

HLP terminale, Thème 1, La recherche de soi

Corpus de textes philosophiques

Proposition de Carine Mercier

Introduction problématique : « Pourquoi se chercher soi-même ? »

- Nous ne savons pas d'emblée qui nous sommes : nous n'avons pas accès à un moi stable et authentique

TEXTE 1 : David Hume : nous n'accédons pas à notre « moi » mais à « un faisceau de perceptions différentes ».

Quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle *moi*, je bute toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne peux jamais me saisir, *moi*, en aucun moment sans une perception et je ne peux rien observer que la perception. Quand mes perceptions sont écartées pour un temps, comme par un sommeil tranquille, aussi longtemps je n'ai pas plus conscience de *moi* et on peut vraiment dire que je n'existe pas. Si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort et que je ne puisse ni penser, ni sentir, ni voir, ni aimer, ni haïr après la dissolution de mon corps, je serais entièrement annihilé et je ne conçois pas ce qu'il faudrait faire de plus pour faire de moi un parfait néant. [...] [Nous ne sommes] rien qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes qui se succèdent les unes aux autres avec une rapidité inconcevable et qui sont dans un flux et un mouvement perpétuels. Nos yeux ne peuvent tourner dans nos orbites sans varier nos perceptions. Notre pensée est encore plus variable que notre vue ; tous nos autres sens et toutes nos autres facultés contribuent à ce changement ; il n'y a pas un seul pouvoir de l'âme qui reste invariablement identique peut-être un seul moment. L'esprit est une sorte de théâtre où diverses perceptions font successivement leur apparition ; elles passent, repassent, glissent sans arrêt et se mêlent en une infinie variété de conditions et de situations. Il n'y a proprement en lui ni *simplicité* à un moment, ni *identité* dans les différents moments, quelque tendance naturelle que nous puissions avoir à imaginer cette simplicité et cette identité.

David Hume, *Traité de la nature humaine* (1737), Aubier, p. 343-344.

TEXTE 2 : Jean-Paul Sartre, ne sommes-nous pas toujours en train de jouer un rôle ?

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, d'une manière générale, comme peut-on *être* ce qu'on est, lorsqu'on est comme conscience d'être ? [...] 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 d'être 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.

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943.

- Les hommes ne se sont pas toujours cherchés. La « recherche de soi » n'est pas universelle et spontanée, elle est apparue à certaines époques et dans certaines cultures sous des formes et selon des techniques déterminées.

TEXTE 3 : Marcel Mauss, le « moi » est une catégorie sociale et historique dont on peut retracer l'histoire et les formes.

Il ne s'agit de rien de moins que de vous expliquer comment une des catégories de l'esprit humain, - une de ces idées que nous croyons innées, - est bien lentement née et grandie au cours de long siècles et à travers de nombreuses vicissitudes, tellement

qu'elle est encore, aujourd'hui même, flottante, délicate, précieuse, et à élaborer davantage. C'est l'idée de « personne », l'idée du « moi ». Tout le monde la trouve naturelle, précise au fond de sa conscience, tout équipée au fond de la morale qui s'en déduit. Il s'agit de substituer à cette naïve vue de son histoire, et de son actuelle valeur une vue plus précise. [...] C'est un sujet d'histoire sociale. Comment, au cours des siècles, à travers de nombreuses sociétés, s'est lentement élaboré, non pas le sens du « moi », mais la notion, le concept que les hommes des divers temps s'en sont créés ? Ce que je veux vous montrer, c'est la série des formes que ce concept a revêtues dans la vie des hommes des sociétés, d'après leurs droits, leurs religions, leurs coutumes, leurs structures sociales et leurs mentalités. Une chose peut vous avertir de la tendance de ma démonstration, c'est que je vous montrerai combien est récent le mot philosophique le « moi », combien récents la « catégorie du moi », le « culte du moi » (son aberrance), et récent le respect du moi - en particulier, de celui des autres.

Marcel Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », 1938.

Article entier téléchargeable sur ce site : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/5_Une_categorie/Une_categorie.html

TEXTE 4 : Michel Foucault : la connaissance de soi n'est pas une quête spontanée et universelle, elle relève d'une histoire des « techniques de soi ».

Sous le titre général de « Subjectivité et vérité », il s'agit de commencer une enquête sur les modes institués de la connaissance de soi et sur leur histoire : comment le sujet a-t-il été établi, à différents moments et dans différents contextes institutionnels, comme un objet de connaissance possible, souhaitable ou même indispensable ? Comment l'expérience qu'on peut faire de soi-même et le savoir qu'on s'en forme ont-ils été organisés à travers certains schémas ? Comment ses schémas ont-ils été définis, valorisés, recommandés, imposés ?

Il est clair que ni le recours à une expérience originale ni l'étude des théories philosophiques de l'âme, des passions ou du corps ne peuvent servir d'axe principal dans une pareille recherche. Le fil directeur qui semble le plus utile pour cette enquête est constitué par ce qu'on pourrait appeler les « techniques de soi », c'est-à-dire les procédures, comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et cela grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi. En somme, il s'agit de replacer l'impératif du « se connaître soi-même », qui nous paraît si caractéristique de notre civilisation, dans l'interrogation plus vaste et qui lui sert de contexte plus ou moins explicite : que faire de soi-même ? Quel travail opérer sur soi ? comment « se gouverner » en exerçant des actions où on est soi-même l'objectif de ces actions, le domaine où elles s'appliquent, l'instrument auquel elles ont recours et le sujet qui agit ?

Michel Foucault, résumé de son cours au Collège de France de l'année 1980-1981 intitulé « Subjectivité et vérité », dans *Dits et écrits*, tome IV, Gallimard, p. 213-214

I. L'éducation entre conditionnement et émancipation : se construire comme femme

1. Pour/quoi l'homme a-t-il besoin d'être éduqué ? Les tensions inhérentes à l'éducation

TEXTE 5 : Emmanuel Kant : L'homme ne peut devenir homme que par une éducation qui l'éloigne de sa sauvagerie naturelle, mais pour cela il faut paradoxalement passer par la contrainte de la discipline pour développer son autonomie future.

L'homme est la seule créature qui doit être éduquée. Par éducation on entend, en effet, les soins (l'alimentation, l'entretien), la discipline, et l'instruction avec la formation. Dès qu'ils les possèdent quelque peu, les animaux usent de leurs forces régulièrement, c'est-à-dire de telle sorte qu'elles ne leur soient pas nuisibles. La plupart des animaux ont besoin d'être nourris certes ; ils n'ont pas besoin de soins. On entend par *soins* les précautions que prennent les parents pour éviter que les enfants ne fassent un usage nuisible de leurs forces. [...] La discipline transforme l'animalité en humanité. Par son instinct un animal est déjà tout ce qu'il peut être ; une raison étrangère a déjà pris soin de tout pour lui. Mais l'homme doit user de sa propre raison. Il

n'a point d'instinct et doit se fixer lui-même le plan de sa conduite. Or puisqu'il n'est pas immédiatement capable de le faire, mais au contraire vient au monde pour ainsi dire à l'état brut, il faut que d'autres le fassent pour lui. La discipline empêche que l'homme soit détourné de sa destination, celle de l'humanité, par ses penchants animaux. Elle doit par exemple lui imposer des bornes de telle sorte qu'il ne se précipite pas dans les dangers sauvagement et sans réflexion. La discipline est ainsi simplement négative ; c'est l'acte par lequel on dépouille l'homme de son animalité ; en revanche l'instruction est la partie positive de l'éducation. [...] L'homme ne peut devenir homme que par l'éducation. Il n'est que ce que l'éducation fait de lui. [...] L'homme peut ou bien être simplement dressé, dirigé, mécaniquement instruit, ou bien être réellement éclairé. On dresse des chiens, des chevaux ; on peut aussi dresser des hommes. L'éducation n'est pas encore à son terme avec le dressage ; en effet il importe avant tout que les enfants apprennent à penser. [...]

Un des plus grands problèmes dans l'éducation est le suivant : comment unir la soumission sous une contrainte légale avec la faculté de se servir de sa liberté ? Car la contrainte est nécessaire ! Mais comment puis-je cultiver la liberté sous la contrainte ? Je dois habituer mon élève à tolérer une contrainte pesant sur sa liberté, et en même temps je dois le conduire lui-même à faire un bon usage de sa liberté. Sans cela tout n'est que pur mécanisme et l'homme privé d'éducation ne sait pas se servir de sa liberté. Il doit de bonne heure sentir l'inévitable résistance de la société, afin d'apprendre qu'il est difficile de se suffire à soi-même, qu'il est difficile de se priver et d'acquérir, pour être indépendant. On doit ici observer les règles suivantes : 1) Il faut laisser l'enfant libre en toutes choses depuis la première enfance (exception faite des choses en lesquels il peut se nuire à lui-même, par exemple lorsqu'il veut saisir un couteau tranchant), mais à la condition qu'il ne s'oppose pas à la liberté d'autrui ; par exemple lorsqu'il crie ou lorsqu'il est d'une gaieté par trop bruyante et ainsi incommode les autres ; 2) On doit lui montrer qu'il ne saurait parvenir à ses fins si ce n'est en laissant les autres atteindre les leurs, par exemple qu'on ne fera rien qui lui plaise s'il ne fait pas ce que l'on veut, qu'il doit s'instruire, etc. ; 3) On doit lui prouver qu'on exerce sur lui une contrainte qui le conduit à l'usage de sa propre liberté, qu'on le cultive afin qu'un jour il puisse être libre, c'est-à-dire ne point dépendre des attentions d'autrui. Ce dernier point est le plus tardif. [...]

Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation* (1776-1787).

TEXTE 6 : Hannah Arendt : l'éducation doit assumer deux tâches qui peuvent « entrer en conflit » : permettre le développement de l'enfant comme « nouveau venu » et assurer la continuité du monde.

L'éducation est une des activités les plus élémentaires et les plus nécessaires de la société humaine, laquelle ne saurait jamais rester telle qu'elle est, mais se renouvelle sans cesse par la naissance, par l'arrivée de nouveaux êtres humains. En outre, ces nouveaux venus n'ont pas atteint leur maturité, mais sont encore en devenir. Ainsi l'enfant, objet de l'éducation, se présente à l'éducation sous un double aspect : il est nouveau dans un monde qui lui est étranger, et il est en devenir ; il est un nouvel être humain et il est en train de devenir un être humain. Ce double aspect ne va absolument pas de soi et ne s'applique pas aux formes animales de la vie ; il correspond à un double mode de relations, d'une part la relation au monde et d'autre part la relation à la vie. L'enfant partage cet état de devenir avec tous les êtres vivants ; si l'on considère la vie et son évolution, l'enfant est un être humain en devenir, tout comme le chaton est un chat en devenir. Mais l'enfant n'est nouveau que par rapport à un monde qui existait avant lui, qui continuera après sa mort et dans lequel il doit passer sa vie. Si l'enfant n'était pas un nouveau venu dans ce monde des hommes, mais seulement une créature vivante pas encore achevée, l'éducation ne serait qu'une des fonctions de la vie et n'aurait pas d'autre but que d'assurer la subsistance et d'apprendre à se débrouiller dans la vie, ce que tous les animaux font pour leurs petits.

Cependant, avec la conception et la naissance, les parents n'ont pas seulement donné la vie à leurs enfants ; ils les ont en même temps introduits dans un monde. En les éduquant, ils assument la responsabilité de la vie et du développement de l'enfant, mais aussi celle de la continuité du monde. Ces deux responsabilités ne coïncident aucunement et peuvent même entrer en conflit. En un certain sens, cette responsabilité du développement de l'enfant va contre le monde : l'enfant a besoin d'être tout particulièrement protégé et soigné pour éviter que le monde puisse le détruire. Mais ce monde aussi a besoin d'une protection qui l'empêche d'être dévasté et détruit par la vague des nouveaux venus qui déferle sur lui à chaque nouvelle génération.

Hannah Arendt, « La crise de l'éducation » dans *La crise de la culture*, 1954. Folio Essais, p. 238-239.

2. L'exemple des femmes : « on ne naît pas femme, on le devient ».

TEXTE 7 : Simone de Beauvoir : la « féminité » supposée naturelle qui fait de la femme un être passif voué à plaire et à se soumettre aux hommes, est en réalité construite par une éducation qui brime les filles et qui les conduit à prendre conscience d'elle-même comme d'un « deuxième sexe » inférieur au premier.

→ **LECTURE SUIVIE** d'une sélection de passages du *Deuxième sexe* :

- Introduction au premier tome.
- Sélection d'extraits du début du second tome (ci-dessous)
- Conclusion du second tome.

L'introduction au premier tome et la conclusion du second sont réunis (avec un autre chapitre) dans un petit ouvrage édité par Folio et qui s'intitule *La femme indépendante*.

(Introduction) Les femmes d'aujourd'hui sont en train de détrôner le mythe de la féminité ; elles commencent à affirmer concrètement leur indépendance ; mais ce n'est pas sans peine qu'elles réussissent à vivre intégralement leur condition d'être humain. Élevées par des femmes, au sein d'un monde féminin, leur destinée normale est le mariage, qui les subordonne encore pratiquement à l'homme ; le prestige viril est bien loin de s'être effacé : il repose encore sur de solides bases économiques et sociales. Il est donc nécessaire d'étudier avec soin le destin traditionnel de la femme. Comment la femme fait-elle l'apprentissage de sa condition, comment l'éprouve-t-elle, dans quel univers se trouve-t-elle enfermées, quelles évasions lui sont permises, voilà ce que je chercherai à décrire. Alors seulement nous pourrions comprendre quels problèmes se posent aux femmes qui, héritant d'un lourd passé, s'efforcent de forger un avenir nouveau. Quand j'emploie les mots « femme » ou « féminin » je ne me réfère évidemment à aucun archétype, à aucune immuable essence ; après la plupart de mes affirmations il faut sous-entendre « dans l'état actuel de l'éducation et des mœurs ». Il ne s'agit pas ici d'énoncer des vérités éternelles mais de décrire le fond commun sur lequel s'enlève toute existence féminine singulière.

(p. 13-15) On ne naît pas femme : on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine ; c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin. Seule la médiation d'autrui peut constituer un individu comme un *Autre*. En tant qu'il existe pour soi l'enfant ne saurait se saisir comme sexuellement différencié. Chez les filles et les garçons, le corps est d'abord le rayonnement d'une subjectivité, l'instrument qui effectue la compréhension du monde : c'est à travers les yeux, les mains, non par les parties sexuelles qu'ils appréhendent l'univers. [...] Jusqu'à douze ans la fillette est aussi robuste que ses frères, elle manifeste les mêmes capacités intellectuelles ; il n'y a aucun domaine où il lui soit interdit de rivaliser avec eux. Si, bien avant la puberté, et parfois même dès sa toute petite enfance, elle nous apparaît déjà comme sexuellement spécifiée, ce n'est pas que de mystérieux instincts immédiatement la vouent à la passivité, à la coquetterie, à la maternité : c'est que l'intervention d'autrui dans la vie de l'enfant est presque originelle et que dès ses premières années sa vocation lui est impérieusement insufflée. [...]

D'une manière immédiate le nourrisson vit le drame originel de tout existant qui est le drame de son rapport à l'*Autre*. c'est dans l'angoisse que l'homme éprouve son délaissement. Fuyant sa liberté, sa subjectivité, il voudrait se perdre au sein du Tout : c'est là l'origine de ses rêveries cosmiques et panthéistiques, de son désir d'oubli, de sommeil, d'extase, de mort. Il ne parvient jamais à abolir son moi séparé : du moins souhaite-t-il atteindre la solidité de l'en-soi, être pétrifié en chose ; c'est singulièrement lorsqu'il est figé par le regard d'autrui qu'il s'apparaît comme un être. C'est dans cette perspective qu'il faut interpréter les conduites de l'enfant : sous une forme charnelle, il découvre la finitude, la solitude, le délaissement dans un monde étranger ; il essaie de compenser cette catastrophe en aliénant son existence dans une image dont autrui fondera la réalité et la valeur. Il semble que ce soit à partir du moment où il saisit son reflet dans les glaces – moment qui coïncide avec celui du sevrage – qu'il commence à affirmer son identité : son moi se confond avec ce reflet si bien qu'il ne se forme qu'en s'aliénant. Que le miroir proprement dit joue un rôle plus ou moins considérable, il est certain que l'enfant commence vers six mois à comprendre les mimiques de ses parents et à se saisir sous leur regard comme un objet. Il est déjà un sujet autonome qui se transcende vers le monde : mais c'est seulement sous une figure aliénée qu'il se rencontrera lui-même.

[...]

(p. 27-29) Tandis que le garçon se recherche dans le pénis en tant que sujet autonome, la fillette dorlote sa poupée et la pare comme elle rêve d'être parée et dorlotée ; inversement elle se pense elle-même comme une merveilleuse poupée. A travers compliments et gronderies, à travers les mots, elle découvre le sens des mots « jolie » et « laide » ; elle sait bientôt que pour plaire il faut être « jolie comme une image » ; elle cherche à ressembler à une image, elle se déguise, elle se regarde dans les glaces, elle se compare aux princesses et aux fées des contes. [...] Ce narcissisme apparaît si précocement chez la fillette, il jouera dans sa vie de femme un rôle si primordial qu'on le considère volontiers comme émanant d'un mystérieux instinct féminin. Mais nous venons de voir qu'en vérité ce n'est pas un destin anatomique qui lui dicte son attitude. La différence qui la distingue des garçons est un fait qu'elle pourrait assumer d'une quantité de manières. [...] En vérité, l'influence de l'éducation et de l'entourage est ici immense. Tous les garçons essaient de compenser la séparation du sevrage par des conduites de séduction et de parade ; on oblige le garçon à dépasser ce stade, on le délivre de son narcissisme en le fixant sur son pénis ; tandis que la fillette est confirmée dans cette tendance à se faire objet qui est commune à tous les enfants. La poupée l'y aide, mais elle n'a

pas non plus un rôle déterminant ; le garçon aussi peut chérir un ours, un polichinelle en qui il se projette ; c'est dans la forme globale de leur vie que chaque facteur : pénis, poupée, prend son poids.

Ainsi la passivité qui caractérisera essentiellement la femme « féminine » est un trait qui se développe en elle dès ses premières années. Mais il est faux de prétendre que c'est là une donnée biologique ; en vérité, c'est un destin qui lui est imposé par ses éducateurs et par la société. L'immense chance du garçon, c'est que sa manière d'exister pour autrui l'encourage à se poser pour soi. Il fait l'apprentissage de son existence comme libre mouvement vers le monde, il rivalise de dureté et d'indépendance avec les autres garçons, il méprise les filles. Grimant aux arbres, se battant avec des camarades, les affrontant dans des jeux violents, il saisit son corps comme un moyen de dominer la nature et un instrument de combat [...] Il entreprend, il invente, il ose. Certes, il s'éprouve aussi comme « pour autrui », il met en question sa virilité et il s'ensuit par rapport aux adultes et aux camarades bien des problèmes. Mais ce qui est très important, c'est qu'il n'y a pas d'opposition fondamentale entre le souci de cette figure objective qui est sienne et sa volonté de s'affirmer dans des projets concrets. C'est en faisant qu'il se fait être, d'un seul mouvement. Au contraire, chez la femme il y a, au départ, un conflit entre son existence autonome et son « être-autre » ; on lui apprend que pour plaire il faut chercher à plaire, il faut se faire objet ; elle doit donc renoncer à son autonomie. On la traite comme une poupée vivante et on lui refuse la liberté ; ainsi se noue un cercle vicieux ; car moins elle exercera sa liberté pour comprendre, saisir et découvrir le monde qui l'entoure, moins elle trouvera en lui de ressources, moins elle osera s'affirmer comme sujet ; si on l'y encourageait, elle pourrait manifester la même exubérance vivante, la même curiosité, le même esprit d'initiative, la même hardiesse qu'un garçon. [...]

(p.32) Il n'y a aucun « instinct maternel » inné et mystérieux. La fillette constate que le soin des enfants revient à la mère, on le lui enseigne ; récits entendus, livres lus, toute sa petite expérience le confirme ; on l'encourage à s'enchanter de ces richesses futures, on lui donne des poupées pour qu'elles prennent d'ores et déjà un aspect tangible. Sa « vocation » lui est impérieusement dictée. [...]

(p.51) C'est une étrange expérience pour un individu qui s'éprouve comme sujet, autonomie, transcendance, comme un absolu, de découvrir en soi à titre d'essence donnée l'infériorité : c'est une étrange expérience pour celui qui se pose pour soi comme l'Un d'être révélé à soi-même comme altérité. C'est là ce qui arrive à la petite fille quand faisant l'apprentissage du monde elle s'y saisit comme une femme. La sphère à laquelle elle appartient est de partout enfermée, limitée, dominée par l'univers mâle : si haut qu'elle se hisse, si loin qu'elle s'aventure, il y aura toujours un plafond au-dessus de sa tête, des murs qui barreront son chemin. Les dieux de l'homme sont dans un ciel si lointain qu'en vérité, pour lui, il n'y a pas de dieux. La petite fille vit parmi des dieux à face humaine. Cette situation n'est pas unique. C'est aussi celle que connaissent les Noirs d'Amérique, partiellement intégrés à une civilisation qui cependant les considère comme une caste inférieure. [...] La grande différence, c'est que les Noirs subissent leur sort dans la révolte : aucun privilège n'en compense la dureté ; tandis que la femme est invitée à la complicité. [...]

(p. 96-98) La mère – on le verra – est sourdement hostile à l'affranchissement de sa fille et, plus ou moins délibérément, elle s'applique à la brimer ; on respecte l'effort que fait l'adolescent pour devenir un homme et déjà on lui reconnaît une grande liberté. On exige de la jeune fille qu'elle reste à la maison, on surveille ses sorties : on ne l'encourage aucunement à prendre elle-même en main ses amusements, ses plaisirs. [...] Outre un manque d'initiative qui vient de leur éducation, les mœurs leur rendent l'indépendance difficile. Si elles vagabondent dans les rues, on les regarde, on les accoste. [...] L'insouciance devient tout de suite un manque de tenue ; ce contrôle de soi auquel la femme est obligée et qui devient une seconde nature chez « la jeune fille bien élevée » tue la spontanéité ; l'exubérance vivante en est brimée. [...] Bien loin qu'elle se voue à l'homme parce qu'elle se sait inférieure à lui, c'est parce qu'elle lui est vouée qu'acceptant l'idée de son infériorité elle la constitue. Ce n'est pas en effet en augmentant sa valeur humaine qu'elle gagnera du prix aux yeux des mâles : c'est en se modelant sur leurs rêves. Quand elle est inexpérimentée elle ne s'en rend pas toujours compte. Il lui arrive de manifester la même agressivité que les garçons ; elle essaie de faire leur conquête avec une autorité brutale, une franchise orgueilleuse : cette attitude la voue presque sûrement à l'échec. De la plus servile à la plus hautaine, elles apprennent toutes que, pour plaire, il faut abdiquer. [...] Être féminine, c'est se montrer impotente, futile, passive, docile. La jeune fille devra non seulement se parer, s'apprêter, mais réprimer sa spontanéité et lui substituer la grâce et le charme étudié que lui enseignent ses aînées. Toute affirmation d'elle-même diminue sa féminité et ses chances de séduction. Ce qui rend relativement facile le départ du jeune homme dans l'existence, c'est que sa vocation d'être humain et de mâle ne se contrarient pas. [...] Pour la jeune fille, au contraire, il y a divorce entre sa condition proprement humaine et sa vocation féminine. [...]

(p. 101-104) Chez l'adolescent, il y a une opposition entre l'amour de soi-même et le mouvement érotique qui le jette vers l'objet à posséder : son narcissisme, généralement, disparaît au moment de la maturité sexuelle. Au lieu que la femme étant un objet passif pour l'amant comme pour soi, il y a dans son érotisme une indistinction primitive. Dans un mouvement complexe, elle vise la glorification de son corps à travers les hommages des mâles à qui ce corps est destiné ; et ce serait simplifier les choses de dire qu'elle veut être belle afin de charmer, ou qu'elle cherche à charmer pour s'assurer qu'elle est belle : dans la

solitude de sa chambre, dans les salons où elle essaie d'attirer les regards, elle ne sépare pas le désir de l'homme de l'amour de son propre moi. [...] Ce culte du moi ne se traduit pas seulement chez la jeune fille par l'adoration de sa personne physique ; elle souhaite posséder et encenser son moi tout entier. C'est là le but poursuivi à travers ces journaux intimes dans lesquels elle déverse volontiers son âme. [...] Elle s'enferme dans une solitude farouche : elle refuse de livrer à son entourage le moi caché qu'elle considère comme son vrai moi et qui est en fait un personnage imaginaire.

Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, tome II, 1949.

+ Textes complémentaires :

TEXTE 8, Emmanuel Bourdieu : la « domination masculine » s'impose aux femmes comme aux hommes dès leur plus tendre enfance. Elle structure tout leur univers si bien qu'elle constitue un inconscient social qui détermine entièrement leur façon de comprendre et d'agir dans le monde, mais également de se comprendre eux-mêmes. La « féminité » et la « virilité » ne sont donc pas des « natures » mais des « habitus » profondément ancrés en nous.

Préambule :

(p.11) Je n'ai jamais cessé de m'étonner devant ce qu'on pourrait appeler le paradoxe de la doxa : le fait que [...] l'ordre établi, avec ses rapports de domination, ses droits et ses passe-droits, ses privilèges et ses injustices, se perpétue aussi facilement, mis à part quelques accidents historiques, et que les conditions d'existence les plus intolérables puissent si souvent apparaître comme acceptables et même naturelles. Et j'ai aussi toujours vu dans la domination masculine, et la manière dont elle est imposée et subie, l'exemple par excellence de cette soumission paradoxale, effet de ce qu'on appelle la violence symbolique, violence douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, qui s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance ou, plus précisément, de la méconnaissance, de la reconnaissance ou, à la limite, du sentiment.[...]

Il s'agit avant tout de restituer à la doxa son caractère paradoxal en même temps que de démonter les processus qui sont responsables de la transformation de l'histoire en nature, de l'arbitraire culturel en naturel. Et, pour ce faire, d'être en mesure de prendre, sur notre propre univers et notre propre vision du monde, le point de vue de l'anthropologue capable à la fois de rendre au principe de la différence entre le masculin et le féminin telle que nous la (mé)connaissons son caractère arbitraire, contingent, et aussi, simultanément, sa nécessité socio-logique. [...] [Il s'agit] de traiter l'analyse objective d'une société de part en part organisée selon le principe androcentrique (la tradition kabyle) comme une archéologie de notre inconscient, c'est-à-dire comme l'instrument d'une véritable socioanalyse. Ce détour par une tradition exotique est indispensable pour briser la relation de familiarité trompeuse qui nous unit à notre propre tradition. Les apparences biologiques et les effets bien réels qu'a produits, dans les corps et dans les cerveaux, un long travail de socialisation du biologique et de biologisation du social se conjuguent pour renverser la relation entre les causes et les effets et faire apparaître une construction sociale naturalisée (les « genres » en tant qu'habitus sexués) comme le fondement en nature de la division arbitraire qui est au principe et de la réalité et de la représentation de la réalité et qui s'impose parfois à la recherche elle-même.

Chapitre 1 Une image grossie

(p. 21) La division entre les sexes paraît être « dans l'ordre des choses », comme on dit parfois pour parler de ce qui est normal, naturel, au point d'en être inévitable : elle est présente à la fois, à l'état objectivé, dans les choses (dans la maison par exemple, dont toutes les parties sont « sexuées »), dans tous le monde social et, à l'état incorporé, dans les corps, dans les habitus des agents, fonctionnant comme systèmes de schèmes de perception, de pensée et d'action. [...] C'est la concordance entre les structures objectives et les structures cognitives, entre la conformation de l'être et les formes du connaître, entre le cours du monde et les attentes à son propos, qui rend possible ce rapport au monde que Husserl décrivait sous le nom d' « attitude naturelle » ou d' « expérience doxique » – mais en omettant d'en rappeler les conditions sociales de possibilité. [...]

(p.23) Le monde social construit le corps comme réalité sexuée et comme dépositaire de principes de vision et de division sexués. Ce programme social de perception incorporé s'applique à toutes les choses du monde, et en premier lieu au *corps lui-même*, dans sa réalité biologique : c'est lui qui construit la différence entre les sexes biologiques conformément au principe d'une vision mythique du monde enracinée dans la relation arbitraire de domination des hommes sur les femmes, elle-même inscrite, avec la division du travail, dans la réalité de l'ordre social. La différence *biologique* entre les sexes, c'est-à-dire entre les corps masculin et féminin, et, tout particulièrement, la différence *anatomique* entre les organes sexuels, peut ainsi apparaître comme la justification naturelle de la différence socialement construite entre les genres, et en particulier de la division sexuelle du travail. [...] Du fait que le principe de vision sociale construit la différence anatomique et que cette différence socialement

construite devient le fondement et la caution d'apparence naturelle de la vision sociale qui la fonde, on a ainsi une relation de causalité circulaire [...]

(p.40) Le travail de construction symbolique ne se réduit pas à une opération strictement *performative* de nomination orientant et structurant les *représentations*, à commencer par les représentations du corps (ce qui n'est pas rien) ; il s'achève et s'accomplit dans une transformation profonde et durable des corps (et des cerveaux), c'est-à-dire dans et par un travail de construction pratique imposant une *définition différenciée* des usages légitimes du corps, sexuels notamment, qui tend à exclure de l'univers du pensable et du faisable tout ce qui marque l'appartenance à l'autre genre – et en particulier toutes les virtualités biologiquement inscrites dans le « pervers polymorphe » qu'est, à en croire Freud, tout jeune enfant –, pour produire cet artefact social qu'est un homme viril ou une femme féminine. Le *nomos* arbitraire qui institue les deux classes dans l'objectivité ne revêt les apparences d'une loi de la nature (on parle communément de sexualité ou, aujourd'hui même, de mariage « contre nature ») qu'au terme d'une *somatisation des rapports sociaux de domination* : c'est au prix et au terme d'un formidable travail collectif de socialisation diffuse et continue que les identités distinctives qu'institue l'arbitraire culturel s'incarnent dans des habitus clairement différenciés selon le principe de division dominant et capables de percevoir le monde selon ce principe. N'ayant d'existence que *relationnelle*, chacun des deux genres est le produit du travail de construction diacritique, à la fois théorique et pratique, qui est nécessaire pour le produire comme *corps socialement différencié* du genre opposé (de tous les points de vue culturellement pertinents), c'est-à-dire comme habitus viril, donc non féminin, ou féminin, donc non masculin. L'action de formation, de *Bildung*, au sens fort, qui opère cette construction sociale du corps ne prend que très partiellement la forme d'une action pédagogique explicite et expresse. Elle est pour une grande part l'effet automatique et sans agent d'un ordre physique et social entièrement organisé selon le principe de division androcentrique (ce qui explique la force extrême de l'emprise qu'elle exerce). [...]

(p.44) Le même travail psychosomatique qui, appliqué aux garçons, vise à les viriliser, en les dépouillant de tout ce qui peut rester en eux de féminin – comme chez les « fils de la veuve » –, prend, appliqué aux filles, une forme plus radicale : la femme étant constituée comme une entité négative, définie seulement par défaut, ses vertus elles-mêmes ne peuvent s'affirmer que dans une double négation, comme vice nié ou surmonté, ou comme moindre mal. Tout le travail de socialisation tend, en conséquence, à lui imposer des limites, qui toutes concernent le corps, ainsi défini comme sacré, *h'ram*, et qu'il faut inscrire dans les dispositions corporelles. [...] Cet apprentissage est d'autant plus efficace qu'il reste pour l'essentiel tacite : la morale féminine s'impose surtout à travers une discipline de tous les instants qui concerne toutes les parties du corps et qui se rappelle et s'exerce continûment à travers la contrainte du vêtement ou de la chevelure. Les principes antagonistes de l'identité masculine et de l'identité féminine s'inscrivent ainsi sous la forme de manières permanentes de tenir le corps, de se tenir, qui sont comme la réalisation ou, mieux, la naturalisation d'une éthique. [...]

(p. 58) On ne peut donc penser cette forme particulière de domination [masculine] qu'à condition de dépasser l'alternative de la contrainte (par des forces) et du consentement (à des raisons), de la coercition mécanique et de la soumission volontaire, libre, délibérée, voire calculée. L'effet de la domination symbolique (qu'elle soit d'ethnie, de genre, de culture, de langue, etc.) s'exerce non dans la logique pure des consciences connaissantes, mais à travers les schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui sont constitutifs des habitus et qui fondent, en deçà des décisions de la conscience et des contrôles de la volonté, une relation de connaissance profondément obscure à elle-même. Ainsi, la logique paradoxale de la domination masculine et de la soumission féminine, dont on peut dire à la fois, et sans contradiction, qu'elle est *spontanée et extorquée*, ne se comprend que si l'on prend acte des *effets durables* que l'ordre social exerce sur les femmes (et les hommes), c'est-à-dire des dispositions spontanément accordées à cet ordre qu'elle leur impose. La force symbolique est une forme de pouvoir qui s'exerce sur les corps, directement, et comme par magie, en dehors de toute contrainte physique ; mais cette magie n'opère qu'en s'appuyant sur des dispositions déposées, tels des ressorts, au plus profond des corps. [...] Elle trouve ses conditions de possibilité, et sa contrepartie économique (en un sens élargi du mot), dans l'immense travail préalable qui est nécessaire pour opérer une transformation durable des corps et produire les dispositions permanentes qu'elle déclenche et réveille ; action transformatrice d'autant plus puissante qu'elle s'exerce, pour l'essentiel, de manière invisible et insidieuse, au travers de la familiarisation insensible avec un monde physique et symboliquement structuré et de l'expérience précoce et prolongée d'interactions habitées par les structures de domination. Les actes de connaissance et de reconnaissance pratiques de la frontière magique entre les dominants et les dominés que la magie du pouvoir symbolique déclenche, et par lesquels les dominés contribuent, souvent à leur insu, parfois contre leur gré, à leur propre domination en acceptant tacitement les limites imposées, prennent souvent la forme d'*émotions corporelles* – honte, humiliation, timidité, anxiété, culpabilité – ou de *passions* et de *sentiments* – amour, admiration, respect ; émotions d'autant plus douloureuses parfois qu'elles se trahissent dans des manifestations visibles, comme le rougissement, l'embarras verbal, la maladresse, le tremblement, la colère ou la rage impuissante, autant de manières de se soumettre, fût-ce malgré soi et à *son corps défendant*, au jugement dominant, autant de façon d'éprouver, parfois dans le conflit intérieur et le clivage du moi, la complicité

souterraine qu'un corps qui se dérobe aux directives de la conscience et de la volonté entretient avec les censures inhérentes aux structures sociales.

(p.74) Si les femmes, soumises à un travail de socialisation qui tend à les diminuer, à les nier, font l'apprentissage des vertus négatives d'abnégation, de résignation et de silence, les hommes sont aussi prisonniers, et sournoisement victimes, de la représentation dominante. Comme les dispositions à la soumission, celles qui portent à revendiquer et à exercer la domination ne sont pas inscrites dans une nature et elles doivent être construites par un long travail de socialisation, c'est-à-dire, comme on l'a vu, de différenciation active par rapport au sexe opposé. [...] Le privilège masculin est aussi un piège et il trouve sa contrepartie dans la tension et la contention permanentes, parfois poussées jusqu'à l'absurde, qu'impose à chaque homme le devoir d'affirmer en toute circonstance sa virilité. Dans la mesure où il a en fait pour sujet un collectif, la lignée ou la maison, lui-même soumis aux exigences qui sont immanentes à l'ordre symbolique, le point d'honneur se présente en fait comme un idéal, ou, mieux, un système d'exigences qui est voué à rester, en plus d'un cas, inaccessible. La *virilité*, entendue comme capacité reproductive, sexuelle et sociale, mais aussi comme aptitude au combat et à l'exercice de la violence (dans la vengeance notamment) est aussi une *charge*. Par opposition à la femme, dont l'honneur, essentiellement négatif, ne peut qu'être défendu ou perdu, sa vertu étant successivement virginité et fidélité, l'homme « vraiment homme » est celui qui se sent tenu d'être à la hauteur de la possibilité qui lui est offerte d'accroître son honneur en cherchant la gloire et la distinction dans la sphère publique. L'exaltation des valeurs masculines a sa contrepartie ténébreuse dans les peurs et les angoisses que suscite la féminité : faibles et principes de faiblesse en tant qu'incarnations de la vulnérabilité de l'honneur, de la *h'urma*, sacré gauche (féminin, par opposition au sacré droit, masculin), toujours exposé à l'offense, les femmes sont aussi fortes de toutes les armes de la faiblesse, comme la ruse diabolique, *thah'raymith*, et la magie. Tout concourt ainsi à faire de l'idéal impossible de virilité le principe d'une immense vulnérabilité. C'est elle qui conduit, paradoxalement, à l'investissement, parfois forcené, dans tous les jeux de violence masculins, tels dans nos sociétés les sports, et tout spécialement ceux qui sont les mieux faits pour produire les signes visibles de la masculinité, et pour manifester et aussi éprouver les qualités dites viriles, comme les sports de combats...

(p.78) [Toutes ces pratiques] trouvent leur principe, paradoxalement, dans la *peur*, de « perdre la face » devant les « copains », et de se voir renvoyer dans la catégorie typiquement féminine des « faibles », des « mauviettes », des « femmelettes », des « pédés », etc. Ce que l'on appelle « courage » s'enracine ainsi parfois dans une forme de lâcheté : il suffit, pour en convaincre, d'évoquer toutes les situations où, pour obtenir des actes tels que tuer, torturer ou violer, la volonté de domination, d'exploitation ou d'oppression s'est appuyée sur la crainte « virile » de s'exclure du monde des « hommes » sans faiblesse, de ceux que l'on appelle parfois des « durs » parce qu'ils sont durs pour leur propre souffrance et surtout pour la souffrance des autres – assassins, tortionnaires et petits chefs de toutes les dictatures et de toutes les « institutions totales », même les plus ordinaires, comme les prisons, les casernes ou les internats –, mais également, nouveaux patrons de combat qu'exalte l'hagiographie néo-libérale et qui, souvent soumis, eux aussi, à des épreuves de courage corporel, manifestent leur maîtrise en jetant aux chômage leurs employés excédentaires. La virilité, on le voit, est une notion éminemment *relationnelle*, construite devant et pour les autres hommes et contre la féminité, dans une sorte de *peur* du féminin, et d'abord en soi-même.

Emmanuel Bourdieu, *La domination masculine*, Points Essais, 1998.

TEXTE 9, John Stuart Mill : l'éducation conditionne les femmes à se soumettre à la volonté des hommes.

Les maîtres des femmes veulent plus que l'obéissance, aussi ont-ils tourné au profit de leur dessein toute la force de l'éducation. Toutes les femmes sont élevées dans l'enfance dans la croyance que l'idéal de leur caractère est tout le contraire de celui de l'homme ; elles sont dressées à ne pas vouloir par elles-mêmes, à ne pas se conduire d'après leur volonté, mais à se soumettre et à céder à la volonté d'autrui. On nous dit au nom de la morale que la femme a le devoir de vivre pour les autres, et au nom du sentiment que sa nature le veut : on entend qu'elle fasse complète abnégation d'elle-même, qu'elle ne vive que dans ses affections, c'est-à-dire dans les seules qu'on lui permet, l'homme auquel elle est unie, ou les enfants qui constituent entre elle et l'homme un lien nouveau et irrévocable. Que si nous considérons d'abord l'attraction naturelle qui rapproche les deux sexes, puis l'entier assujettissement de la femme à l'autorité du mari, de la grâce duquel elle attend tout, honneurs et plaisirs, et enfin l'impossibilité où elle est de rechercher et d'obtenir le principal objet de l'ambition humaine, la considération, et tous les autres bien de la société, autrement que par lui, nous voyons bientôt qu'il faudrait un miracle pour que le désir de plaire à l'homme ne devînt pas, dans l'éducation et la formation du caractère de la femme, une sorte d'étoile polaire. Une fois en possession de ce grand moyen d'influence sur l'esprit des femmes, les hommes s'en sont servis avec un égoïsme instinctif, comme du moyen suprême de les tenir assujetties ; ils leur représentent la faiblesse, l'abnégation, l'abdication de toute volonté dans les mains de l'homme, comme l'essence de la séduction féminine.

3. L'éducation peut-elle être source d'émancipation et si oui, comment ?

TEXTE 12, Emmanuel Kant : il existe de nombreux obstacles à l'émancipation mais il faut franchir le pas en osant « se servir de son propre entendement »

Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières. Paresse et lâcheté sont les causes qui font qu'un si grand nombre d'hommes, après que la nature les eut affranchis depuis longtemps d'une conduite étrangère, restent cependant volontiers toute leur vie dans un état de tutelle ; et qui font qu'il est si facile à d'autres de se poser comme leurs tuteurs. Il est si commode d'être sous tutelle. Si j'ai un livre qui a de l'entendement à ma place, un directeur de conscience qui a de la conscience à ma place, un médecin qui juge à ma place de mon régime alimentaire, etc. je n'ai alors pas moi-même à fournir d'efforts. Il ne m'est pas nécessaire de penser dès que je peux payer ; d'autres assumeront bien à ma place cette fastidieuse besogne. Et si la plus grande partie, et de loin, des hommes (et parmi eux le beau sexe tout entier) tient ce pas qui affranchit de la tutelle pour très dangereux et de surcroît très pénible, c'est que s'y emploient ces tuteurs qui, dans leur extrême bienveillance, se chargent de les surveiller. Après avoir d'abord abêti leur bétail et avoir empêché avec sollicitude ces créatures paisibles d'oser faire un pas sans la roulette d'enfant où ils les avaient emprisonnés, ils leur montrent ensuite le danger qui les menace s'ils essaient de marcher seuls. Or ce danger n'est sans doute pas si grand, car après quelques chutes ils finiraient bien par apprendre à marcher ; un tel exemple rend pourtant timide et dissuade d'ordinaire de toute autre tendance ultérieure. Il est donc difficile à chaque homme pris individuellement de s'arracher à l'état de tutelle devenu pour ainsi dire une nature. Il y a même pris goût et il est pour le moment vraiment dans l'incapacité de se servir de son propre entendement parce qu'on ne l'a jamais laissé s'y essayer.

Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784)

TEXTE 13, Nicolas de Condorcet : l'instruction publique permet de lutter contre les inégalités et de « rendre réelle l'égalité des droits »

La société doit au peuple une instruction publique : 1. Comme moyen de rendre réelle l'égalité des droits. L'instruction publique est un devoir de la société à l'égard des citoyens. Vainement aurait-on déclaré que les hommes ont les mêmes droits ; vainement les lois auraient-elles respecté ce premier principe de l'éternelle justice, si l'inégalité dans les facultés morales empêchait le plus grand nombre de jouir de ces droits dans toute leur étendue. [...] Ainsi, par exemple, celui qui ne sait pas écrire, et qui ignore l'arithmétique, dépend réellement de l'homme plus instruit, auquel il est sans cesse obligé de recourir. Il n'est pas l'égal de ceux à qui l'éducation a donné ces connaissances ; il ne peut pas exercer les mêmes droits avec la même étendue et la même indépendance. Celui qui n'est pas instruit des premières lois qui règlent le droit de propriété ne jouit pas de ce droit de la même manière que celui qui les connaît ; dans les discussions qui s'élèvent entre eux, ils ne combattent point à armes égales. [...] L'inégalité d'instruction est une des principales sources de la tyrannie. Dans les siècles d'ignorance, à la tyrannie de la force se joignait celle des lumières faibles et incertaines, mais concentrées exclusivement dans quelques classes peu nombreuses. Les prêtres, les jurisconsultes, les hommes qui avaient le secret des opérations de commerce, les médecins même formés dans un petit nombre d'écoles, n'étaient pas moins les maîtres du monde que les guerriers armés de toutes pièces ; et le despotisme héréditaire de ces guerriers était lui-même fondé sur la supériorité que leur donnait, avant l'invention de la poudre, leur apprentissage exclusif dans l'art de manier les armes.

Nicolas de Condorcet, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, 1791.

TEXTE 14, Simone de Beauvoir : L'éducation actuelle des filles les incitent à se sentir inférieure et à se résigner à des places subalternes, mais on peut imaginer une éducation réellement égalitaire qui permettrait aux filles de s'émanciper des carcans actuels et de développer toutes leurs potentialités d'être humain.

(p. 610-613) C'est d'abord dans la période d'apprentissage que la femme se trouve en état d'infériorité : je l'ai indiqué à propos de la jeune fille, mais il faut y revenir avec plus de précision. Pendant ses études, pendant les premières années, si décisives, de sa carrière, il est rare que la femme coure franchement ses chances : beaucoup seront handicapées ensuite par un mauvais départ. En effet, c'est entre dix-huit et trente ans que les conflits dont j'ai parlés atteindront leur maximum d'intensité : et c'est le moment où l'avenir professionnel se joue. Que la femme vive dans sa famille ou soit mariée, son entourage respectera rarement son effort comme on respecte celui d'un homme ; on lui imposera des services, des corvées, on brimera sa liberté [...] Sa féminité lui fait douter de ses chances professionnelles. C'est là un point des plus importants. On a vu que des fillettes de quatorze ans déclaraient au cours d'une enquête : « les garçons sont mieux ; ils travaillent plus facilement. » La jeune fille est convaincue que ses capacités sont limitées. Du fait que parents et professeurs admettent que le niveau des filles est inférieur à celui des garçons, les élèves l'admettent aussi volontiers ; et effectivement, malgré l'identité des programmes, leur culture est dans les lycées beaucoup moins poussée. A part quelques exceptions, l'ensemble d'une classe féminine de philosophie par exemple est nettement en dessous d'une classe de garçons : un très grand nombre d'élèves n'entendent pas poursuivre leurs études, elles travaillent très superficiellement et les autres souffrent d'un manque d'émulation. [...] Je me rappelle une étudiante d'agrégation qui disait, au temps où il y avait en philosophie un concours commun aux hommes et aux femmes : « les garçons peuvent réussir en un ou deux ans ; nous, il nous faut au moins quatre ans. » Une autre à qui on indiquait la lecture d'un ouvrage sur Kant, auteur au programme : « C'est un livre trop difficile : c'est un livre pour normaliens ! » Elle semblait s'imaginer que les femmes pouvaient passer le concours au rabais ; c'était, partant battue d'avance, abandonner effectivement aux hommes toutes les chances de succès. Par suite de ce défaitisme, la femme s'accommode facilement d'une médiocre réussite ; elle n'ose pas viser haut. [...]

(p. 645-646) Si dès l'âge le plus tendre, la fillette était élevée avec les mêmes exigences et les mêmes honneurs, les mêmes sévérités et les mêmes licences que ces frères, participant aux mêmes études, aux mêmes jeux, promise à un même avenir, entourée de femmes et d'hommes qui lui apparaîtraient sans équivoque comme égaux, le sens du « complexe de castration » et du « complexe d'OEdipe » seraient profondément modifiés. Assumant au même titre que le père la responsabilité matérielle et morale du couple, la mère jouirait du même durable prestige ; l'enfant sentirait autour d'elle un monde androgyne et non un monde masculin ; fut-elle affectivement plus attirée par son père – ce qui n'est même pas sûr – son amour pour lui serait nuancé par une volonté d'émulation et non par un sentiment d'impuissance : elle ne s'orienterait pas vers la passivité ; autorisée à prouver sa valeur dans le travail et dans le sport, rivalisant activement avec les garçons, l'absence de pénis – compensée par la promesse de l'enfant – ne suffirait pas à engendrer un « complexe d'infériorité » ; corrélativement, le garçon n'aurait pas spontanément un « complexe de supériorité » si on ne le lui insufflait pas et s'il estimait les femmes autant que les hommes.

Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, tome II, 1949.

TEXTE 15, Emmanuel Bourdieu : Malgré les changements de la deuxième moitié du XX^e siècle et l'accès des filles à l'enseignement supérieur, l'école reste un facteur important de la reproduction des inégalités entre les sexes.

Un des changements les plus importants dans la condition des femmes et un des facteurs les plus décisifs de la transformation de cette condition est sans nul doute l'accroissement de l'accès des filles à l'enseignement secondaire et supérieur qui [...] a entraîné une modification très importante de la position des femmes dans la division du travail : on observe ainsi un fort accroissement de la représentation des femmes dans les professions intellectuelles ou l'administration et dans les différentes formes de vente de services symboliques – journalisme, télévision, cinéma, radio, relations publiques, publicité, décoration –, et aussi une intensification de leur participation aux professions proches de la définition traditionnelle des activités féminines (enseignement, assistance sociale, activités paramédicales). Cela dit, les diplômées ont trouvé leur principal débouché dans les professions intermédiaires moyennes (cadres administratifs moyens, techniciens, membres du personnel médical et social, etc.), mais elles restent pratiquement exclues des postes d'autorité et de responsabilité, notamment dans l'économie, les finances et la politique.

Les changements visibles des *conditions* cachent en effet des permanences dans les *positions relatives* : l'égalisation des chances d'accès et des taux de représentation ne doit pas masquer les inégalités qui subsistent dans la répartition entre les différentes filières scolaires et, du même coup, entre les carrières possibles. Plus nombreuses que les garçons à obtenir le baccalauréat et à faire des études universitaires, les filles sont beaucoup moins représentées dans les sections les plus cotées, leur représentation restant très inférieure dans les sections scientifiques alors qu'elle va croissant dans les sections littéraires. De même, dans les lycées professionnels, elles restent vouées aux spécialités traditionnellement considérées comme « féminines » et peu qualifiées (celles d'employé de collectivité ou de commerce, le secrétariat et les professions de santé), certaines spécialités (mécanique, électricité, électronique) était pratiquement réservées aux garçons. Même permanence des inégalités dans les classes

préparatoires aux grandes écoles scientifiques et dans ces écoles mêmes. Dans les facultés de médecine, la part des femmes décroît quand on s'élève dans la hiérarchie des spécialités, dont certaines, comme la chirurgie, leur sont pratiquement interdites, tandis que d'autres, comme la pédiatrie ou la gynécologie, leur sont en fait réservées. Comme on le voit, la structure se perpétue dans des couples d'oppositions homologues des divisions traditionnelles, telle l'opposition entre les grandes écoles et les facultés ou, à l'intérieur de celles-ci, entre les facultés de droit et de médecine et les facultés de lettres, ou, à l'intérieur de ces dernières, entre la philosophie ou la sociologie et la psychologie et l'histoire de l'art. Et l'on sait que le même principe de division s'applique encore, au sein de chaque discipline, assignant aux hommes le plus noble, le plus synthétique, le plus théorique, et aux femmes, le plus analytique, le plus pratique, le moins prestigieux.

Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, 1998, p. 124-125.

II. Comment exprimer sa sensibilité personnelle ?

La recherche d'un langage singulier dans la littérature et la peinture aux XIX^e et au XX^e siècle

1. Comment trouver les mots pour dire ce que l'on ressent et ce que l'on a vécu ?

TEXTE 16 : Henri Bergson : nos sensations et émotions sont singulières mais le langage les trahit en les désignant par des mots impersonnels.

Nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous un double aspect : l'un net, précis, mais impersonnel ; l'autre confus, infiniment mobile, et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir sans en fixer la mobilité, ni l'adapter à sa forme banale sans le faire tomber dans le domaine commun. [...] Quand je me promène pour la première fois, par exemple, dans une ville où je séjournerai, les choses qui m'entourent produisent en même temps sur moi une impression qui est destinée à durer, et une impression qui se modifiera sans cesse. Tous les jours j'aperçois les mêmes maisons, et comme je sais que ce sont les mêmes objets, je les désigne constamment par le même nom, et je m'imagine aussi qu'elles m'apparaissent toujours de la même manière. Pourtant, si je me reporte, au bout d'un assez long temps, à l'impression que j'éprouvai pendant les premières années, je m'étonne du changement singulier, inexplicable et surtout inexprimable, qui s'est accompli en elle. Il semble que ces objets, continuellement perçus par moi et se peignant sans cesse dans mon esprit, aient fini par m'emprunter quelque chose de mon existence consciente ; comme moi ils ont vécu, et comme moi vieilli. Ce n'est pas là illusion pure ; car si l'impression d'aujourd'hui était absolument identique à celle d'hier, quelle différence y aurait-il entre percevoir et reconnaître, entre apprendre et se souvenir ? Pourtant cette différence échappe à l'attention de la plupart ; on ne s'en apercevra guère qu'à la condition d'en être averti, et de s'interroger alors scrupuleusement soi-même. La raison en est que notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence intérieure et individuelle. Nous tendons instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage. De là vient que nous confondons le sentiment même, qui est dans un perpétuel devenir, avec son objet extérieur permanent, et surtout avec le moi qui exprime cet objet. De même que la durée fuyante de notre moi se fixe par sa projection dans l'espace homogène, ainsi nos impressions sans cesse changeantes, s'enroulant autour de l'objet extérieur qui en est la cause, en adoptent les contours précis et l'immobilité. [...]

Chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine, reflètent sa personnalité tout entière. Cependant le langage désigne ces états par les mêmes mots chez tous les hommes ; aussi n'a-t-il pu fixer que l'aspect objectif et impersonnel de l'amour, de la haine, et des mille sentiments qui agitent l'âme. Nous jugeons le talent d'un romancier à la puissance avec laquelle il tire du domaine public, où le langage les avait fait descendre, des sentiments et des idées auxquels il essaie de rendre, par une multiplicité de détails qui se juxtaposent, leur primitive et vivante individualité. Mais de même qu'on pourra intercaler indéfiniment des points entre deux positions d'un mobile sans jamais combler l'espace parcouru, ainsi, par cela seul que nous parlons, par cela seul que ces idées se juxtaposent au lieu de se pénétrer, nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent : la pensée demeure incommensurable avec le langage.

Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), PUF Quadrige, p. 96-97 et 123-125.

Texte 17, Bergson : La nécessité de satisfaire nos besoins vitaux et les mots que nous utilisons pour désigner les choses nous voilent la réalité dans ses nuances et sa singularité. L'art a alors pour objectif de dévoiler le réel en exprimant les choses dans leur individualité.

Quel est l'objet de l'art ? Si la réalité venait frapper directement nos sens et notre conscience, si nous pouvions entrer en communication immédiate avec les choses et avec nous-mêmes, je crois bien que l'art serait inutile, ou plutôt que nous serions tous artistes, car notre âme vibrerait alors continuellement à l'unisson de la nature. Nos yeux, aidés de notre mémoire, découperaient dans l'espace et fixeraient dans le temps des tableaux inimitables. Notre regard saisirait au passage, sculptés dans le marbre vivant du corps humain, des fragments de statue aussi beaux que ceux de la statuaire antique. Nous entendrions chanter au fond de nos âmes, comme une musique quelquefois gaie, plus souvent plaintive, toujours originale, la mélodie ininterrompue de notre vie intérieure. Tout cela est autour de nous, tout cela est en nous, et pourtant rien de tout cela n'est perçu par nous directement. Entre la nature et nous, que dis-je entre nous et notre propre conscience, un voile s'interpose, voile épais pour le commun des hommes, voile léger, presque transparent, pour l'artiste et le poète. [...] Il [faut] vivre, et la vie exige que nous appréhendions les choses dans le rapport qu'elles ont à nos besoins. Vivre consiste à agir. Vivre, c'est n'accepter des objets que l'impression *utile* pour y répondre par des réactions appropriées : les autres impressions doivent s'obscurcir ou ne nous arriver que confusément. Je regarde et je crois voir, j'écoute et je crois entendre, je m'étudie et je crois lire dans le fond de mon cœur. Mais ce que je vois et ce que j'entends du monde extérieur, c'est simplement ce que mes sens en extraient pour éclairer ma conduite ; ce que je connais de moi-même, c'est ce qui affleure à la surface, ce qui prend part à l'action. Mes sens et ma conscience ne me livrent donc de la réalité qu'une simplification pratique. [...] Enfin, pour tout dire, nous ne voyons pas les choses mêmes ; nous nous bornons, le plus souvent, à lire des étiquettes collées sur elles. Cette tendance, issue du besoin, s'est encore accentuée sous l'influence du langage. Car les mots (à l'exception des noms propres) désignent des genres. Le mot, qui ne note de la chose que sa fonction la plus commune et son aspect banal, s'insinue entre elle et nous, et en masquerait la forme si cette forme ne se dissimulait déjà derrière les besoins qui ont créé le mot lui-même. Et ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originalement vécu. Quand nous éprouvons de l'amour ou de la haine, quand nous nous sentons joyeux ou tristes, est-ce bien notre sentiment lui-même qui arrive à notre conscience avec les milles nuances fugitives et les mille résonances profondes qui en font quelque chose d'absolument nôtre ? Nous serions alors tous romanciers, tous poètes, tous musiciens. Mais le plus souvent, nous n'apercevons de notre état d'âme que son déploiement extérieur. Nous ne saisissons de nos sentiments que leur aspect impersonnel, celui que le langage a pu noter une fois pour toutes parce qu'il est à peu près le même, dans les mêmes conditions, pour tous les hommes. Ainsi, jusque dans notre propre individu, l'individualité nous échappe. [...] Ainsi, qu'il soit peinture, sculpture, poésie ou musique, l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement acceptées, enfin tout ce qui masque la réalité, pour nous mettre face à face avec la réalité même. [...] Il suit de là que l'art vise toujours l'*individuel*. Ce que le peintre fixe sur la toile, c'est ce qu'il a vu en certain lieu, certain jour, à certaine heure, avec des couleurs qu'on ne reverra pas. Ce que le poète chante, c'est un état d'âme qui fut le sien, et le sien seulement, et qui ne sera jamais plus. Ce que le dramaturge nous met sous les yeux, c'est le déroulement d'une âme, c'est une trame vivante de sentiments et d'événements, quelque chose enfin qui s'est présenté une fois pour ne plus se reproduire jamais. Nous aurons beau donner à ces sentiments des noms généraux ; dans une autre âme ils ne seront plus la même chose. Ils sont *individualisés*.

Henri Bergson, *Le rire*, 1900.

TEXTE 18 : Virginia Woolf, *L'art du roman* : le roman moderne ne s'attache plus à la description d'un univers plausible dans ces moindres détails, mais à capter la réalité de la vie ou de l'esprit.

L'auteur semble contraint, non par sa propre et libre volonté mais par quelque puissant tyran sans scrupule qui l'a réduit en esclavage, de fournir une intrigue, de fournir de la comédie, de la tragédie, de l'amour, de l'intérêt et, enveloppant le tout, un air de probabilité si impeccable que si tous ses personnages prenaient vie ils se trouveraient habillés jusqu'au dernier bouton de leur veste à la mode du jour. Le tyran est obéi. Le roman est cuit à point. Mais parfois, de plus en plus souvent à mesure que le temps passe, nous soupçonnons un doute momentané, un sursaut de rébellion tandis que les pages s'emplissent sur le mode accoutumé. La vie est-elle comme ça ? Les romans doivent-ils être comme ça ? Regardons au-dedans, et la vie, semble-t-il, est très loin d'être « comme ça ». Examinons un moment un esprit ordinaire, au cours d'un jour ordinaire. L'esprit reçoit des myriades d'impressions, banales, fantastiques, évanescences ou gravées avec l'acuité de l'acier. De toutes parts elles arrivent – une pluie sans fin d'innombrables atomes ; et tandis qu'ils tombent, qu'ils s'incarnent dans la vie de lundi ou de mardi, l'accent ne se

marque plus au même endroit ; hier l'instant important se situait là, pas ici ; de sorte que si l'écrivain était un homme libre et pas un esclave, s'il pouvait écrire ce qu'il veut écrire et non pas ce qu'il doit écrire, s'il pouvait fonder son ouvrage sur son propre sentiment et non pas sur la convention, il n'y aurait ni intrigue ni comédie ni tragédie ni histoire d'amour ni catastrophe au sens convenu de ces mots, et peut-être pas un seul bouton cousu comme le tailleur de Bond Street les coud.

La vie n'est pas une série de lanternes de voitures disposées symétriquement ; la vie est un halo lumineux, une enveloppe semi-transparente qui nous entoure du commencement à la fin de notre état d'être conscient. N'est-ce pas la tâche du romancier de nous rendre sensible ce fluide élément changeant, inconnu et sans limites précises, si aberrant et si complexe qu'il se puisse montrer, en y mêlant aussi peu que possible l'étranger et l'extérieur ? [...] Enregistrons les atomes tels qu'ils tombent, dans l'ordre selon lequel ils tombent ; traçons, tout fragmentaire et incohérent qu'il paraisse, le dessin que chaque spectacle, chaque incident imprime dans la conscience.

Virginia Woolf, *L'art du roman*, 1961 (recueil d'articles posthume), Points, 2009, p. 11-13.

+ Texte complémentaire : Nathalie Sarraute : la réalité que s'efforce d'atteindre le romancier (ou l'artiste en général) n'est pas la réalité commune qui étouffe l'expérience sous le déjà-vu et les conventions.

Il y a pour le romancier deux sortes de réalités. Il y a la réalité que tout le monde voit autour de soi, que chacun pourrait percevoir s'il se trouvait en face d'elle, une réalité connue, ou qu'il serait aisément possible de connaître, une réalité qui a été prospectée, étudiée depuis longtemps, exprimée dans des formes elles-mêmes connues, reproduites mille fois et mille fois imitées. Ce n'est pas cette réalité-là qui est celle à laquelle s'attache le romancier. Elle n'est pour lui qu'une apparence, qu'un trompe-l'oeil. La réalité pour le romancier, c'est l'inconnu, l'invisible. C'est ce qu'il lui semble être le premier, le seul à voir ; ce qui ne se laisse pas exprimer par les formes connues et déjà utilisées. Mais ce qui exige pour se révéler un nouveau mode d'expression, de nouvelles formes. « L'œuvre d'art », disait Paul Klee, « ne restitue pas le visible. Elle rend visible. »

Cet invisible que l'œuvre littéraire rend visible, qui n'est pas la réalité évidente, banale, déjà dévoilée, connue, prospectée en tous sens, et que chacun peut percevoir sans effort, qu'est-ce que c'est ? C'est quelque chose qui est fait d'éléments épars, que nous devinons, que nous pressentons vaguement, d'éléments amorphes qui gisent, privés d'existence, perdus dans la masse infinie des possibilités, des virtualités, fondus en un magma, emprisonnés dans la gangue du visible, étouffés sous le déjà-vu, sous la banalité et la convention. C'est quelque chose dont Cézanne disait que cela « s'enchevêtre aux racines de l'être, à la source impalpable du sentiment ».

Nathalie Sarraute, « Roman et réalité », dans *Œuvres complètes*, La Pléiade, 1996.

TEXTE 19, Virginia Woolf, *Mrs Dalloway* : Ce roman est une parfaite illustration des analyses de Virginia Woolf dans *L'art du roman*, puisqu'on y suit les méandres du flux de conscience de Mrs Dalloway et de quelques autres personnages qui gravitent autour d'elle tout au long d'une journée de juin de 1922 à Londres.

Le premier extrait ouvre le roman et nous plonge d'emblée dans le style propre à Virginia Woolf et le second donne un aperçu de sa conception du « moi ».

(p. 61-62) Mrs Dalloway dit qu'elle se chargerait d'acheter les fleurs. Car Lucy avait bien assez de pain sur la planche. Il fallait sortir les portes de leurs gonds ; les serveurs de Rumpelmayer allaient arriver. Et quelle matinée, pensa Clarissa Dalloway : toute fraîche, un cadeau pour des enfants sur la plage.

La bouffée de plaisir ! Le plongeon ! C'est l'impression que cela lui avait toujours fait lorsque, avec un petit grincement des gonds, qu'elle entendait encore, elle ouvrait d'un coup les portes-fenêtres, à Bouton, et plongeait dans l'air du dehors. Que l'air était frais, qu'il était calme, plus immobile qu'aujourd'hui, bien sûr, en début de matinée ; comme une vague qui claque ; comme le baiser d'une vague ; vif, piquant, mais en même temps (pour la jeune fille de dix-huit ans qu'elle était alors) solennel, pour elle qui avait le sentiment, debout devant la porte-fenêtre grande ouverte, que quelque chose de terrible était sur le point de survenir ; elle qui regardait les fleurs, les arbres avec la fumée qui s'en dégageait en spirale, et les corneilles qui s'élevaient, qui retombaient ; restant là à regarder, jusqu'au moment où Peter Walsh avait dit : « Songeuse au milieu des légumes ? » – était-ce bien cela ? – ou n'était-ce pas plutôt « Je préfère les humains aux choux-fleurs ? » Il avait dû dire cela un matin au petit déjeuner alors qu'elle était sortie sur la terrasse. Peter Walsh. Il allait rentrer des Indes, un jour ou l'autre, en juin ou en juillet, elle ne savait plus exactement, car ses lettres étaient d'un ennuyeux... C'est ce qu'il disait qu'on retenait ; ses yeux, son couteau de poche, son sourire, son air bougon, et puis, alors que des milliers de choses avaient disparu à jamais, c'est tellement bizarre, une phrase comme celle-ci à propos de choux.

Elle se raidit un peu au bord du trottoir, laissant passer le camion de livraison de Durtnall. Une femme charmante, se dit Scrope Purvis (qui la connaissait comme on connaît, à Westminster, les gens qui habitent la maison d'à côté) ; elle avait quelque chose d'un oiseau, un geai, bleu-vert, avec une légèreté, une vivacité, bien qu'elle ait plus de cinquante ans, et qu'elle ait beaucoup blanchi depuis sa maladie. Elle était là perchée, sans le voir, très droite, attendant de traverser. [...]

(p107-108) Qu'elle avait vieilli ? Le dirait-il, ou verrait-elle, lors de son retour, qu'il pensait qu'elle avait vieilli ? C'était vrai. Depuis sa maladie, ses cheveux avaient presque entièrement blanchi.

Déposant sa broche sur la table, elle eut un brusque spasme, comme si, pendant qu'elle se posait ces questions, les serres glacées en avaient profité pour assurer leur prise. Elle n'était pas vieille, pas encore. Elle entamait tout juste sa cinquante-deuxième année. Il en restait encore des mois entiers, intacts ! Juin, juillet, août ! Chacun d'eux restaient quasiment entier et, comme pour recueillir la goutte qui tombe, Clarissa (se dirigeant vers la table de toilette) plongea au cœur même de l'instant, le cloua sur place, l'instant de ce matin de juin sur lequel s'exerçait la pression de tous les autres matins, voyant comme pour la première fois le miroir, la table de toilette, et tous les flacons, se rassemblant tout entière en un point (en se regardant dans le miroir), regardant le visage rose, délicat, de la femme qui devait, le soir même, donner une soirée, de Clarissa Dalloway ; d'elle-même.

Elle l'avait vu des milliers de fois, son visage, et toujours avec cette même imperceptible contraction ! Elle pinçait un peu les lèvres quand elle se regardait dans la glace. C'était pour rendre son visage plus effilé. Oui, c'était bien elle – effilée, comme une flèche, nette. C'était bien elle, lorsque avec un certain effort, l'affirmation d'une certaine volonté d'être elle-même, elle rassemblait des parties éparses dont elle seule savait à quel point elles étaient différentes, incompatibles, et qu'elle composait, pour le monde et lui seul, un centre, un diamant, une femme assise dans son salon et vers laquelle on convergeait, qui rayonnait sans doute dans des vies sans lustre, un refuge, peut-être, accueillant aux solitaires ; elle avait aidé des jeunes gens, qui lui en avaient de la reconnaissance ; elle avait tenté de ses montrer toujours la même, ne manifestant aucun signe de tous ces autres aspects d'elle – défauts, jalousie, vanités, méfiances –, comme là, maintenant, avec Lady Burton qui ne l'invitait pas à déjeuner ; ce qui, se dit-elle (en se passant finalement, un peigne dans les cheveux), est vraiment honteux ! Mais où est donc sa robe ?

Virginia Woolf, *Mrs Dalloway*, 1925.

TEXTE 20 : Marcel Proust, *Le temps retrouvé* : la littérature révèle la vraie vie à rebours des clichés et des buts pratiques qui nous en détournent.

(p.2262-2263) En roulant les tristes pensées que je disais il y a un instant, j'étais entré dans la cour de l'hôtel de Guermantes et dans ma distraction je n'avais pas vu une voiture qui s'avavançait ; au cri du wattman je n'eus que le temps de me ranger vivement de côté, et je reculai assez pour buter malgré moi contre les pavés assez mal équarris derrière lesquels était une remise. Mais au moment où, me remettant d'aplomb, je posai mon pied sur un pavé qui était un peu moins élevé que le précédent, tout mon découragement s'évanouit devant la même félicité qu'à diverses époques de ma vie m'avaient donnée la vue d'arbres que j'avais cru reconnaître dans une promenade en voiture autour de Balbec, la vue des clochers de Martinville, la saveur d'un madeleine trempée dans une infusion, tant d'autres sensations dont j'ai parlé et que les dernières œuvres de Vinteuil m'avaient paru synthétiser. Comme au temps où je goûtais la madeleine, toute inquiétude sur l'avenir, tout doute intellectuel étaient dissipés. Ceux qui m'assaillaient tout à l'heure au sujet de la réalité de mes dons littéraires et même de la réalité de la littérature se trouvaient levés comme par enchantement.

Sans que j'eusse fait aucun raisonnement nouveau, trouvé aucun argument décisif, les difficultés, insolubles tout à l'heure, avaient perdu toute importance. Mais cette fois j'étais bien décidé à ne pas me résigner à ignorer pourquoi, comme je l'avais fait le jour où j'avais goûté d'une madeleine trempée dans une infusion. La félicité que je venais d'éprouver était bien en effet la même que celle qu'avais éprouvée en mangeant la madeleine et dont j'avais alors ajourné de rechercher les causes profondes. La différence, purement matérielle, était dans les images évoquées ; un azur profond enivrait mes yeux, des impressions de fraîcheur, d'éblouissante lumière tournoyaient près de moi et, dans mon désir de les saisir, sans oser plus bouger que quand je goûtais la saveur de la madeleine en tâchant de faire parvenir jusqu'à moi ce qu'elle me rappelait, je restait, quitte à faire rire la foule innombrable des wattmen, à tituber comme j'avais fait tout à l'heure, un pied sur le pavé plus élevé, l'autre pied sur le pavé plus bas. Chaque fois que je refaisais rien que matériellement ce même pas, il me restait inutile ; mais si je réussissais, oubliant la matinée Guermantes, à retrouver ce que j'avais senti en posant ainsi mes pieds, de nouveau la vision éblouissante et indistincte me frôlait comme si elle m'avait dit : « Saisis-moi au passage si tu en as la force, et tâche de résoudre l'énigme de bonheur que je te propose. » Et presque tout de suite je la reconnus, c'était Venise, dont mes efforts pour la décrire et les prétendus instantanés pris par ma mémoire ne m'avaient jamais rien dit et que la sensation que j'avais ressentie jadis sur deux dalles

inégaux du baptistère de Saint-Marc m'avait rendue avec toutes les autres sensations jointes ce jour-là à cette sensation-là, et qui étaient restées dans l'attente, à leur rang, d'où un brusque hasard les avait impérieusement fait sortir, dans la série des jours oubliés. De même le goût de la madeleine m'avait rappelé Combray. Mais pourquoi les images de Combray et de Venise m'avaient-elles à l'un et l'autre moment donné une joie pareille à une certitude et suffisante sans autre preuve à me rendre la mort indifférente ? [...]

(p. 2265-2266) Or cette cause je la devinais en comparant entre elles ces diverses impressions bienheureuses et qui avaient entre elles ceci de commun que j'éprouvais à la fois dans le moment actuel et dans un moment éloigné le bruit de la cuiller sur l'assiette, l'inégalité des dalles, le goût de la madeleine, jusqu'à faire empiéter le passé sur le présent, à me faire hésiter à savoir dans lequel des deux je me trouvais ; au vrai, l'être qui alors goûtait en moi cette impression la goûtait en ce qu'elle avait de commun dans un jour ancien et maintenant, dans ce qu'elle avait d'extra-temporel, un être qui n'apparaissait que quand, par une de ces identités entre le présent et le passé, il pouvait se trouver dans le seul milieu où il pût vivre, jouir de l'essence des choses, c'est-à-dire en dehors du temps. [...] Seul, il avait le pouvoir de me faire retrouver les jours anciens, le temps perdu, devant quoi les efforts de ma mémoire et de mon intelligence échouaient toujours. [...]

(p. 2276-2277) Certains esprits qui aiment le mystère veulent croire que les objets conservent quelque chose des yeux qui les regardèrent, que les monuments et les tableaux ne nous apparaissent que sous le voile sensible que leur ont tissé l'amour et la contemplation de tant d'adorateurs, pendant des siècles. Cette chimère deviendrait vraie s'ils la transposaient dans le domaine de la seule réalité pour chacun, dans le domaine de sa propre sensibilité. Oui, en ce sens-là, en ce sens-là seulement (mais il est bien plus grand), une chose que nous avons regardée autrefois, si nous la revoyons, nous rapporte avec le regard que nous y avons posé, toutes les images qui le remplissaient alors. C'est que les choses – un livre sous sa couverture rouge comme les autres –, sitôt qu'elles sont perçues par nous, deviennent en nous quelque chose d'immatériel, de même nature que toutes nos préoccupations ou nos sensations de ce temps-là, et se mêlent indissolublement à elles. Tel nom lu dans un livre autrefois, contient entre ses syllabes le vent rapide et le soleil brillant qu'il faisait quand nous le lisions. De sorte que la littérature qui se contente de « décrire les choses », d'en donner seulement un misérable relevé de lignes et de surfaces, est celle qui, tout en s'appelant réaliste, est la plus éloignée de la réalité, celle qui nous appauvrit et nous attriste le plus, car elle coupe brusquement toute communication de notre moi présent avec le passé, dont les choses gardaient l'essence, et l'avenir où elles nous incitent à la goûter de nouveau. C'est elle que l'art digne de ce nom doit exprimer, et, s'il y échoue, on peut encore tirer de son impuissance un enseignement (tandis qu'on en tire aucun des réussites du réalisme), à savoir que cette essence est en partie subjective et incommunicable.

Bien plus, une chose que nous vîmes à une certaine époque, un livre que nous lûmes ne restent pas unis à jamais seulement à ce qu'il y avait autour de nous ; il le reste aussi fidèlement à ce que nous étions alors, il ne peut plus être ressenti, repensé que par la sensibilité, que par la pensée, par la personne que nous étions alors ; si je reprends dans la bibliothèque *François le Champi*, immédiatement en moi un enfant se lève qui prend ma place, qui seul a le droit de lire ce titre : *François le Champi*, et qui le lit comme il le lut alors, avec la même impression du temps qu'il faisait dans le jardin, les mêmes rêves qu'il formait alors sur les pays et sur la vie, la même angoisse du lendemain. Que je revoie une chose d'un autre temps, c'est un jeune homme qui se lèvera. Et ma personne d'aujourd'hui n'est qu'une carrière abandonnée, qui croit que tout ce qu'elle contient est pareil et monotone, mais d'où chaque souvenir, comme un sculpteur de génie tire des statuts innombrables. [...]

(p.2279-2281) Une image offerte par la vie nous apportait en réalité à ce moment-là des sensations multiples et différentes. La vue, par exemple, de la couverture d'un livre déjà lu a tissé dans les caractères de son titre les rayons de lune d'une lointaine nuit d'été. Le goût du café au lait matinal nous apporte cette vague espérance d'un beau temps qui jadis si souvent, pendant que nous le buvions dans un bol de porcelaine blanche, crémeuse et plissée qui semblait du lait durci, quand la journée était encore intacte et pleine, se mit à nous sourire dans la claire certitude du petit jour. Une heure n'est pas qu'une heure, c'est un vase rempli de parfums, de sons, de projets et de climats. Ce que nous appelons la réalité est un certain rapport entre ces sensations et ces souvenirs qui nous entourent simultanément – rapport que supprime une simple vision cinématographique, laquelle s'éloigne par là d'autant plus du vrai qu'elle prétend se borner à lui – rapport unique que l'écrivain doit retrouver pour en enchaîner à jamais dans sa phrase les deux termes différents. On peut faire se succéder indéfiniment dans une description les objets qui figuraient dans le lieu décrit, la vérité ne commencera qu'au moment où l'écrivain prendra deux objets différents, posera leur rapport, analogue dans le monde de l'art à celui qu'est le rapport unique de la loi causale dans le monde de la science, et les enfermera dans anneaux nécessaires d'un beau style. Même, ainsi que la vie, quand en rapprochant une qualité commune à deux sensations, il dégagera leur essence commune en les réunissant l'une et l'autre pour les soustraire aux contingences du temps, dans une métaphore. [...] Dans les moments mêmes où nous sommes les spectateurs les plus désintéressés de la nature, de la société, de l'amour, de l'art lui-même, comme toute impression est double, à demi engainée dans l'objet, prolongée en nous-même par une autre moitié que seul nous pourrions connaître, nous nous empressons de négliger celle-là, c'est-à-dire la

seule à laquelle nous devrions nous attacher, et nous ne tenons compte que de l'autre moitié qui, ne pouvant pas être approfondie parce qu'elle est extérieure, ne sera cause pour nous d'aucune fatigue. [...]

(p. 2284-2285) Peu à peu conservée par la mémoire, c'est la chaîne de toutes ces expressions inexactes où ne reste rien de ce que nous avons réellement éprouvé, qui constitue pour nous notre pensée, notre vie, la réalité, et c'est ce mensonge-là que ne ferait que reproduire un art soi-disant « vécu » [...]. La grandeur de l'art véritable, au contraire, de celui que M. de Norpois eût appelé un jeu de dilettante, c'était de retrouver, de ressaisir, de nous faire connaître cette réalité loin de laquelle nous vivons, de laquelle nous nous écartons de plus en plus au fur et à mesure que prend plus d'épaisseur et d'imperméabilité la connaissance conventionnelle que nous lui substituons, cette réalité que nous risquerions fort de mourir sans avoir connue, et qui est tout simplement notre vie.

La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent pleinement vécue, c'est la littérature. Cette vie qui, en un sens, habite à chaque instant chez tous les hommes aussi bien que chez l'artiste. Mais ils ne la voient pas, parce qu'ils ne cherchent pas à l'éclaircir. Et ainsi leur passé est encombré d'innombrables clichés qui restent inutiles parce que l'intelligence ne les a pas « développés ». Notre vie ; et aussi la vie des autres ; car le style pour l'écrivain aussi bien que la couleur pour le peintre est une question non de techniques mais de vision. Il est la révélation, qui serait impossible par des moyens directs et conscients, de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun. Par l'art seulement nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la lune. Grâce à l'art, au lieu de voir un seul monde, le nôtre, nous le voyons se multiplier, et autant qu'il y a d'artistes originaux, autant nous avons de mondes à notre disposition, plus différents les uns des autres que ceux qui roulent dans l'infini et, bien des siècles après qu'est éteint le foyer dont il émanait, qu'il s'appelât Rembrandt ou Ver Meer, nous envoient encore leur rayon spécial.

Ce travail de l'artiste, de chercher à voir sous de la matière, sous de l'expérience, sous des mots quelque chose de différent, c'est exactement l'inverse de celui que, à chaque minute, quand nous vivons détourné de nous-même, l'amour-propre, la passion, l'intelligence, et l'habitude aussi accomplissent en nous, quand elles amassent au-dessus de nos impressions vraies, pour nous les cacher entièrement, les nomenclatures, les buts pratiques que nous appelons faussement la vie. En somme, cet art si compliqué est justement le seul art vivant. Seul il exprime pour les autres et nous fait voir à nous-même notre propre vie, cette vie qui ne peut pas « s'observer », dont les apparences qu'on observe ont besoin d'être traduites et souvent lues à rebours et péniblement déchiffrées. Ce travail qu'avaient fait notre amour-propre, notre passion, notre esprit d'imitation, notre intelligence abstraite, nos habitudes, c'est ce travail que l'art défera, c'est la marche en sens contraire, le retour aux profondeurs où ce qui a existé réellement gît inconnu de nous, qu'il nous fera suivre. [...]

(p.2287) L'œuvre d'art [est] le seul moyen de retrouver le Temps perdu.

Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, (1927, posthume), dans *A la recherche du temps perdu*, Gallimard, Quarto.

2. Comment rendre la singularité des sensations ? : la révolution impressionniste en peinture.

Claude Monet :

« Ce que je ferai, ce sera l'impression de ce que j'aurai ressenti. »

« Je peins ce que je vois et non ce qu'il plaît aux autres de voir. »

TEXTE 21, analyses de la peinture impressionniste, et notamment de Claude Monet :

[A propos de *Impression, soleil levant* de Claude Monet, 1872-1873] Ce tableau va donner le titre de l'article que [le critique Louis Leroy] publie le 25 avril 1874 dans la revue *Le Charivari* : « Exposition des impressionnistes ». L'objectif principal du peintre est, en effet, de nous montrer la réalité filtrée par l'impression qu'elle suscite en lui ; il ne s'agit donc pas d'une réalité objective, mais subjective, telle que ses yeux la perçoivent et que son esprit l'enregistre et la réélabore. Il s'agit d'une image ponctuelle et instantanée : un peu plus tard, nous voyons les choses différemment. La nature n'est pas immobile, mais dynamique, et la moindre variation de la lumière provoque d'énormes changements dans la réalité de sa perception.

Gabriele Crepaldi, *Petite encyclopédie de l'impressionnisme*, 2006.

[Tel était] l'essentiel des recherches de Monet : préserver dans l'œuvre achevée vivacité de l'esquisse, opérer la fusion des figures avec l'espace environnant par un énergique parti d'opposition d'ombres et de lumières, le tout peint à larges touches

juxtaposées. La peinture sur le motif et le plein air étaient d'ailleurs au cœur de la démarche impressionniste dès les premiers essais de Monet aux côtés de Boudin, puis de Courbet sur la côte normande. Pivot de leur doctrine, le plein air érigé en principe de composition est intimement lié à l'élaboration d'une technique picturale visant à rendre l'instantané de l'impression perçue à travers les variations du motif dans la lumière. Dans ce contexte, la pratique devient génératrice d'un style et d'une véritable philosophie de l'acte de peindre que Monet poussera jusqu'à ses ultimes conséquences avec ses fameuses séries représentées au musée d'Orsay par *Les Meules*, les cinq *Cathédrales de Rouen* et les *Nymphéas bleus*.

Collectif, *La peinture au musée d'Orsay*, 1986.

TEXTE 22. l'œil peut-il être innocent ? Éléments pour un débat : les impressionnistes parviennent-ils à retrouver une innocence du regard pour nous restituer l'impression première, dégagee des conventions ? Ou bien cette innocence n'est-elle qu'un mythe, toute impression étant d'emblée interprétation ?

Toute la force évocatrice de la technique picturale dépend de la possibilité pour nous de retrouver ce que nous pourrions appeler « l'innocence » du regard, c'est-à-dire une sorte de perfection enfantine de ces taches plates et colorées vues en tant que telles, sans que nous puissions prendre conscience de leur signification, comme pourrait le voir un aveugle qui, tout à coup, recouvrerait la vue. Par exemple, lorsque dans une certaine direction l'herbe est fortement éclairée par la lumière du soleil, elle passe de la couleur verte à un jaune particulier, d'apparence poussiéreuse (très proche de la couleur des primevères) ; et si des primevères se trouvaient dans le voisinage, nous penserions que l'herbe éclairée par le soleil est composée d'une autre masse de ces fleurs dont elle a la couleur jaune souffre. Nous essaierions alors d'en cueillir, et découvririons que la couleur des tiges d'herbe s'efface quand elles sont touchées par notre ombre, tandis que les primevères conservent la même teinte ; et une série d'expériences nous permettrait ainsi de découvrir que, dans un cas, les rayons du soleil étaient réellement la cause de la couleur, et qu'il n'en était pas de même dans l'autre. Au cours de notre enfance, nous effectuons inconsciemment des expériences analogues ; et lorsque nous sommes parvenus à des conclusions quant à la signification de certaines couleurs, nous nous imaginons toujours *voir* ce qu'en fait nous connaissons tout simplement, et c'est à peine si nous prenons conscience de l'apparence réelle de ces signes que nous avons appris à interpréter. Peu nombreux sont ceux qui se rendent compte que l'herbe éclairée est d'une couleur jaune.

John Ruskin, *The Element of Drawing*, cité par E.H. Gombrich dans *L'art et l'illusion*, 1960.

Cette peinture qui se dépouille de tout artifice pour se rapprocher du naturel est apparue obscure, compliquée, peu lisible. On y retrouve le monde ; mais on ne l'y reconnaît pas. Cette difficulté d'accommodation, Zola l'explique en disant que nous sommes habitués à ne voir qu'à travers la convention picturale. Et certes, toute proposition nouvelle, même quand elle est un progrès dans l'approximation du réel, a toujours été reçue comme confuse, déroutante : c'est le reproche fait par Balzac à *La chartreuse de Parme*, par Sainte-Beuve à *Salammbô*, par la quasi-unanimité de la critique à Baudelaire, à Monet, à Cézanne.

Gaëtan Picon, 1863, *Naissance de la peinture moderne*, 1974.

Dès que nous sommes touchés par une impression visuelle, nous procédons aussitôt à son enregistrement, son classement, son intégration à une certaine catégorie, même s'il s'agit simplement de la vue d'une tache d'encre ou d'une empreinte digitale. Roger Fry et les Impressionnistes invoquaient la difficulté de découvrir l'aspect que pouvaient avoir les choses pour un œil non prévenu, du fait de l'influence de ce qu'ils nommaient les « habitudes conceptuelles » qui sont nécessaires à la vie. Mais du fait même de cette nécessité vitale de ces habitudes, le postulat de l'œil libéré de toute prévention doit demeurer irréalisable. L'organisation est la fonction primordiale de tout organisme vivant. Car organiser la vie n'est pas seulement, comme dit le proverbe, inséparable de l'espoir, mais inséparable aussi des craintes, des attentes, des hypothèses, qui définissent et qui modifient les messages qui nous parviennent, les apprécient et les éprouvent sans cesse. Le regard innocent est un mythe. L'aveugle de Ruskin, qui soudain recouvre la vue, ne verra pas le monde sous l'aspect d'un tableau de Turner ou de Monet : Berkeley lui-même savait bien qu'il ne pourrait alors percevoir qu'un douloureux chaos, qu'il lui faudrait apprendre à interpréter au cours d'un apprentissage difficile. En effet, voir ce n'est jamais simplement enregistrer. Ce sont les structurations lumineuses, provoquant les réactions de l'organisme tout entier, qui stimulent le système perceptif de la vision. Selon J.J. Gibson, la rétine, en fait, ne réagit pas directement, en tant qu'organe de la vue, à des stimuli lumineux distincts, comme le prétendait Berkeley, mais bien à des rapports de tonalités, à des « gradients ». Nous avons vu que même les jeunes poussins qui viennent d'éclore sont capables d'enregistrer leurs perceptions selon ces rapports de tonalités. A la suite des résultats obtenus par une expérimentation poursuivie aussi bien chez les animaux qu'avec des sujets humains, la distinction faite entre la sensation et la

perception, aussi valable qu'elle ait pu paraître dans son ensemble, a dû être abandonnée. Personne encore n'a réussi à *voir* une impression visuelle, même pas les Impressionnistes, malgré toute l'ingéniosité qu'ils ont pu déployer à la poursuite de cette proie insaisissable.

Ernst Gombrich, *L'art et l'illusion*, 1960.

Ces trois extraits sont issus de : Odile Dupont, *Art et perception*, Delagrave, 2004, p. 94-97.

TEXTE 23, Oscar Wilde : notre vision de la nature est influencée par l'art si bien que c'est la nature qui semble imiter l'art.

Qu'est-ce, en effet, que la nature ? Ce n'est pas une mère féconde qui nous a enfantés, mais bien une création de notre cerveau ; c'est notre intelligence qui lui donne la vie. Les choses sont parce que nous les voyons, et la réceptivité aussi bien que la forme de notre vision dépendent des arts qui nous ont influencés. Regarder et voir sont choses toutes différentes. On ne voit une chose que lorsqu'on en voit la beauté. C'est alors seulement qu'elle naît à l'existence. De nos jours, les gens voient les brouillards, non parce qu'il y a des brouillards, mais parce que peintres et poètes leur ont appris le charme mystérieux de tels effets. Sans doute y a-t-il eu à Londres des brouillards depuis des siècles. C'est plus que probable, mais personne ne les voyait, de sorte que nous n'en savons rien. Ils n'eurent pas d'existence tant que l'art ne les eut pas inventés. [...] Cette blanche lumière frémissante que l'on voit maintenant en France, avec ses taches mauves singulières et ses ombres mobiles et violettes, c'est la dernière fantaisie de l'art, que la nature, il faut l'avouer, reproduit à merveille. Où elle composait des Corot et des Daubigny, elle nous offre maintenant d'adorables Monet et des Pissarro enchanteurs. Il y a même des moments, rares à la vérité, mais qui méritent de temps à autre d'être soulignés, où la nature se fait résolument moderne. Il ne faut évidemment pas trop lui faire confiance, et bien tenir compte de sa triste situation : l'art, satisfait d'avoir obtenu un effet incomparable et unique, passe à d'autres objets, tandis que la nature, oubliant que l'imitation peut devenir la forme la plus blessante de l'insulte, persiste à reproduire cet effet jusqu'à notre satiété. Vous ne trouverez, par exemple, aucun individu cultivé pour parler, à l'heure actuelle, de la beauté du couchant. Les couchers de soleil sont passés de mode, qui date de l'époque où Turner était, en art, le dernier cri, et les admirer est une marque certaine de provincialisme.

Oscar Wilde, *Intentions*, 1891. (Manuel Nathan p. 133)

III. « Moi-même comme un autre » : les paradoxes de la quête du moi

1. Qu'est-ce que le moi ? Une identité difficile à trouver

TEXTE 24, Nietzsche : le « moi » n'est qu'une fiction due au langage qui recouvre en réalité un jeu de forces et d'instincts qui ne cesse de se dérouler en nous.

Le langage appartient, par son origine, à l'époque des formes les plus rudimentaires de la psychologie : nous entrons dans un grossier fétichisme si nous prenons conscience des conditions premières de la métaphysique du langage, c'est-à-dire de la *raison*. Alors nous voyons partout des actions et des choses agissantes : nous croyons à la volonté en tant que cause en général : nous croyons au « moi », au moi en tant qu'être, au moi en tant que substance, et nous projetons la croyance, la substance du moi sur toutes les choses – par là nous *créons* la conception de « chose ».

Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, 1899.

Le moi ne consiste pas dans l'attitude d'un seul être vis-à-vis de plusieurs entités (instincts, pensées, etc.) ; au contraire, le moi est une pluralité de forces quasi personnifiées, dont tantôt l'une, tantôt l'autre se situe à l'avant-scène et prend l'aspect du moi ; de cette place, il contemple les autres forces, comme un sujet contemple un objet qui lui est extérieur, un monde extérieur qui l'influence et le détermine. Le point de subjectivité est mobile ; probablement ressentons-nous les degrés des forces et des instincts d'une manière spatiale (plus ou moins proche, plus ou moins éloignée) ; nous éprouvons comme un paysage ou comme un plan ce qui, en réalité, est une multiplicité de degrés quantitatifs. Ce qui nous est le plus proche, nous l'appelons « moi » (nous avons tendance à ne pas considérer comme tel ce qui est éloigné). Habités à cette imprécision qui consiste à distinguer le « moi » et « le reste » (toi), instinctivement *nous faisons de ce qui prédomine momentanément le « moi » total* ; en revanche,

nous plaçons à l'arrière-plan du paysage toutes les impulsions plus faibles et nous faisons un « toi » ou un « il » total. Nous agissons envers nous-mêmes comme envers une pluralité ; et nous reportons sur cette pluralité toutes les « relations sociales », tous les usages sociaux que nous pratiquons à l'endroit des hommes, des animaux, des régions, des choses. Nous nous dissimulons, nous feignons, nous nous faisons peur, nous nous divisons en partis, nous nous jouons des scènes de tribunal, nous nous attaquons, nous nous torturons, nous nous glorifions, nous faisons de telles tendances en nous notre dieu, et de telles autres, notre démon, nous sommes vis-à-vis de nous-mêmes aussi sincères et aussi fourbes que nous avons coutume de l'être en société.

Friedrich Nietzsche, *Oeuvres posthumes*. Cité par Jean Granier, *Nietzsche vie et vérité*, PUF, 1971.

TEXTE 25, Henri Bergson : il faut distinguer un moi de surface et un moi profond, un « moi parasite » et un « moi fondamental » si bien que nous nous trompons souvent sur ce que nous sommes.

Le moi, en tant qu'il perçoit un espace homogène, présente une certaine surface, et sur cette surface pourront se former et flotter des végétations indépendantes. Ainsi une suggestion reçue dans l'état d'hypnotisme ne s'incorpore pas à la masse des faits de conscience ; mais douée d'une vitalité propre, elle se substituera à la personne même quand son heure aura sonné. Une colère violente soulevée par quelque circonstance accidentelle, un vice héréditaire émergeant tout à coup des profondeurs obscures de l'organisme à la surface de la conscience, agiront à peu près comme une suggestion hypnotique. A côté de ces termes indépendants, on trouverait des séries plus complexes, dont les éléments se pénètrent bien les uns les autres, mais qui n'arrivent jamais à se fondre parfaitement elles-mêmes dans la masse compacte du moi. Tel est cet ensemble de sentiments et d'idées qui nous viennent d'une éducation mal comprise, celle qui s'adresse à la mémoire plutôt qu'au jugement. Il se forme ici, au sein même du moi fondamental, un moi parasite qui empiètera continuellement sur l'autre. Beaucoup vivent ainsi, et meurent sans avoir connu la vraie liberté. Mais la suggestion deviendrait persuasion si le moi tout entier se l'assimilait ; la passion, même soudaine, ne présenterait plus le même caractère fatal s'il s'y reflétait, ainsi que dans l'indignation d'Alceste, route l'histoire de la personne ; et l'éducation la plus autoritaire ne retrancherait rien de notre liberté si elle nous communiquait seulement des idées et des sentiments capables d'imprégner l'âme entière. C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental.

Ainsi entendus, les actes libres sont rares, même de la part de ceux qui ont le plus coutume de s'observer eux-mêmes et de raisonner sur ce qu'ils font. Nous avons montré que nous nous apercevions le plus souvent par réfraction à travers l'espace, que nos états de conscience se solidifiaient en mots, et que notre moi concret, notre moi vivant, se recouvrait d'une croûte extérieure de faits psychologiques nettement dessinés, séparés les uns des autres, fixés par conséquent. Nous avons ajouté que, pour la commodité du langage et la facilité des relations sociales, nous avons tout intérêt à ne pas percer cette croûte et à admettre qu'elle dessine exactement la forme de l'objet qu'elle recouvre. Nous dirons maintenant que nos actions journalières s'inspirent bien moins de nos sentiments eux-mêmes, infiniment mobiles, que des images invariables auxquelles ces sentiments adhèrent. Le matin, quand sonne l'heure où j'ai coutume de me lever, [...] je pourrais permettre à cette impression de se fondre dans la masse confuse des impressions qui m'occupent ; peut-être alors ne me déterminerait-elle point à agir. Mais le plus souvent cette impression, au lieu d'ébranler ma conscience entière comme une pierre qui tombe dans l'eau d'un bassin, se borne à remuer une idée pour ainsi dire solidifiée à la surface, l'idée de me lever et de vaquer à mes occupations habituelles. Cette impression et cette idée ont fini par se lier l'une à l'autre. Aussi l'acte suit-il l'impression sans que ma personnalité s'y intéresse : je suis ici un automate conscient, et je le suis parce que j'ai tout intérêt à l'être. On verrait que la plupart de nos actions journalières s'accomplissent ainsi [...]

Il y aurait donc deux moi différents, dont l'un serait comme la projection extérieure de l'autre, sa représentation spatiale et pour ainsi dire sociale. Nous atteignons le premier par une réflexion approfondie, qui nous fait saisir nos états intérieurs comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation, comme des états réfractaires à la mesure, qui se pénètrent les uns les autres, et dont la succession dans la durée n'a rien de commun avec une juxtaposition dans l'espace homogène. Mais les moments où nous ressaisissons ainsi nous-même sont rares, et c'est pourquoi nous sommes rarement libres. La plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes, nous n'apercevons de notre moi que son fantôme décoloré, ombre que la pure durée projette dans l'espace homogène. Notre existence se déroule donc dans l'espace plutôt que dans le temps : nous vivons pour le monde extérieur plutôt que pour nous ; nous parlons plutôt que nous ne pensons ; nous « sommes agis » plutôt que nous n'agissons nous-mêmes. Agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée.

Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), PUF Quadrige, p. 125-127 ; p. 173-174.

TEXTE 26, Paul Ricoeur : quand on cherche ce qui fait l'identité de la personne, il faut distinguer deux formes de permanence dans le temps : la *mêmeté* qui prend la forme du caractère et l'*ipséité* qui consiste dans le maintien de soi que nécessite la parole donnée. Ainsi l'individu peut rester soi sans rester le même.

(p. 140) Le problème de l'identité personnelle constitue à mes yeux le lieu privilégié de la confrontation entre les deux usages majeurs du concept d'identité que j'ai maintes fois évoqués sans jamais les thématiser véritablement. Je rappelle les termes de la confrontation : d'un côté l'identité comme *mêmeté* (latin : *idem*, anglais : *sameness*, allemand : *Gleichheit*), de l'autre l'identité comme *ipséité* (latin : *ipse* ; anglais *selfhood* ; allemand : *Selbstheit*). L'*ipséité*, ai-je maintes fois affirmé n'est pas la *mêmeté*. [...]

(p. 143) Parlant de nous-même, nous disposons en fait de deux modèles de permanences dans le temps que je résume par deux termes à la fois descriptifs et emblématiques : le *caractère* et la *parole tenue*. En l'un et en l'autre, nous reconnaissons volontiers une permanence que nous disons être de nous-mêmes. Mon hypothèse est que la polarité de ces deux modèles de permanence de la personne résulte de ce que la permanence du caractère exprime le recouvrement quasi complet l'une par l'autre de la problématique de l'*idem* et de celle de l'*ipse*, tandis que la fidélité à soi dans le maintien de la parole donnée marque l'écart extrême entre la permanence du soi et celle du même, et donc atteste pleinement l'irréductibilité des deux problématiques l'une à l'autre. [...]

(p.195) Ce premier pôle nous a paru symbolisé par le phénomène du caractère, par quoi la personne se rend identifiable et réidentifiable. Quant au deuxième pôle, c'est par la notion, essentiellement éthique, du maintien de soi qu'il nous a paru représenté. Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis *comptable* de mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations : compte sur..., être comptable de ... Elle les réunit, en y ajoutant l'idée *d'une réponse* à la question : « où es-tu ? », posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est : « Me voici ! » Réponse qui est le maintien de soi. [...]

Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 1995.

2. « Je est un autre » : l'exploration de l'inconscient

TEXTE 27, Nietzsche : l'unité du « moi conscient » est une illusion, ce n'est que l'effet ou l'instrument de processus qui nous sont inconnus.

Si j'ai quelque unité en moi, elle ne consiste certainement pas dans mon moi conscient, dans le sentir, le vouloir, le penser ; elle est ailleurs, dans la sagesse globale de mon organisme, occupé à se conserver, à assimiler, à éliminer, à veiller au danger ; mon moi conscient n'en est que l'instrument. La sensibilité, la volonté, la pensée ne me montrent jamais que des phénomènes terminaux dont les causes me sont totalement inconnues ; la succession de ces phénomènes terminaux, qui semblent *résulter* les uns des autres, n'est sans doute qu'une apparence ; en réalité les causes sont peut-être enchaînées de telle sorte que les causes finales me donnent l'impression d'un enchaînement logique et psychologique.

Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*. Cité par Jean Granier, *Nietzsche vie et vérité*, PUF, 1971.

TEXTE 28, Nietzsche : Le moi et la conscience ne sont qu'au service du Soi, c'est-à-dire de la « grande raison du corps » qui demeure inconsciente.

J'ai un mot à dire à ceux qui méprisent le corps. Je ne leur demande pas de changer d'avis ni de doctrine, mais de se défaire de leur propre corps – ce qui leur rendra muets. « Je suis corps et âme » – ainsi parle l'enfant. Et pourquoi ne parlerait-on pas comme les enfants ? Mais l'homme éveillé à la conscience et à la connaissance dit : « je suis tout entier corps, et rien d'autre ; l'âme est un mot qui désigne une partie du corps. » Le corps est une grande raison, une multitude unanime, un état de paix et de guerre, un troupeau et son berger. Cette petite raison que tu appelles ton esprit, ô mon frère, n'est qu'un instrument de ton corps, et un bien petit instrument, un jouet de ta grande raison. Tu dis « moi » et tu es fier de ce mot. Mais il y a quelque chose de plus grand, à quoi tu refuses de croire, c'est ton corps et sa grande raison ; il ne dit pas moi, mais il agit en Moi.

Ce que pressent l'intelligence, ce que reconnaît l'esprit n'a jamais sa fin en soi. Mais l'intelligence et l'esprit voudraient te convaincre qu'ils sont la fin de toute chose ; telle est leur fatuité. Intelligence et esprit ne sont qu'instruments et jouets ; le Soi se situe au-delà. Le Soi s'informe aussi par les yeux des sens, il écoute aussi par les oreilles de l'esprit. Le Soi est sans cesse à l'affût, aux aguets ; il compare, il soumet, il conquiert, il détruit. Il règne, il est aussi le maître du Moi. Par-delà tes pensées et

tes sentiments, mon frère, il y a un maître puissant, un sage inconnu, qui s'appelle le Soi. Il habite ton corps, il est ton corps. Il y a plus de raison dans ton corps que dans l'essence même de ta sagesse. Et qui sait pourquoi ton corps a besoin de l'essence de ta sagesse ? Ton Soi rit de ton Moi et de ses bonds prétentieux. « Que m'importent ces bonds et ces envols de la pensée ? Se dit-il ; ils me détournent de mon but. Car je tiens le Moi en lisières et lui souffle ses pensées. »

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1883.

TEXTE 29, Sigmund Freud : les maladies psychiques témoignent que la conscience n'est pas maître du psychisme, « le moi n'est pas maître de sa propre maison ».

Dans certaines maladies et, de fait, justement dans les névroses, que nous étudions [...] le *moi* se sent mal à l'aise, 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*. [...] 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. [...] 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 admetts, 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 apprend 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* (1917), Gallimard, coll. « Idées », p. 144-146.

TEXTE 30, Sigmund Freud : les trois instances du moi, du ça et du surmoi

Quand, dans un être humain, le *ça* élève une revendication pulsionnelle de nature érotique ou agressive, le plus simple et le plus naturel est que le *moi* se tienne à la disposition de l'appareil de pensée et de muscles, qu'il le satisfasse par une action. Cette satisfaction de la pulsion est ressentie comme plaisir par le *moi*, de même que l'insatisfaction serait devenue indubitablement source de déplaisir. Or, il peut se présenter un cas où le *moi* renonce à la satisfaction pulsionnelle en considération d'obstacles extérieurs, à savoir lorsqu'il voit que l'action en cause susciterait un danger sérieux pour le *moi*. Une telle abstention face à la satisfaction, un renoncement à la pulsion par suite d'un empêchement extérieur – par obéissance à l'égard du principe de réalité, comme nous disons – n'est en aucun cas source de plaisir. Le renoncement à la pulsion aurait pour conséquence une tension durable due au déplaisir, s'il n'était pas possible d'abaisser la force pulsionnelle elle-même par des déplacements d'énergie. Le renoncement à la pulsion, cependant, peut aussi être obtenu de force par d'autres motifs, des motifs intérieurs comme nous disons à juste titre. Dans le cours du développement individuel, une part des puissances inhibitrices à l'œuvre dans le monde extérieur est intériorisée ; il se forme dans le moi une instance qui se pose en face du reste pour observer, critiquer et interdire. Nous nommons *surmoi* cette nouvelle instance. A partir de ce moment, le moi, avant de mettre en œuvre les satisfactions pulsionnelles exigées par le *moi*, doit prendre en considération non seulement les dangers du monde extérieur mais l'objection du *surmoi*, et aura d'autant plus d'occasions de renoncer à la satisfaction pulsionnelle.

Sigmund Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1939).

3. La construction de soi : l'individu ne cesse d'élaborer, en en reprenant le récit, une identité qui n'a rien de figé.

TEXTE 31, Paul Ricoeur : face aux impasses de la recherche d'une « mêmété » constitutive de l'individu, la véritable identité personnelle doit être cherchée dans une « identité narrative » par laquelle le sujet ne cesse de tisser la cohérence de sa vie en en reprenant le récit.

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 de ce 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 ou 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. [...]

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 raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées.

Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Points Essais, 1991, p. 442-443.

TEXTE 32, Jean-Paul Sartre : je donne sens à mon passé en fonction de mon projet présent.

La signification du passé est étroitement dépendante de mon projet présent. Cela ne signifie nullement que je puis faire varier au gré de mes caprices le sens de mes actes antérieurs ; mais, bien au contraire, que le projet fondamental que je suis décide absolument de la signification que peut avoir pour moi et pour les autres le passé que j'ai à être. Moi seul en effet peut décider à chaque moment de la portée du passé : non pas en discutant, en délibérant et en appréciant en chaque cas, l'importance de tel ou tel événement antérieur, mais en en me projetant vers mes buts, je sauve le passé avec moi et je décide par l'action de sa signification. Cette crise mystique de ma quinzième année, qui décidera si elle « a été » pur accident de puberté ou au contraire premier signe d'une conversion future ? Moi, selon que je déciderai – à vingt ans, à trente ans – de me convertir. Le projet de conversion confère d'un seul coup à une crise d'adolescence la valeur d'une prémonition que je n'avais pas prise au sérieux. Qui décidera si le séjour en prison que j'ai fait, après un vol, a été fructueux ou déplorable ? Moi, selon que je renonce à voler ou que je m'endurcis. Qui peut décider de la valeur d'enseignement d'un voyage, de la sincérité d'un serment d'amour, de la pureté d'une intention passée, etc. ? C'est moi, toujours moi, selon les fins par lesquelles je les éclaire.

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, 1943.