisément la bonne volonté du savant de *rejeter* sans crainte et à tout moment ce qui fut jusqu'alors sa propre opinion, et d'une manière générale d'exprimer sa méfiance à l'égard de tout ce qui en lui tiendrait à se *solidifier*. L'état d'esprit du savant en tant qu'il serait en contradiction avec la "solide réputation" passe pour *déshonorant*, tandis que la pétrification des opinions a pour elle tous les honneurs : – c'est sous l'anathème de pareilles valeurs qu'il nous faut vivre aujourd'hui! Comme il est difficile de vivre en sentant peser autour de soi et sur soi le poids des jugements de bien des millénaires! Il est probable que durant plusieurs millénaires la connaissance fut grevée de mauvaise conscience, et qu'il y a beaucoup de mépris de soi, de secrète misère dans l'histoire des grands esprits.

## Texte 19, 1 Nicolas Grimaldi, *Traité de la banalité*, 2005

Tout autre est donc cette expérience de la mort que nous faisons dans l'ennui. Bien loin qu'elle nous soit imposée par quelque force extérieure qui limite et affaiblit la nôtre, on peut d'autant moins lutter contre elle qu'elle semble n'avoir pas de cause. Car à la différence de tous les ennuis dont nous ne connaissons que trop les causes, le propre de l'ennui est qu'on ne lui en connaisse pas. Il est en effet remarquable qu'on n'ait pas le temps de s'ennuyer lorsque la nécessité de pourvoir à nos besoins l'occupe tout entier. Sans qu'on ait alors à s'interroger sur ce que nous devons vouloir, le besoin nous l'impose. Telle est la force de la nécessité que nous ne pouvons pas vouloir autre chose. A l'inverse, lorsque nous n'éprouvons plus ni besoins ni désirs, nous sommes libres de nous déterminer à ce que nous voulons. Faute de rien désirer, l'ennui est que nous ne sachions quoi vouloir. C'est donc au comble de notre liberté que nous éprouvons le comble de l'ennui.

Au contraire de ce que nous éprouvions dans l'infirmité, la servitude ou l'échec, le propre et le paradoxe de l'ennui est que notre vouloir y soit en fonction inverse de notre pouvoir : c'est quand nous pourrions tout obtenir que nous ne savons quoi désirer. Comme les personnages du théâtre de Tchekhov qui commentent indéfiniment leur enlèvement dans l'ennui, nous pourrions aussi bien sortir, nous divertir, commencer des études, aller au spectacle ou partir en voyage. Le malheur est que nous ne puissions nous déterminer à rien, faute que rien ne nous paraisse désirable. Quoique tout soit possible, il nous est impossible de nous décider à rien. C'est cette impossibilité de toute possibilité qui, en nous rendant la vie impossible, nous fait éprouver l'ennui semblable à la mort. A l'inverse des situations précédentes, notre inertie n'est pas alors la conséquence d'une entrave à nos initiatives, mais de ce que nous ne pouvons prendre l'initiative de rien faute que *rien ne nous attire*. Aussi comprenons-nous que si l'ennui nous avait semblé n'avoir pas de cause, c'est parce que *son unique cause est de n'avoir pas de fin*. De là vient cette souffrance de l'ennui semblable à celle de quelque asphyxie ou de quelque étouffement, comme si nous y sentions la vie se débattre contre elle-même. Car par sa nature même la vie ne cesse de tendre à quelque chose ; et nous la sentons s'épuiser de ne pouvoir tendre à rien parce que nous ne pouvons rien désirer. Comment ne se sentirait-elle pas tendre alors vers le rien, cette tendance qui ne tend à rien ? C'est ce qui fait de l'ennui un seuil critique entre la vie et la mort, où sans plus participer à l'une nous n'appartenons pas encore tout à fait à l'autre. Nous y vivons notre mort. Aussi pourrions-nous définir l'ennui comme une tendance sans finalité, et par conséquent comme l'expérience de la vie qui se dévitalise.

La première condition de l'ennui est donc que la vie soit soustraite à la pression du besoin, à l'obsession du souci et au magnétisme des diverses ambitions. Aussi longtemps qu'on se prend au jeu, chaque coup prépare si bien le suivant que nous sentons chaque instant tendre vers l'avenir. A l'inverse, il faut pour

s'ennuyer ne dépendre de rien. L'ennui est le paradoxal accablement de cette indépendance. Aussi l'a-t-on souvent caractérisé comme une névrose de classe ou une maladie de riches. Il suffit d'ailleurs d'accumuler les paradoxes pour décrire au plus juste cette intolérable souffrance de ceux qui ne souffrent de rien, ou comme le malheur des gens trop heureux, l'indigence des nantis, la maladie des bien heureux, etc. A l'inverse de ce que nous avons observé en d'autres expériences, l'ennui est donc un mal endogène qui détruit ou gangrène de l'intérieur le principe même de notre vitalité. Moins nous subissons de contraintes, moins nous dépendons de l'extérieur, moins nous en sommes affectés, plus nous sentons notre vie dépérir en son principe puisqu'elle ne tend plus vers rien. Tel est par conséquent le paradoxe dont il nous faut découvrir le ressort pour en comprendre la vérité : *nous sentons manquer de tout ce qui fait la vie précisément parce que nous ne sentons pas que rien manque à la nôtre.*

Or quel est le caractère commun à toutes les situations que nous venons d'évoquer et qui, toutes plus enviables les unes que les autres, se révèlent les plus menacées par l'ennui ? De quoi peut bien se sentir privé celui qui n'est privé de rien ? Quelle négation pourrait exprimer cette surabondance de positivité ? Comme dans la théologie négative, la seule négation possible est la négation de toutes les négations. Alors comprend-on qu'en effet celui qui a tout *ne sait quoi* désirer. N'ayant rien à craindre ni rien à désirer, *il n'a rien* à attendre. N'attendant rien, sa vie *ne tend plus* vers rien. Tel est le fait singulier dont il nous faut tirer les conséquences.

La première est qu'en ne pouvant imaginer de désir qui ne soit aussitôt satisfait, l'ennui que nous en retirons nous révèle la plus profonde mais aussi la plus secrète vérité du désir. Puisqu'en pouvant posséder n'importe quel objet nous éprouvons ne pouvoir être satisfait par aucun, nous découvrons que l'objet du désir n'est donc pas un objet. Dès lors que la fortune nous rend fastidieuse ou dérisoire l'attente de quelque chose que ce soit, elle ôte tout alibi à l'unique question de savoir ce que nous attendons de la vie. Même ceux qu'ennuie la philosophie en sont alors réduits à philosopher.

La deuxième conséquence est que nous désirons encore même lorsque nous ne savons quoi désirer, de même que nous ne cessons d'attendre lorsque nous n'avons plus rien à attendre. C'est même cette contradiction qui fait de l'ennui une paralysie, étant bien entendu que la paralysie ne serait pas une infirmité si elle nous ôtait le désir de nous mouvoir en même temps qu'elle nous en ôte la possibilité. Parce que l'attente est constitutive de la conscience, nous attendons toujours ; et c'est cette irrépressible attente dont nous éprouvons l'inanité dans l'ennui de n'avoir rien à attendre. C'est ce qui fait de l'ennui aussi bien un tête-à-tête avec l'absolu qu'un face-à-face avec notre propre mort.

Parce que le propre de la vie est de s'éprouver comme le dynamisme d'une médiation, elle ne peut que se sentir abolie en s'éprouvant assignée à la pure

## Texte 19, 2 Nicolas Grimaldi, *Traité de la banalité*, 2005

attente de la mort comme à quelque immédiation. On a parfois défini le bonheur comme ce qui ne laisserait plus rien à désirer. Si c'était vrai, on ne devrait guère pouvoir résister à la tentation de le fuir tellement il ressemblerait à la mort. Aussi me paraît-il n'y avoir pire ennui que le bonheur attribué par **Aristote** à l'impassibilité de son Dieu. Lui aussi n'attend rien. Lui aussi n'a rien à désirer. Lui aussi est enclos dans sa solitude. Lui aussi est assigné à l'impossibilité de toute possibilité. Mais ce que nous avons reconnu comme un caractère de la mort est une expression de sa perfection. Non seulement Aristote avait imaginé qu'une aussi impartageable perfection fût la suprême jouissance, mais il avait même osé lui attribuer la vie.

C'est ce que manifeste de façon péremptoire le mythe inaugural de la condition humaine. Le récit de **la Genèse** manifeste en effet combien la représentation la plus spontanée associe la conscience à l'attente, le présent à une privation, et l'avenir à l'intensité de la vraie vie.

1) Alors qu'il vivait dans une sorte de face-à-face avec l'infini, comment était-il possible qu'Adam attendît quelque chose? 2) Que lui restait-il à attendre puisque tout lui était donné? A la première question correspond la plus manifeste des évidences: s'il est clair que le premier homme ne cessait d'attendre alors même qu'il n'avait rien à attendre, c'est que l'attente était constitutive de sa conscience. **L'attente n'est pas consécutive à l'absence de quelque objet que ce soit. Précédant toute expérience, elle est transcendante.** La seconde question s'éclaire par la suite du récit. Ce qu'on ne connaît pas encore, on ne peut que l'attendre. Or, en interdisant au premier homme les fruits de l'arbre de la connaissance, non seulement Dieu lui laissait quelque chose à attendre, mais cet arbre figurait en outre dans la plénitude de l'éternité la brèche ou l'ouverture de quelque temporalité où l'avenir s'annonçait comme l'irrésistible nouveauté de ce qu'on ne connaît pas encore.

Car la principale leçon du mythe est que tout est insipide à la conscience, même la suprême félicité, si vient à lui manquer cette sapidité de l'attente qui est pour elle le goût même de la vie. Si Adam put être tenté, ce fut donc parce que ces fruits à la saveur inconnue avaient nécessairement pour lui la sapidité de l'à venir. La conséquence en est toute claire: si **l'avenir seul donne un sens à l'attente**, et si **l'attente fait seule la sapidité de la vie**, Adam ne put être tenté que par dégoût d'attendre dans une éternité où ne se passait rien. Aussi Eve n'eut-elle aucune peine à le convaincre de partager avec elle cette saveur de l'inconnu: pour qu'on ait enfin quelque chose à attendre, que l'aventure commence!

Il y a donc un véritable malheur d'être trop heureux. Car ne rien avoir à attendre est un si insupportable ennui que pour lui échapper on est prêt à n'importe quoi, pourvu que ce soit autre chose. Tel est le ressort de la tentation: elle est à la fois une exaspération de l'attente et un vertige de l'aventure. Ainsi pouvons-nous comprendre cette

fascination qu'exerce souvent l'inconnu. Qu'elle soit déraisonnable, cela va de soi, puisqu'en étant entraîné vers l'inconnu, on ne sait pas à quoi on est entraîné.

Comme en une sorte de laboratoire, les analyses que **Hannah Arendt** a faites du totalitarisme vérifient de façon presque expérimentale les hypothèses que nous venons de développer sur les **jeux de l'imaginaire**.

1) De même que pour la plupart des jeux et des fictions, c'est pour échapper à la fadeur, à l'insignifiance, à l'inconsistance ou à l'horreur de l'existence qu'on adhère à quelque totalitarisme que ce soit. C'est pour fuir le monde où l'on vit qu'on se laisse alors envoûter par la fiction d'un monde imaginaire.

2) Hannah Arendt ne cesse en effet de le rappeler avec une pathétique insistance: de même que s'il s'agissait d'un jeu, le monde totalitaire est celui d'une fiction au jeu de laquelle on se prend d'autant mieux qu'on se rend insoucieux du réel. De même que pour celui qui joue la réalité des faits est suspendue par la réalité du jeu, de même "l'adhésion exclusive aux lois d'un monde fictif" inspire-t-elle au monde totalitaire un absolu "mépris des faits".

Si on joue aux Pokémons, on sait que c'est un jeu; mais la stratégie d'évitement la plus efficace est celle que l'on croit vraie >> on adhère à une **réalité fictionnelle** (// au désir de fuir une réalité ennuyeuse) >> succès des discours "il faut tout changer".

Deux finalités très différentes sous-tendent en effet la logique du jeu. Selon sa finalité manifeste, le jeu consiste à vaincre l'adversaire, à le mettre hors jeu. Mais selon sa finalité latente, **le jeu est à lui-même sa propre fin**, de sorte qu'il nous invite à trouver autant d'adversaires que nous en éliminons.

Si tout le but du jeu est alors de gagner la partie en éliminant notre adversaire, la duperie du jeu est qu'en n'ayant plus d'adversaire nous ne pouvons plus jouer. Ainsi le plaisir d'avoir gagné nous fait-il perdre le plaisir que nous avons de jouer. Mais si les joueurs peuvent commencer une nouvelle partie après avoir terminé la précédente, les idéologies ne peuvent ressusciter les adversaires qu'ils ont éliminés. Si Hannah Arendt ne l'avait pas fort précisément montré, la plus sommaire observation aurait dû suffire à nous manifester que l'Eglise ne fut en effet pas plus soucieuse de charité que le communisme de justice ou de liberté, ou que le nazisme du génie de la race allemande. Comme en un jeu, ces objectifs ne furent pour eux que l'occasion ou le prétexte à mettre en œuvre la logique de leur fiction comme une immense aventure. Mais, comme en n'importe quel jeu, leur imagination ne pouvait en entretenir l'ivresse qu'à condition de se trouver sans cesse de nouveaux adversaires. Aussi leur épopée exterminatrice était-elle condamnée par sa propre logique à ne jamais prendre fin. Lorsque leur imagination ne leur désigna plus d'adversaires au dehors, il ne leur resta donc plus que la ressource de s'en inventer au-dedans.

## Texte 20, 1 Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem (Rapport sur la banalité du mal)*, 1963

Eichmann n'était ni un Iago ni un Macbeth ; et rien n'était plus éloigné de son esprit qu'une décision, comme chez Richard III, de faire le mal par principe. Mis à part un zèle extraordinaire à s'occuper de son avancement personnel, il n'avait aucun mobile. Et un tel zèle en soi n'était nullement criminel ; il n'aurait certainement jamais assassiné son supérieur pour prendre son poste. *Simplement, il ne s'est jamais rendu compte de ce qu'il faisait*, pour le dire de manière familière.

Il n'était pas stupide. C'est la pure absence de pensée – ce qui n'est pas du tout la même chose que la stupidité – qui lui a permis de devenir un des plus grands criminels de son époque. Et si cela est "banal" et même comique, si, avec la meilleure volonté du monde, on ne parvient pas à découvrir en Eichmann la moindre profondeur diabolique ou démoniaque, on ne dit pas pour autant, loin de là, que cela est ordinaire. Il n'est certainement pas si courant que, devant la mort et surtout au pied de l'échafaud, un homme soit capable de ne penser qu'à des phrases entendues toute sa vie aux enterrements et que ces "paroles élevées" lui voilent complètement la réalité de sa propre mort. Ou'on puisse être à ce point éloigné de la réalité, à ce point dénué de pensée, que cela puisse faire plus de

mal que tous les mauvais instincts réunis qui sont peut-être inhérents à l'homme – telle était effectivement la leçon qu'on pouvait apprendre à Jérusalem.

Eichmann n'était pas du tout, quoi qu'en ait dit un témoin, (...) un mercenaire.

Il croyait, avec ferveur et jusqu'à la fin, au succès, principal critère de la "bonne société" telle qu'il la connaissait. A cet égard, son dernier propos sur Hitler (qu'avec Sassen il avait décidé de "rayer" de leur récit) est révélateur. Hitler, dit-il, "a peut-être eu tort du début jusqu'à la fin, mais il y a un fait indiscutable : cet homme-là a été capable de se hisser du rang de soldat de première classe dans l'armée allemande, à celui de Führer de près de quatre-vingts millions d'âmes... La seule réussite de cet homme était preuve que je devais m'incliner devant lui." Et la conscience d'Eichmann pouvait être tranquille : il pouvait constater avec quel zèle, quel empressement, la "bonne société" réagissait comme il l'avait fait, lui. Il n'avait pas besoin de "se boucher les oreilles quand sa conscience lui parlait" (termes employés dans le texte du jugement), non qu'il n'eût pas de conscience, mais parce que sa conscience lui parlait d'une "voix respectable", la voix de la société respectable qui l'entourait.

## Texte 20, 2 Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, 1978

**Le mal**, on l'apprend aux enfants, relève du démon ; il s'incarne en Satan (qui "tombe du ciel comme un éclair" (saint Luc, 10, 18) ou Lucifer, l'ange déchu ("Le diable lui aussi est un ange" – Miguel de Unamuno) dont le péché est l'orgueil ("orgueilleux comme Lucifer"), cette *superbia* dont seuls les meilleurs sont capables : ils ne veulent pas servir Dieu, ils veulent être comme Lui. Les méchants, à ce qu'on dit, sont mus par l'envie ; ce peut être la rancune de ne pas avoir réussi sans qu'il y aille de leur faute (Richard III), ou l'envie de Caïn qui tua Abel parce que "Yahvé porta ses regards sur Abel et vers son oblation, mais vers Caïn et vers son oblation il ne les porta pas". Ils peuvent aussi être guidés par la faiblesse (Macbeth). Ou, au contraire, par la haine puissante que la méchanceté ressent devant la pure bonté (...) ou encore par la convoitise.

Cependant, ce que j'avais sous les yeux, bien que totalement différent, était un fait indéniable. Ce qui me frappait chez le coupable, c'était un manque de profondeur évident, et tel qu'on ne pouvait faire remonter le mal incontestable qui organisait ses actes jusqu'au niveau plus profond des racines ou des motifs. Les actes étaient monstrueux, mais le responsable – tout au moins le responsable hautement efficace qu'on jugeait alors – était tout à fait ordinaire, comme tout le monde, ni démoniaque ni monstrueux. Il n'y avait en lui trace ni de convictions idéologiques solides, ni de motivations spécifiquement malignes, et la seule caractéristique notable qu'on décelait dans sa conduite, passée ou bien manifeste au cours du procès et au long des interrogatoires qui l'avaient précédé, était de nature entièrement négative : ce n'était pas de la stupidité, mais **un manque de pensée**\* Dans le cadre du tribunal

israélien et de la procédure carcérale, il se comportait aussi bien qu'il l'avait fait sous le régime nazi mais, en présence de situations où manquait ce genre de routine, il était désemparé, et son langage bourré de clichés produisait à la barre comme visiblement autrefois, pendant sa carrière officielle, une sorte de comédie macabre. Clichés, phrases toute faites, codes d'expression standardisés et conventionnels ont pour fonction reconnue, socialement, de protéger de la réalité, c'est-à-dire des sollicitations que faits et événements imposent à l'attention de par leur existence même.

C'est cette absence de pensée – tellement courante dans la vie de tous les jours où l'on a à peine le temps et pas davantage l'envie, de s'arrêter pour réfléchir – qui éveilla mon intérêt. Le mal (par omission aussi bien que par action) est-il possible quand manquent non seulement les "motifs répréhensibles" (selon la terminologie légale) mais encore les motifs tout court, le moindre mouvement d'intérêt ou de volonté? Le mal en nous est-il de quelque façon qu'on le définisse, "ce parti de s'affirmer mauvais" et non la condition nécessaire à l'accomplissement du mal? Le problème du bien et du mal, la faculté de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, seraient-ils en rapport avec notre faculté de penser?

\* Le mal se définit négativement: une absence de pensée = le mal n'a pas de racines.

## **Texte 21 Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, 1921 (extraits)**

En premier lieu, pour que la foule garde sa consistance, il faut bien qu'elle soit maintenue par une force quelconque. Et quelle peut être cette force, si ce n'est Éros qui assure l'unité et la cohésion de tout ce qui existe dans le monde ? En deuxième lieu, lorsque l'individu, englobé par la foule, renonce à ce qui lui est personnel et particulier et se laisse suggestionner par les autres, nous avons l'impression qu'il le fait, parce qu'il éprouve le besoin d'être d'accord avec les autres membres de la foule, plutôt qu'en opposition avec eux; donc il le fait peut-être « pour l'amour des autres».

Dans l'Église (et nous avons tout avantage à prendre pour modèle l'Église catholique) et dans l'Armée, quelques différences qu'elles présentent par ailleurs, règne la même illusion, celle de la présence, visible ou invisible, d'un chef (le Christ dans l'Église catholique, le commandant en chef dans l'Armée) qui aime d'un amour égal tous les membres de la collectivité. Tout le reste se rattache à cette illusion ; si elle disparaissait, l'Armée et l'Église ne tarderaient pas à se désagréger, dans la mesure où le permettrait la contrainte extérieure.

Ce n'est pas sans une profonde raison qu'on insiste sur l'analogie entre la communauté chrétienne et une famille et que les fidèles se considèrent comme des frères dans l'amour dont le Christ est animé à leur égard. Il est incontestable que le lien qui rattache chaque individu au Christ est la cause du lien qui rattache chaque individu à tous les autres. Il en est de même dans l'Armée; le chef est le père qui aime également tous ses soldats, et c'est pourquoi ces derniers sont rattachés les uns aux autres par les liens de la camaraderie. C'est pourquoi une religion, alors même qu'elle se qualifie de religion de l'amour, doit être sévère et traiter sans amour tous ceux qui ne lui appartiennent pas. Au fond, chaque religion est une religion d'amour pour ceux qu'elle englobe, et chacune est prête à se montrer cruelle et intolérante pour ceux qui ne la reconnaissent pas.

Simultanément avec cette identification avec le père, ou un peu plus tard, le petit garçon a commencé à diriger vers sa mère ses désirs libidinaux. Il manifeste alors deux sortes d'attachement, psychologiquement différentes : un attachement pour sa mère comme pour un objet purement sexuel, et une identification avec le père, qu'il considère comme un modèle à imiter. Ces deux sentiments demeurent pendant quelque temps côte-à-côte, sans influencer l'un sur l'autre, sans se troubler réciproquement. Mais à mesure que la vie psychique tend à l'unification, ces sentiments se rapprochent l'un de l'autre, finissent par se rencontrer, et c'est de cette rencontre que résulte le Complexe d'Oedipe normal. Le petit s'aperçoit que le père lui barre le chemin vers la mère ; son identification avec le père prend de ce fait une teinte hostile et finit par se confondre avec le désir de remplacer le père, même auprès de la mère. L'identification est d'ailleurs ambivalente dès le début, elle se comporte comme un produit de la première phase, de la phase orale de l'organisation de la libido, de la phase pendant laquelle on s'incorporait l'objet désiré et apprécié en le mangeant, c'est-à-dire en le supprimant. On sait que le cannibale en est resté à cette phase : il mange volontiers ses ennemis et il ne mange que ceux qu'il aime.

C'est dans le cadre de cet « amour véritable » que nous avons été dès le début frappés par le fait que l'objet aimé se trouve, dans une certaine mesure, soustrait à la critique, que toutes ses qualités sont appréciées plus que celles de personnes non aimées ou plus qu'elles ne l'étaient alors que la personne en question n'était pas encore aimée. Ce qui fausse ici le jugement, c'est l'idéalisation. Nous voyons nettement que l'objet est traité comme le propre moi du sujet et que dans l'état amoureux une certaine partie de la libido narcissique se trouve transférée sur l'objet. Dans certaines formes de choix amoureux, il est même évident que l'objet sert à remplacer un idéal que le moi voudrait incarner dans sa propre personne, sans réussir à le réaliser. On aime l'objet pour les perfections qu'on souhaite à son propre moi et on cherche par ce détour à satisfaire son propre narcissisme.

Ainsi envisagée, une foule primaire se présente comme une réunion d'individus ayant tous remplacé leur idéal du moi par le même objet, ce qui a eu pour conséquence l'identification de leur propre moi. C'est ainsi que ce qu'il y a d'inquiétant, de troublant, de coercitif dans le caractère des formations collectives, tel qu'il se révèle dans leurs manifestations suggestives, peut être expliqué avec raison par l'affinité qui existe entre la foule et la horde primitive, celle-là ayant sa source dans celle-ci. Le meneur de la foule incarne toujours le père primitif tant redouté, la foule veut toujours être dominée par une puissance illimitée, elle est au plus haut degré avide d'autorité ou, pour nous servir de l'expression de M. Le Bon, elle a soif de soumission. Le père primitif est l'idéal de la foule qui domine l'individu, après avoir pris la place de l'idéal du moi.

## Texte 22 Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, 1549

Pour le moment, je désirerais seulement qu'on me fit comprendre comment il se peut que tant d'hommes, tant de villes, tant de nations supportent quelquefois tout d'un Tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'on lui donne, qui n'a de pouvoir de leur nuire, qu'autant qu'ils veulent bien l'endurer, et qui ne pourrait leur faire aucun mal, s'ils n'aimaient mieux tout souffrir de lui, que de le contredire. Chose vraiment surprenante (et pourtant si commune, qu'il faut plutôt en gémir que s'en étonner) ! c'est de voir des millions de millions d'hommes, misérablement asservis, et soumis tête baissée, à un joug déplorable, non qu'ils y soient contraints par une force majeure, mais parce qu'ils sont fascinés et, pour ainsi dire, ensorcelés par le seul nom d'un qu'ils ne devraient redouter, puisqu'il est seul, ni chérir puisqu'il est, envers eux tous, inhumain et cruel. Telle est pourtant la faiblesse des hommes !

Ce maître n'a pourtant que deux yeux, deux mains, un corps et rien de plus que n'a le dernier des habitants du nombre infini de nos villes. Ce qu'il a de plus que vous, ce sont les moyens que vous lui fournissez pour vous détruire. Quel mal pourrait-il vous faire si vous n'étiez receleur du larron qui vous pille, complice du meurtrier qui vous tue, et traîtres de vous-mêmes ?

Vous vous affaiblissez, afin qu'il soit plus fort, plus dur et qu'il vous tienne la bride plus courte : et de tant d'indignités, que les bêtes elles-mêmes ne sentiraient point ou n'endureraient pas, vous pourriez vous en délivrer, sans même tenter de le faire, mais seulement en essayant de le vouloir. Soyez donc résolu à ne plus servir et vous serez libres. Je ne veux pas que vous le heurtiez, ni que vous l'ébranliez, mais seulement ne le soutenez plus, et vous le verrez, comme un grand colosse dont on dérobe la base, tomber de son propre poids et se briser.

Que dire encore ? Que la liberté est naturelle, et, qu'à mon avis, non seulement nous naissons avec notre liberté, mais aussi avec la volonté de la défendre. Quel malheureux vice a donc pu tellement dénaturer l'homme, seul vraiment né pour vivre libre, jusqu'à lui faire perdre la souvenance de son premier état et le désir même de le reprendre ?

Il est vrai de dire, qu'au commencement, c'est bien malgré soi et par force que l'on sert ; mais ensuite on s'y fait et ceux qui viennent après, n'ayant jamais connu la liberté, ne sachant pas même ce que c'est, servent sans regret et font volontairement ce que leurs pères n'avaient fait que par la contrainte. Ainsi les hommes qui naissent sous le joug ; nourris et élevés dans le servage sans regarder plus avant, se contentent de vivre comme ils sont nés, et ne pensant point avoir d'autres droits, ni d'autres biens que ceux qu'ils ont trouvés à leur entrée dans la vie, ils prennent pour leur état de nature, l'état même de leur naissance.

Ne croyez pas qu'il y ait nul oiseau qui se prenne mieux à la pipée, ni aucun poisson qui, pour la friandise, morde plus tôt et s'accroche plus vite à l'hameçon, que tous ces peuples qui se laissent promptement allécher et conduire à la servitude, pour la moindre douceur qu'on leur débite ou qu'on leur fasse goûter. C'est vraiment chose merveilleuse qu'ils se laissent aller si promptement, pour peu qu'on les chatouille. Les théâtres, les jeux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bêtes curieuses, les médailles, les tableaux et autres drogues de cette espèce étaient pour les peuples anciens les appâts de la servitude, la compensation de leur liberté ravie, les instruments de la tyrannie. Ce système, cette pratique, ces allèchements étaient les moyens qu'employaient les anciens tyrans pour endormir leurs sujets dans la servitude. Ainsi, les peuples abrutis, trouvant beau tous ces passe-temps, amusés d'un vain plaisir qui les éblouissait, s'habituèrent à servir aussi niaisement mais plus mal encore que les petits enfants n'apprennent à lire avec des images enluminées.

De la venait l'accroissement du pouvoir du sénat sous Jules César; l'établissement de nouvelles fonctions, l'élection à des offices, non certes et à bien prendre, pour réorganiser la justice, mais bien pour donner de nouveaux soutiens à la tyrannie.

Et qui voudra en suivre la trace verra que non pas six mille, mais cent mille, des millions tiennent au tyran par cette filière et forment entre eux une chaîne non interrompue qui remonte jusqu'à lui.

## Texte 23, 1 Pierre Bourdieu, *La distinction Critique sociale du jugement*, 1979

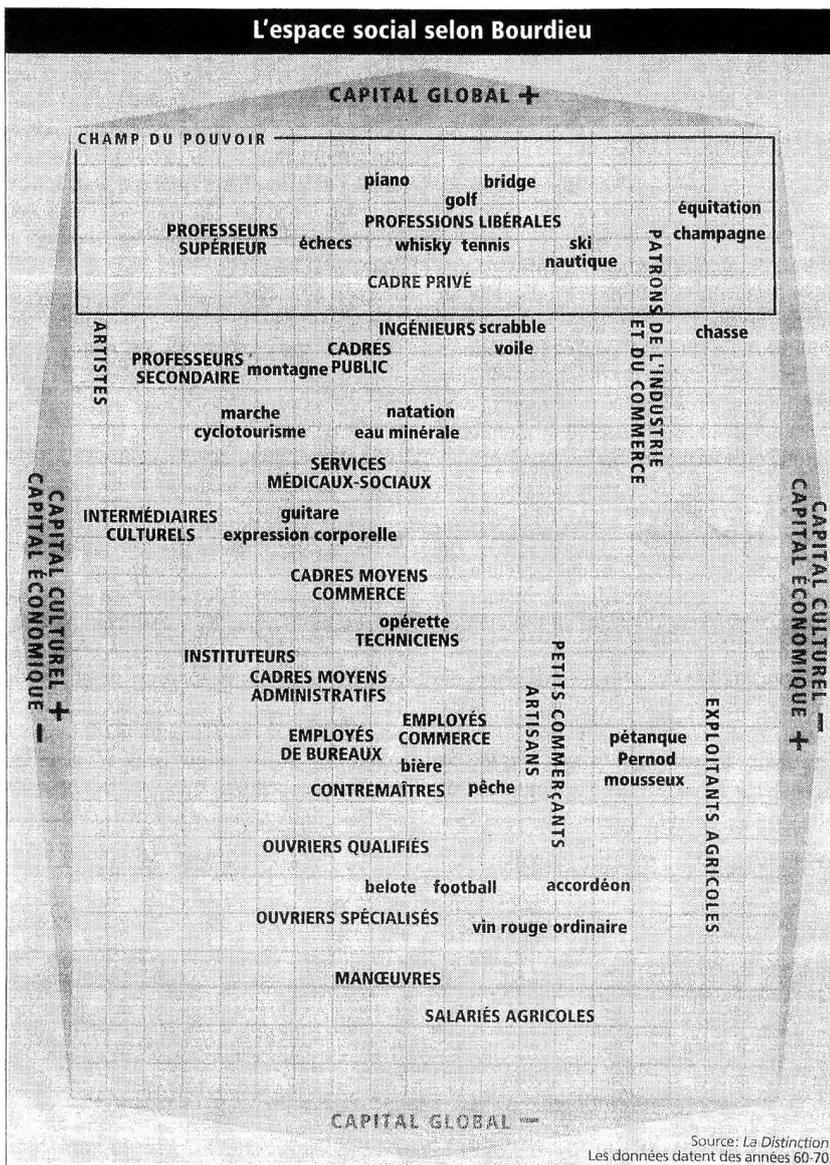
L'œuvre d'art ne prend un sens et ne revêt un intérêt que pour celui qui est pourvu du code selon lequel elle est codée. La mise en œuvre consciente ou inconsciente de schèmes de perception et d'appréciation plus ou moins explicites qui constitue la culture picturale ou musicale est la condition cachée de cette forme élémentaire de connaissance qu'est la reconnaissance des styles. Le spectateur dépourvu du code spécifique se sent submergé, "noyé", devant ce qui lui apparaît comme un chaos de sons et de rythmes, de couleurs et de lignes sans rime ni raison. Faute d'avoir appris à adopter la disposition adéquate, il s'en tient à ce que Panofsky appelle les "propriétés sensibles", saisissant une peau comme veloutée ou une dentelle comme vaporeuse, ou aux résonances affectives suscitées par ces propriétés, parlant de couleurs ou de mélodies sévères ou joyeuses. On ne peut en effet passer de la "couche primaire du sens que nous pouvons pénétrer sur la base de notre expérience existentielle" à la "couche des sens secondaires", c'est-à-dire à la "région du sens du signifié", que si l'on possède les concepts qui, dépassant les propriétés sensibles, saisissent les caractéristiques proprement stylistiques de l'œuvre.

C'est dire que la rencontre avec l'œuvre d'art n'a rien du coup de foudre que l'on veut y voir d'ordinaire et que l'acte de fusion affective, d'*Einfühlung*, qui fait le plaisir d'amour de l'art, suppose un acte de connaissance, une opération de déchiffrement, de décodage, qui implique la mise en œuvre d'un patrimoine cognitif, d'une compétence culturelle. Cette théorie typiquement intellectualiste de la perception artistique contredit très directement l'expérience des amateurs les plus conformes à la définition légitime : l'acquisition de la culture légitime par la familiarisation insensible au sein de la famille tend en effet à favoriser une expérience enchantée de la culture qui implique l'oubli de l'acquisition et l'ignorance des instruments de l'appropriation. L'expérience du plaisir esthétique peut aller de pair avec le malentendu ethnocentrique qu'entraîne l'application d'un code impropre. Ainsi, le regard "pur" que porte sur les œuvres le spectateur cultivé d'aujourd'hui n'a à peu près rien de commun avec l'"œil moral et spirituel" des hommes du Quattrocento, c'est-à-dire l'ensemble des dispositions à la fois cognitives et évaluatives qui étaient au principe de leur perception du monde et de leur perception de la représentation picturale du monde : soucieux, comme le montrent les contrats, d'en avoir pour leur argent, les clients des Filippo Lippi, Domenico Ghirlandaio ou Piero della Francesca investissaient dans les œuvres d'art les dispositions mercantiles d'hommes d'affaires rompus au calcul immédiat des quantités et des prix, recourant par exemple à des critères d'appréciation tout à fait surprenants, comme la cherté des couleurs – qui place l'or et le bleu d'outremer au sommet de la hiérarchie – (...).

L'"œil" est un produit de l'histoire reproduit par l'éducation. Il en est ainsi du mode de perception artistique qui s'impose aujourd'hui comme légitime, c'est-à-dire la disposition esthétique comme capacité de considérer en elles-mêmes et pour elles-mêmes, dans leur forme et non dans leur fonction, non seulement les œuvres désignées pour une telle appréhension, c'est-à-dire les œuvres d'art légitimes, mais toutes les choses du monde, qu'il s'agisse des œuvres culturelles qui ne sont pas encore consacrées – comme, en un temps, les arts primitifs ou, aujourd'hui, la photographie populaire ou le kitsch – ou des objets naturels. Le regard "pur" est une invention historique qui est corrélatrice de l'apparition d'un champ de production artistique autonome, c'est-à-dire capable d'imposer ses propres normes tant dans la production que dans la consommation de ses produits.

Les schèmes de l'habitus, formes de classification originaires, doivent leur efficacité propre au fait qu'ils fonctionnent en deçà de la conscience et du discours, donc hors des prises de l'examen et du contrôle volontaire : orientant pratiquement les pratiques, ils enfouissent ce que l'on appellerait à tort des *valeurs* dans les gestes les plus automatiques ou dans les techniques du corps les plus insignifiantes en apparence, comme les tours de main ou les façons de marcher, de s'asseoir ou de se moucher, les manières de tenir la bouche en mangeant ou en parlant.

Ainsi, par l'intermédiaire des conditionnements différenciés et différenciateurs qui sont associés aux différentes conditions d'existence, par l'intermédiaire des exclusions et des inclusions, des unions (mariages, liaisons, alliances, etc.) et des divisions (incompatibilités, ruptures, luttes, etc.) qui sont au principe de la structure sociale et de l'efficacité structurante qu'elle exerce, par l'intermédiaire aussi de toutes les hiérarchies et de toutes les classifications qui sont inscrites dans les objets (notamment les œuvres culturelles), dans les institutions (par exemple le système scolaire) ou, simplement, dans le langage, par l'intermédiaire enfin de tous les jugements, verdicts, classements, rappels à l'ordre, qu'imposent les institutions spécialement aménagées à cette fin, comme la famille ou le système scolaire, ou qui surgissent continûment des rencontres et des interactions de l'existence ordinaire, l'ordre social s'inscrit progressivement dans les cerveaux.



Pierre Bourdieu décrit la société comme un espace à deux dimensions. La polarité verticale désigne la quantité totale de ressources dont disposent les individus. La polarité horizontale (de gauche à droite) marque la répartition de ces ressources entre capital économique (propriété, revenus) et capital culturel (diplômes, connaissances). À chaque position sociale correspondent des styles de vie. En voici trois idéal-types.

**Les classes dominantes, ou le sens de la distinction:** S., 45 ans, est avocat et fils d'avocat, fils d'une famille de la grande bourgeoisie parisienne. Il est «*énervé par les gens qui achètent des choses simplement pour les mon-*

*trer*». Parmi ses disques, beaucoup de cantates de Bach, des messes, des requiems. Il aime le bon vin: une bonne bouteille, «*ça ne se boit pas avec n'importe qui: ça nécessite une liturgie*».

**Les classes moyennes, ou la bonne volonté culturelle:** Elisabeth, 25 ans, est infirmière. Elle a une 2CV achetée d'occasion. Elle fait des émaux et de l'expression corporelle.

Elle participe aussi à des fouilles archéologiques. Elle n'aime pas les gens «*vides*», qui n'ont «*pas de passion*», qui sont trop «*dépendants des satisfactions matérielles*». Elle aime Bach, Beethoven, Léo Ferré, Jacques Brel, Françoise Sagan, Boris Vian.

**Les classes populaires, ou le choix du nécessaire:** L., 61 ans, est contremaître à la SNCF. Il habite dans un HLM à Grenoble. Chez lui, pas de bibelot, la maison «*n'est pas un musée*». Les objets qui ornent l'appartement ont tous leur «*utilité*». Il achète son vin à Carrefour, «*c'est moins cher que les autres*». En vacances, il aime bien ramasser: des coquillages, des champignons, des escargots. Il aime regarder le football à la télévision, et ne s'intéresse pas aux «*choses politiques*». **P.C.**

**PETIT VOCABULAIRE BOURDIEUSIEN**

**Capital**  
Il n'y a pas que l'argent qui compte dans la vie. Pour Bourdieu, le capital culturel (les diplômes, les connaissances, les bonnes manières), et le capital social (les réseaux de relation), sont dans de nombreuses situations des ressources plus utiles que le capital économique (voir schéma page 26).

**Champ**  
Le champ universitaire, le champ journalistique, le champ littéraire... : ces «*petits mondes*» correspondent à des compartiments de la société. Ce sont des espaces de domination et de conflits: le champ est aussi

un panier de crabes. Mais chaque champ a une certaine autonomie et possède ses propres règles. Ce sont des champs de force dans lesquels, comme dans un jeu d'échecs, les individus agissent en fonction de leurs positions respectives.

**Habitus**  
Lennis, montagne, jazz, cuisine chinoise, voyage culturel et revue de vulgarisation: ces pratiques se rencontrent surtout dans les classes moyennes intellectuelles. Ensemble, elles décrivent un habitus, c'est-à-dire une matrice, déterminée par notre position sociale, qui nous fait voir le monde et agir

dedans. L'habitus se traduit par des styles de vie, mais aussi par des jugements (politiques, moraux, esthétiques). Il n'est pas qu'un ensemble de normes, il est aussi un moyen d'action, qui permet de créer, de développer des stratégies.

**Violence symbolique**  
C'est le dressage subtil des têtes. La violence symbolique consiste à faire passer pour «*naturelles*» dans l'esprit des gens, les représentations dominantes (la *doxa*). La violence symbolique est développée par des institutions et s'appuie sur des effets d'autorité. Pour Bourdieu par exemple, la transmission

par l'école de la culture scolaire (qui véhicule les normes des classes dominantes) est une violence symbolique exercée à l'encontre des classes populaires.

**Distinction**  
Être distingué, c'est cultiver sa différence. L'art de la distinction bourgeoise, par exemple, est de se différencier l'air de rien, par opposition à l'ostentation et à la vulgarité du nouveau riche. La distinction est au cœur du jeu social: elle est un moteur de nos comportements: culture, éducation, loisirs, cuisine, langage...

**MOIS CLES**