

CORPUS PHILOSOPHIE

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

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

Texte 1 :

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

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

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

Protarque : Naturellement

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

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

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

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

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

Protarque : Comment cela?

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

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

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

Protarque : Assurément.

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

Protarque : Cela est certain.

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

Protarque : Sans contredit.

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

Protarque : Très juste.

Texte 2 :

Socrate empruntait au fronton du temple d'Apollon à Delphes, la formule immortelle dont il fit une des règles maîtresses de sa méthode : « Connais-toi toi-même. » On s'est plu à voir dans ce précepte la première affirmation décisive de l'humanisme. Désormais la recherche de la vérité ne doit plus s'égarer dans des recherches relatives à la nature, au système du monde. La préoccupation de la personne doit venir d'abord. La vérité ainsi ramenée du ciel des cosmologies anciennes sur la terre des hommes (...) Mais il ne faudrait pas en conclure que la connaissance de soi ainsi préconisée par Socrate coïncide exactement avec la conception que nous avons aujourd'hui de cette connaissance. (...) Non pas tant : sachez exactement ce que vous êtes, le mystère de ce qu'il y a en vous, mais bien plutôt : connaissez ce que vous voulez. L'examen de conscience auquel Socrate nous convie apparaît donc d'ordre moral plutôt que psychologique. Ecole de la volonté plutôt que de l'analyse. Le fond du débat est ici l'acquisition d'une discipline. Intention pratique, recherche d'une règle de vie cohérente, d'une intelligibilité dans l'action. (...) Socrate ne connaît pas le tourment de l'homme pour l'homme. Il refuse de céder à la dissolution héraclitéenne de la conscience. Son projet est de situer chacun parmi les autres dans la cité pour l'utilité de tous. Il aurait blâmé à coup sûr la tentation de l'analyse pour l'analyse entraînant le repli de l'homme sur soi, la sécession psychologique de la complaisance à soi-même.

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

Texte 3 :

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

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

Texte 1 :

Nous avons un pouvoir mystérieux et extraordinaire de nous retirer des modifications du temps, dans notre moi le plus intime, dépouillé de tout ce qui lui vient du dehors et là d'avoir en nous l'intuition de l'éternité sous la forme de ce qui ne change pas (...) Cette intuition intellectuelle apparaît quand

nous cessons d'être objet pour nous-même et quand replié sur soi, le moi qui perçoit est identique avec le moi perçu. En ce moment de l'intuition disparaissent pour nous temps et durée : nous ne sommes plus dans le temps, mais le temps ou plutôt l'éternité pure et absolue est en nous. Nous ne sommes pas perdus dans l'intuition du monde objectif, mais il est perdu dans notre intuition.

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

Texte 2 :

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

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

Les vertus, d'après l'estimation courante, sont plutôt l'exception que la règle. Il y a l'homme et ses vertus. Les hommes font ce qui s'appelle une bonne action, comme un acte courageux et charitable, tout comme ils paieraient une amende pour se faire pardonner de ne s'être pas montrés à la promenade. Leurs œuvres sont comme une excuse ou des circonstances atténuantes à ce qu'est leur vie dans le monde. De même, malades et fous paient un prix de pension élevé. Leurs vertus sont des façons de faire pénitence. Je ne souhaite pas expier mais vivre. Ma vie existe pour elle-même et non pour la parade. Je préfère de beaucoup qu'elle existe sur un mode mineur afin d'être égale et authentique, plutôt que de briller d'un éclat instable. Je souhaite qu'elle soit douce et saine et n'ait nul besoin de régime ou de saignées. Je demande la preuve première de votre qualité d'homme et refuse ce transfert de l'individu à ses actes. Pour moi-même, que j'accomplisse ou rejette ces actions qui sont tenues pour excellentes, cela ne fait aucune différence. Si peu nombreux et si humbles que soient mes talents, j'existe réellement, et pour mon assurance ou celle de mes concitoyens, je n'ai besoin d'aucun autre témoignage.

Ce que je dois faire est tout ce qui me concerne, non pas ce que pensent les gens. Cette règle également ardue dans la vie pratique et la vie intellectuelle peut servir à mesurer toute la différence entre la grandeur et la bassesse. Elle est d'autant plus ardue que vous trouverez toujours des gens pour

penser qu'ils savent ce qu'est votre devoir, mieux que vous ne le savez vous-même. Il est facile, étant dans le monde, de vivre selon l'opinion du monde; il est facile, dans la solitude, de vivre selon la nôtre, mais il a de la grandeur, celui qui au milieu de la foule garde avec une suavité parfaite l'indépendance de la solitude.

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

***Groupement de textes 3 : Descartes, Alain, Gusdorf.
La négation intellectualiste du moi psychologique.***

Texte 1 :

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

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

(...) moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a un certain génie qui est extrêmement puissant, et, si j'ose le dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper? Puis-je assurer que j'ai la moindre chose de toutes celles que j'ai dit naguère appartenir à la nature du corps? Je m'arrête à penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi; il n'est pas besoin que je m'arrête à les dénombrer. Passons donc aux attributs de l'âme, et voyons s'il y en a quelqu'un qui soit en moi. Les premiers sont de me nourrir et de marcher; mais s'il est vrai que je n'ai point de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir; mais on ne peut aussi sentir sans le corps, outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point

en effet senties. Un autre est de penser, et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient; elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe, cela est certain; mais combien de temps? autant de temps que je pense; car peut-être même qu'il se pourrait faire, si je cessais totalement de penser, que je cesserais en même temps tout à fait d'être. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai; je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie et vraiment existante; mais quelle chose? Je l'ai dit: une chose qui pense. (...) Mais qu'est-ce donc que je suis? une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? c'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.

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

Texte 2 :

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

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

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

Je ne saurai jamais que je suis autre, si ce n'est point moi, le même, qui suis autre. De toute pensée je suis le sujet. Toute connaissance, toute expérience forme ainsi un tout avec toute connaissance et toute expérience; que ce soit passé ou imaginaire il n'importe; c'est d'abord et ensuite de moi et pour moi. Cette forme liante m'interdit de couper l'expérience, d'interrompre le temps, de penser deux univers. Aussitôt les deux temps sont parties d'un seul temps, et les deux univers sont parties d'un seul univers.

Après avoir considéré cette nécessité de logique, au-delà de laquelle on ne peut remonter, puisque l'extravagante pensée de deux Moi fait aussitôt paraître le Moi unique en qui et pour qui ils sont deux l'illustre Kant pouvait écrire: "À ce principe est suspendue la connaissance humaine tout entière. "

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

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

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

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

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

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

Texte 3 :

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

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

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

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

Texte 4 :

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

« L'infantilisme morbide, dit sévèrement Brunschvicg, qui s'attache pour lui-même au processus de la vie intérieure, s'il peut dans la carrière d'un écrivain s'accompagner d'une grande puissance d'expression et de séduction, ne suffit pas à résoudre, et il ne réussit même pas à poser, le problème de la connaissance de soi, qui est d'un autre ordre, et incomparable, proprement spirituel ». Et ce que Brunschvicg entend ici par spirituel, s'oppose à l'individuel, au personnel. La vie spirituelle manifeste en nous l'immanence d'une raison impersonnelle et souveraine. La recherche de notre moi nous renvoie à un principe d'objectivité et d'universalité. Les aspects fuyants et sans consistance du

courant de conscience doivent, pour celui qui est curieux de soi, céder la place à l'examen des réalisations transindividuelles où l'homme s'est révélé à lui-même et aux autres. L'humanité importe plus, en moi, que cet homme particulier que je suis.

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

*Groupement de textes 4 : Bergson, MacIntyre, Sartre
L'illusion d'un moi intérieur coupé du monde*

Texte 1 :

Le moi comme engagement de la personnalité tout entière.

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

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

que nous donnerons de nous aux autres et surtout à nous-mêmes, que nous choisissons en dépit de ce qu'on est convenu d'appeler un motif ; et cette absence de tout raison tangible est d'autant plus frappante que nous sommes plus profondément libres.

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

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

thèse de la liberté se trouverait ainsi vérifiée si l'on consentait à ne chercher cette liberté, que dans un certain caractère de la décision prise, dans l'acte libre en un mot.

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

Texte 2 :

Un moi enchâssé dans une histoire.

Je ne peux rechercher le bien ou exercer les vertus en tant qu'individu. La façon de vivre la bonne vie varie concrètement avec les circonstances même s'il n'y a qu'une conception de la bonne vie et un ensemble de vertus incarnés dans une vie humaine. Il y a des différences entre ce qu'est la bonne vie pour un général athénien du Vème siècle, pour une religieuse au Moyen-Age et pour un fermier du XIIème siècle. Ce n'est pas simplement que les individus vivent dans des circonstances sociales diverses, c'est aussi que nous sommes nous porteurs d'une identité sociale particulière ; je suis l'enfant de qu'une, l'oncle ou le cousin de quelqu'un; je suis citoyen de telle ou telle ville, membre de tel ou tel corps de métier; j'appartiens à tel ou tel clan, telle tribu, telle nation. Ce qui est le bien pour moi doit donc être le bien pour celui qui joue ces rôles. Du passé de ma famille, de ma ville, de ma tribu, de ma nation, j'hérite diverses dettes, legs, espoirs et obligations légitimes. Tout cela constitue le donné de ma vie, mon point de départ moral. C'est en partie ce qui donne à ma vie sa particularité morale.

Cela peut paraître étrange et surprenant du point de vue individualiste moderne, selon lequel je suis ce que je choisis d'être. Je peux toujours, si je le désire, remettre en question les caractéristiques sociales purement contingentes de mon existence. Je peux être biologiquement le fils de mon père, mais je ne peux être tenu responsable de ce qu'il a fait, à moins de choisir explicitement ou non, d'accepter cette responsabilité. Je peux être légalement citoyen d'un certain pays, mais je ne peux être tenu responsable de ce que fait mon pays, à moins de choisir, explicitement ou non, d'accepter cette responsabilité. Cet individualisme est celui de ces Américains d'aujourd'hui qui nient toute responsabilité pour les effets de l'esclavage sur les noirs en disant : « Je n'ai jamais eu d'esclave. » (...) L'histoire de ma vie est toujours enchâssée dans l'histoire de ces communautés dont je tire mon identité. Je suis né avec un passé ; vouloir me couper de ce passé, sur le mode individualiste, c'est déformer mes relations présentes. La possession d'une identité historique et d'une identité sociale coïncident. La rébellion, contre mon identité est toujours une façon de l'exprimer.

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

Texte 2:

L'illusion de la sincérité

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

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

Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement,

sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçon de café. Il n'y a rien là qui puisse nous surprendre : le jeu est une sorte de repérage et d'investigation. L'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser l'inventaire ; le garçon de café joue avec sa condition pour la réaliser. Cette obligation ne diffère pas de celle qui s'impose à tous les commerçants : leur condition est toute de cérémonie, le public réclame d'eux qu'ils la réalisent comme une cérémonie, il y a la danse de l'épicier du tailleur, du commissaire-priseur, par quoi ils s'efforcent de persuader à leur clientèle qu'ils ne sont rien d'autre qu'un épicier, qu'un commissaire-priseur, qu'un tailleur. Un épicier qui rêve est offensant pour l'acheteur, parce qu'il n'est plus tout à fait un épicier. La politesse exige qu'il se contienne dans sa fonction d'épicier, comme le soldat au garde-à-vous se fait chose-soldat avec un regard direct mais qui ne voit point, qui n'est plus fait pour voir, puisque c'est le règlement et non l'intérêt du moment qui détermine le point qu'il doit fixer (le regard « fixé à dix pas »). Voilà bien des précautions pour emprisonner l'homme dans ce qu'il est. Comme si nous vivions dans la crainte perpétuelle qu'il n'y échappe, qu'il ne déborde et n'élude tout à coup sa condition. Mais c'est que, parallèlement, du dedans le garçon de café ne peut être immédiatement garçon de café, au sens où cet encrier est encrier, où le, verre est verre. Ce n'est point qu'il ne puisse former des jugements réflexifs ou des concepts sur sa condition. Il sait bien ce qu'elle « signifie » : l'obligation de se lever à cinq heures, de balayer le sol du débit, avant l'ouverture des salles, de mettre le percolateur en train, etc.

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

Mais précisément si je me le représente, je ne le suis point, j'en suis séparé, comme l'objet du sujet, séparé *par rien*, mais ce rien m'isole de lui, je ne puis l'être, je ne puis que *jouer à l'être*, c'est-à-dire m'imaginer que je le suis. Et, par là même, je l'affecte de néant. J'ai beau accomplir les fonctions de garçon de café, je ne puis l'être que sur le mode neutralisé, comme l'acteur est Hamlet, en faisant

mécaniquement les *gestes typiques* de mon état et en me visant comme garçon de café imaginaire à travers ces gestes. Ce que je tente de réaliser c'est un être-en-soi du garçon de café, comme s'il n'était pas justement en mon pouvoir de conférer leur valeur et leur urgence à mes devoirs d'état, comme s'il n'était pas de mon libre choix de me lever chaque matin à cinq heures ou de rester au lit quitte à me faire renvoyer. Comme si, du fait même que je soutiens ce rôle à l'existence, je ne le transcendais pas de toutes parts, je ne me constituais pas comme un *au-delà* de ma condition. Pourtant il ne fais pas de doute que *je suis* en un sens garçon de café – si on ne pourrais-je m'appeler diplomate ou journaliste ? Mais si je le suis, ce ne peut être sur le mode l'être en soi. Je le suis sur le mode d'*être ce que je ne suis pas*. Il ne s'agit pas seulement des conditions sociales, d'ailleurs ; je ne suis jamais aucune de mes attitudes, aucune de mes conduites.

*Jean-Paul Sartre, L'être et le néant, 1943,
Chapitre II « la mauvaise foi », II, les conduites de mauvaise foi. Gallimard, 1990, 89-94*

**Groupement de textes 5 : Freud, Ricoeur.
Dissolution et récit du moi.**

Texte 1 :

L'homme, quelque rabaissé qu'il soit au-dehors, se sent souverain dans sa propre âme. Il s'est forgé quelque part, au cœur de son *moi*, un organe de contrôle qui surveille si ses propres émotions et ses propres actions sont conformes à ses exigences. Ne le sont-elles pas, les voilà impitoyablement inhibées et reprises. La perception intérieure, la conscience, rend compte au *moi* de tous les processus importants qui ont lieu dans l'appareil psychique, et la volonté, guidée par ces renseignements, exécute ce qui est ordonné par le *moi*, corrigeant ce qui voudrait se réaliser de manière indépendante (...) Dans certaines maladies et, de fait, justement dans les névroses, que nous étudions, il en *est* autrement. Le *moi* se sent mal à l'aise, il touche aux limites de sa puissance en sa propre maison, l'âme. Des pensées surgissent subitement dont on ne sait d'où elles viennent ; on n'est pas non plus capable de les chasser. Ces hôtes étrangers semblent même être plus forts que ceux qui sont soumis au moi, ils résistent à toutes les forces de la volonté qui ont déjà fait leurs preuves, restent insensibles à une réfutation logique, ils ne sont pas touchés par l'affirmation contraire de la réalité. La psychanalyse entreprend d'élucider ces cas morbides inquiétants, elle organise de longues et minutieuses recherches, elle se forge des notions de secours et des constructions scientifiques, et, finalement, peut dire au moi : « Il n'y a rien d'étranger qui se soit introduit en toi, c'est une part de ta propre vie psychique qui s'est soustraite à ta connaissance et à la maîtrise de ton vouloir. C'est d'ailleurs pourquoi tu es si faible dans ta défense; tu luttas avec une partie de ta force contre l'autre partie, tu ne peux pas rassembler toute ta force ainsi que tu le ferais contre un ennemi extérieur. [...] Tu crois savoir tout ce qui se passe dans ton âme, dès que c'est suffisamment important, parce que ta conscience te l'apprendrait alors. Et quand tu restes sans nouvelles d'une chose qui est dans ton âme, tu admets, avec une parfaite assurance, que cela

ne s'y trouve pas. Tu vas même jusqu'à tenir "psychique" pour identique à "conscient", c'est-à-dire connu de toi, et cela malgré les preuves les plus évidentes qu'il doit sans cesse se passer dans ta vie psychique bien plus de choses qu'il ne peut s'en révéler à ta conscience. Tu te comportes comme un monarque absolu qui se contente des informations que lui donnent les hauts dignitaires de la cour et qui ne descend pas vers le peuple pour entendre sa voix. Rentre en toi-même profondément et apprends d'abord à te connaître, alors tu comprendras pourquoi tu vas tomber malade, et peut-être éviteras-tu de le devenir.» C'est de cette manière que la psychanalyse voudrait instruire le moi. Mais les deux clartés qu'elle nous apporte : savoir que la vie instinctive de la sexualité ne saurait être complètement domptée en nous et que les processus psychiques sont en eux-mêmes inconscients, et ne deviennent accessibles et subordonnés au moi que par une perception incomplète et incertaine, équivalent à affirmer que le moi n'est pas maître dans sa propre maison.

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

Texte 2 :

Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'*assignation* à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur *identité narrative*. « Identité » est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action ? *qui* en est l'agent, l'auteur ? Il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre ? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort ? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question « qui ? » comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. *L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative*. Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions. Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. L'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. Le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application

réflexive des configurations narratives. A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie. Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie selon le vœu de Proust. Comme l'analyse littéraire de l'autobiographie le vérifie, l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet se raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées.

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

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

Texte :

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

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

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

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

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

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

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

Texte 7 : Taylor

Le cadre des valeurs du moi.

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

Les gens peuvent concevoir que leur identité se définit en partie par un certain engagement

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

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

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

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

Texte 8 : Romano

Non pas se connaître soi-même mais coïncider avec soi-même.

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

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

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

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

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