

CAMILLE
DEJARDIN
**À QUOI BON
ENCORE
APPRENDRE ?**



**TRACTS
GALLIMARD**

Licence eden-3046-Felicetti-Ricci-eduvalud-ch-7331348611338 accordée
le 30 août 2025 à Felicetti Ricci

N°69

TRACTS.GALLIMARD.FR

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION : **ANTOINE GALLIMARD**

DIRECTION ÉDITORIALE : **ALBAN CERISIER**

ALBAN.CERISIER@GALLIMARD.FR

GALLIMARD • 5 RUE GASTON-GALLIMARD 75007 PARIS • FRANCE

WWW.GALLIMARD.FR

© ÉDITIONS GALLIMARD, 2025.

En se substituant à la force de travail humaine et animale, la mécanisation et l'énergie abondante ont permis au plus grand nombre d'accéder à l'instruction et au confort, laissant espérer une *société des loisirs*. À cela la révolution numérique a ajouté un flux de données massifié et le rêve d'une *société de la connaissance*. Et aujourd'hui, l'intelligence artificielle va jusqu'à nous promettre un *homme augmenté*.

Jusqu'à présent, aucune de ces chatoyantes promesses n'a été tenue.

Dans les faits, dépossédé de toute prise sur un destin mondialisé, noyé dans le *big data*, l'être humain semble simplement *dépassé*...

Une raison de plus, pour les tenants de l'innovation, pour lui présenter son salut comme nécessairement extérieur à ses facultés.

Pour s'augmenter, l'humain devrait s'effacer. L'acquisition de savoirs et l'aguerrissement des facultés – en un mot, l'apprentissage –, semblent de ce fait disqualifiés.

Faut-il s'y résigner ? En cette veille de rentrée scolaire sous le signe de l'IA, il semble opportun de réexaminer les raisons d'apprendre, bien plus existentielles qu'on ne le croit.

Les optimistes objecteront que la méfiance envers l'innovation est vieille comme les réactionnaires. Platon déplorait déjà que l'écriture ait mis fin à la connaissance par cœur ! Et, depuis l'avènement de la science moderne, la somme des savoirs possibles est incommensurable à tout entendement individuel. N'est-il pas dès lors légitime que des machines nous « assistent » ? Personne ne regrette le temps où le maillet ne remplaçait pas le poing pour enfoncer un coin. Pourquoi regretter celui où la calculatrice ne nous avait pas déshabitués du calcul mental, où Internet ne nous dispensait pas d'ouvrir des livres ? Pourquoi craindre celui où l'IA produira n'importe quel « contenu » à notre place, *au doigt et à l'œil* ? Les outils sont neutres. Seuls leurs usages sont bons ou mauvais. Il ne tient qu'à nous de les faire contribuer au meilleur.

Il y a pourtant du nouveau. Certes, un *outil* utilise l'énergie du corps humain sous son contrôle. On parle de *machine* quand l'énergie est exosomatique (non générée par un corps). La machine automate est un *robot*. Celui-ci se fait *ordinateur* lorsque ses tâches sont computationnelles et non mécaniques. Aujourd'hui, les ordinateurs fonctionnent en *réseau* et, depuis peu, hébergent des *algorithmes* qui imitent, voire surpassent les capacités humaines naguère distinctives : langage articulé, apprentissage et programmation, créativité discursive, picturale et musicale. On est loin de l'outil. Loin, aussi, du choix d'usage ou de non-usage que celui-ci garantit. Aussi Bergson, devant Régis Debray et d'autres, rappelait-il dès 1907 que les objets techniques,

une fois leur usage dominant, font système et « [servent] à définir un âge¹ ». Contrairement aux idées reçues, la technique est donc tout sauf neutre. La question est : quel âge nous prépare-t-elle aujourd'hui ?

Après l'informatique puis l'essor du web, laissant croire que le savoir n'a plus besoin d'être *acquis* puisqu'il serait toujours à portée de clic sur Internet (lui-même toujours à portée de main sur l'ordinateur de poche qu'est le *smartphone*), le dernier cri de l'« intelligence artificielle » rend obsolète l'idée même de *recherche*. Le résultat final est servi sur un plateau, quand il n'est pas suggéré avant requête. Forts de cette promesse de facilité, de temps gagné et donc, croyons-nous, de liberté, nous acceptons de nous départir de l'effort même de connaître, de concevoir, de maîtriser, de comprendre, dans des champs qui étaient jusqu'ici tenus pour les prés carrés de l'intelligence humaine.

Et le prix à payer est de moins en moins sensible à des générations progressivement habituées à ressentir tout effort comme indu et toute satisfaction comme impossible à différer. La mise en ligne de ChatGPT a fait entrevoir ce que pouvaient en attendre y compris ceux dont le seul devoir est précisément d'*apprendre* et de s'*exercer* : les élèves et les étudiants, soupçonnés de substituer massivement l'IA à leurs propres capacités². Pour ces usagers, l'apprentissage est manifestement synonyme d'effort superflu (autant utiliser son temps à se divertir), insatisfaisant (par sous-estimation ou atrophie de leurs capacités) ou encore perdu d'avance (puisqu'on nous annonce la fin prochaine de la

valeur humaine). *À quoi bon apprendre, puisque quelque chose peut – et va – nous remplacer ?* L'entraînement, l'aguerrissement des facultés, sans parler encore de mérite ou d'honnêteté, perdent leur sens sur fond de capitulation larvée.

À contre-courant d'un « pragmatisme » qui pourrait ratifier la déshumanisation totale de nos sociétés dites développées au nom de l'« augmentation » des êtres humains par leur renoncement à leurs propres capacités, nous souhaitons au contraire affirmer que la *finalité* de l'apprentissage ne se réduit pas au *résultat* qu'il permet d'obtenir. Elle touche aux attentes et aux exigences que l'on est en droit de former quant au développement et même, osons le mot, aux trésors de la subjectivité : (sur)vivre, bien sûr, mais aussi s'instruire, s'émanciper, être soi-même, devenir plus heureux et, finalement, *irremplaçable*.

DEVENIR HUMAIN... ET LE RESTER

Partons d'un constat simple : le petit humain naît particulièrement immature, faible, inapte à la survie autonome. Il doit apprendre à vivre. Et son immaturité dure longtemps.

UNE « NÉOTÉNIE » HUMAINE ?

En 1926, l'anatomiste Louis Bolk a comparé l'anatomie de l'être humain avec celle d'autres espèces à des âges divers. Il en a conclu que l'humain conserve et développe *ex utero* des caractéristiques qui, chez d'autres primates, sont celles du fœtus et se résorbent avec la maturité. Il a appelé cela « foétalisation » humaine³. C'est pourtant un autre mot

qui a peu à peu été préféré pour désigner la surprenante condition humaine : la « néoténie », terme forgé dans les années 1880 par le zoologiste Julius Kollmann, du grec *neo* (nouveau-né) et *teinein* (étendre). Celle-ci désigne *stricto sensu* la capacité de représentants d'une espèce animale – souvent insectes ou batraciens connaissant des métamorphoses – d'acquérir la maturité sexuelle sans avoir atteint leur forme adulte. Par extension, elle caractérise la conservation par un spécimen adulte de caractéristiques anatomiques normalement propres à sa forme juvénile.

Plus récemment, l'éthologie a mis en évidence qu'à ces caractères anatomiques s'ajoutent des caractères comportementaux qui sont, chez des espèces proches, exclusivement juvéniles : par exemple la bipédie, le jeu ou la curiosité. Les sciences naturelles voient ainsi dans l'homme un primate qui deviendrait sexuellement mûr tout en restant proche du jeune, voire du fœtus.

Les « sciences humaines » n'ont pas tardé à en tirer des significations. Dès 1936, dans *Le Stade du miroir*, Lacan reprenait l'intuition de Bolk pour conceptualiser la « prématuration spécifique » de l'être humain. En 1963, avec *L'Entrée dans la vie*, Georges Lapassade théorisait pour sa part « l'inachèvement de l'homme ». Aujourd'hui, le philosophe Dany-Robert Dufour lie l'idée lacanienne de prématurité à celle, freudienne, de détresse originelle créant un besoin d'illusions⁴ pour en conclure que c'est ce caractère intrinsèquement démuni et dépendant de l'être humain qui lui rend nécessaire l'idée d'une transcendance divine⁵.

Se distinguent ainsi deux faisceaux conceptuels : d'une part, l'idée de *prématurité*, soit celle d'immaturité ou d'inachèvement *à la naissance*. L'humain, animal né trop tôt, souffrirait d'un manque d'aptitudes innées. Apprendre, en ce sens, relève de la nécessité vitale et implique la condition socialisée. D'autre part, l'idée de *néoténie* comme enfance ou adolescence prolongée, soit celle d'immaturité ou d'inachèvement *tout au long de la vie*. Apprendre devient ainsi un apanage fondant notre spécificité et ouvrant à l'homme un horizon plus large que celui des autres espèces.

IMMATURITÉ ET INACHÈVEMENT

La recherche récente rend donc raison d'une intuition qui était déjà celle de Platon ou d'Aristote : l'homme est un être exceptionnellement incomplet, comme « oublié » d'une répartition d'attributs physiques et d'instincts dont les autres animaux ont été quant à eux suffisamment pourvus. C'est ce qui rend nécessaires sa socialisation et l'apprentissage langagier et symbolique qu'elle permet, que la psychologie appelle « humanisation ». À chaque naissance, l'être humain est à (re)faire et ce qu'il deviendra n'est pas connu d'avance.

Rousseau a appelé *perfectibilité* cette « faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille

ans⁶». De façon plus neutre, j'appellerai plasticité cette caractéristique intrinsèque de l'homme qui fonde le caractère historique de sa condition, en l'espèce (c'est la grande Histoire) comme en l'individu, dont l'existence est non seulement *biologique* mais aussi *biographique*.

À la suite des Lumières, la philosophie politique globalement libérale fonde la défense de la liberté individuelle dans cette théorisation du potentiel humain, voire de l'humain comme potentiel. C'est parce que l'homme est plastique, en grande partie indéterminé et susceptible de variations légitimes vis-à-vis de l'existant «à l'aide des circonstances», qu'il faut autant que possible le laisser libre de la manière dont il s'accomplit, moyennant l'égalité des droits et des chances. Et ce, avec l'arrière-pensée selon laquelle, par expérience et apprentissage, l'individu comme la société tendront vers leur amélioration.

N'oublions cependant pas la contrepartie de cet arrière-plan progressiste : c'est que le progrès doit être activement poursuivi pour être effectif. Il n'est en aucun cas encouragé de se laisser aller. Tel est le sens du *Sapere aude!* (« Ose te servir de ton propre entendement! ») dans lequel Kant voyait la devise des Lumières. Le concept de potentiel sert ainsi à articuler la conscience de l'inachèvement et la plausibilité d'un accomplissement à venir : ce qui les relie, c'est l'injonction à *actualiser le potentiel*, en évitant la stagnation, les occasions manquées, voire les régressions.

CROIRE EN LA JEUNESSE ?

Notre valorisation de « la jeunesse » aux dépens de « l'âge fait », à contre-pied de toutes les sociétés traditionnelles et des cultures conservatrices, est l'héritière de cette vision moderne du potentiel. Mais la question n'est pas tant de « croire en la jeunesse » que de lui donner les moyens de se développer, en reconnaissant là une nécessité.

Or, en matière de philosophie des âges de la vie, notre époque souffle le chaud et le froid : tantôt on crédite la jeunesse d'une promesse de renouveau contre les archaïsmes et les « pesanteurs » du passé, tantôt on nie la dimension de devenir que revêt toute existence et on pose les êtres comme toujours-déjà achevés pour revendiquer de nouveaux droits, comme celui de choisir son prénom d'usage dès l'enfance, voire de voter dès la naissance⁷. Tantôt on nie les *essences*, tantôt on flatte les *identités*.

Ce nœud semble devoir être démêlé si l'on souhaite effectivement défendre la liberté au sens d'autonomie des individus, laquelle suppose un individu bel et bien constitué, un sujet qui assume sa subjectivité, que Kant appelait un « majeur », seul à même d'exercer une responsabilité. Détacher la promotion de la jeunesse et de la nouveauté du devoir de produire l'avenir meilleur à force d'efforts qui la sous-tend, c'est risquer de perdre les avantages et de ne conserver que les inconvénients : l'inexpérience, l'ignorance, l'impulsivité. La jeunesse ne doit pas seulement se « passer » : elle doit se *former*.

Une fois posés notre immaturité spécifique, au sens de défaut d'accomplissement immédiat ou écrit d'avance par

l'instinct, et le potentiel de réalisation et d'accomplissement qui en est l'heureuse contrepartie, il convient donc d'interroger ce vers quoi il faut tendre.

APPRENDRE POUR CONNAÎTRE

L'objet prioritaire de l'apprentissage est certainement l'accès à la vérité. On tient généralement pour acquis que l'on apprend pour savoir, pour savoir *le vrai* – étant entendu qu'on ne considère pas comme « apprentissage » le gain d'illusions, d'erreurs ou de mensonges.

PLAISIR DE CONNAÎTRE

Aristote, dans sa *Métaphysique*, notait que « tous les hommes désirent naturellement savoir⁸ ». Précurseur du diagnostic de « néoténie », qui est aussi une « néophilie », il discernait en l'homme un animal spontanément curieux, prenant plaisir aux sensations et à l'augmentation de sa connaissance. Celle-ci, notait-il, ne relève pas de considérations d'utilité puisque, bien au contraire, toutes les sciences ont connu leur essor *après* que les besoins primaires d'une civilisation ont été assurés⁹. C'est une preuve qu'elle est désintéressée ou, plutôt, qu'elle est sa propre récompense. Cela explique aussi que sa quête soit illimitée : ne s'arrêtant pas avec la satisfaction des besoins matériels, elle constitue elle-même un besoin de l'esprit.

Nier ou abolir le plaisir qui accompagne l'acquisition et l'élaboration de connaissances (on ne parle pas ici d'inculcation), c'est donc rogner une caractéristique fondamentale de

l'intelligence. Pour autant, soulignait Aristote, la sensation, source directe de plaisir, ne suffit pas à la connaissance. Procédant de l'appréhension de l'universel et non du particulier, cette dernière requiert le travail d'abstraction de la *raison*, fonction théorique passant par la maîtrise du langage, du calcul et de l'enchaînement logique des propositions. Il y a donc indéniablement un *effort* de connaître pour dépasser l'immédiateté, effort récompensé par le plaisir de la découverte.

OBSOLÈTE VÉRITÉ ?

Mais pour quel résultat ? La découverte est-elle appréciable pour la *vérité* à laquelle elle donne accès, ou pour le *pouvoir* qu'elle procure ? Platon, déjà, observait que les sophistes (et leurs clients) accordaient à la vérité – ou à sa simple apparence – un statut instrumental aux fins d'avantages comme la gloire, la richesse ou le pouvoir, la parole bien tournée servant à gagner des procès, à rallier les foules ou à se faire payer des leçons. Or, si le savoir-faire, en l'occurrence un « savoir-dire », prime sur le savoir tout court, il pourrait bien le remplacer...

Alors, que cherche-t-on réellement ? Si Platon demeure convaincu que, malgré les errements et les simulacres, l'âme reste avide de la vérité pure, et si la tradition philosophique a perpétué le lien qu'il a tracé entre *connaissance vraie*, *jugement droit* et *vie bonne*, la question mérite de nos jours de trouver une réponse renouvelée, car notre confiance dans l'équation Vrai = Juste = Bien s'est effritée.

L'effritement a été progressif. La tradition appelait «vérité» la propriété d'un jugement ou d'un discours conforme à la réalité (l'ensemble des choses qui existent, telles qu'elles sont¹⁰) et voyait dans sa quête une affaire de raison, opposée aux passions (désirs, émotions). Or, depuis Spinoza, nous savons que la raison n'est pas indépendante des désirs et que le désir de savoir est toujours en fin de compte un désir: aussi ne sommes-nous jamais «désintéressés». Depuis Kant, nous savons en outre que la «chose en soi», c'est-à-dire l'absolu servant de norme à la vérité, nous est inaccessible et que nous nous mouvons nécessairement parmi les phénomènes. Seule l'idée de Dieu servait encore chez lui de garantie à nos représentations du réel. Mais, depuis Nietzsche, «Dieu est mort» et on soupçonne ainsi que ces représentations expriment avant tout des enjeux de puissance au sein de relations de pouvoir «trop humaines».

De fait, Nietzsche a irréversiblement entamé la candeur de la quête de vérité. Selon lui, nous vivons parmi nos interprétations, plus relatives encore que les phénomènes kantien^s puisque toute vie est interprétative, tout vivant cherchant à augmenter sa puissance en «lisant» le monde de la façon qui y est le plus propice, sans norme transcendante. Plus de domaine «théorique» indépendant de visées «pratiques», donc, mais une subordination de la théorie à la volonté de puissance. Nietzsche a inventé la déconstruction avant l'heure: en posant que toute prétention à la vérité sert les finalités expansives d'un certain type d'être ou de «mentalité», il invite à sonder les motivations inavouées,

souvent inconscientes, de tout discours épistémique. Un geste prolongé au ^{xx}^e siècle jusqu'au scepticisme : si « la vérité » ne reflète jamais que des rapports de force, le savoir et la science ne sont que des moyens parmi d'autres d'exercer une domination et sont à ce titre suspects.

La décomplexion actuelle de certains dirigeants et de leurs soutiens en matière de communication semble le confirmer : s'il existe des « vérités alternatives », si la vérité dépend de l'énonciation, alors il n'y a plus de vérité. À quoi bon encore apprendre dans l'optique de gagner une connaissance vraie, si la vérité n'est plus transcendante au pouvoir ?

VÉRITÉ, RÉALITÉ, CONNAISSANCE

Pourtant, Nietzsche lui-même restait attaché à l'idéal de vérité : c'est au nom du *réel*, sinon du *vrai* au sens classique, qu'il critiquait la métaphysique. Sa démarche visait à plonger dans le réel de manière *probe*, ce qui voulait dire, pour lui, sans édulcorer son caractère violent, conflictuel, non rationnel. Son perspectivisme complexifie le rapport au réel en tenant compte de ses différents interprètes mais ne nie pas son existence.

À sa suite, on peut soutenir que remettre en cause la transcendance ou l'absoluité de la vérité n'implique aucunement de jeter le bébé « apprentissage » avec l'eau du bain. La pierre de touche à réhabiliter, c'est le réel, selon l'approche la plus honnête que nous puissions en avoir. Certes, les choses n'existent pour nous qu'au sein de notre

représentation, dont nous ne pouvons jamais sortir pour la comparer à la chose même : il faut donc accepter que notre connaissance soit relative – au moins à notre subjectivité, à notre humanité. Mais cela n'emporte aucunement qu'elle ne puisse être universelle, partagée par tous les humains.

En effet, même une fois acquis que la vérité *absolue* est inatteignable, il demeure possible d'atteindre une vérité *humaine*, limitée en objets et en prétentions (dans certains domaines, nous sommes condamnés à la conjecture ou la croyance), mais qui permette de continuer à affirmer la différence entre connaissance et ignorance, connaissance et croyance, exactitude, erreur et mensonge. Osons l'affirmer : même si la vérité absolue est hors de portée, toutes les idées ne se valent pas. Toute relative qu'elle soit, la vérité n'est pas « propre à chacun » : elle devrait être commune à toute l'humanité. Le *réel* subsiste, les *faits* ne peuvent être inventés.

On peut ainsi appeler *connaissance* un contenu de savoir conforme à la réalité et maîtrisé par un sujet. Soulignons d'abord sa teneur épistémique : affirmer quelque chose que l'on tient pour vrai, en ayant comparé les représentations avec leur objet. L'estimation de la correspondance restera bien sûr imparfaite, comme nous l'a appris Kant, mais on peut multiplier les subjectivités et les protocoles pour limiter les biais personnels et viser une forme d'objectivité qui serait une *subjectivité universelle*. C'est là le cœur de toute démarche scientifique.

Mais la connaissance se définit aussi et surtout par la façon dont elle affecte le sujet. Connaître signifie « savoir

(*noscere*) avec (*cum*)», en l'occurrence avec soi-même. Un livre comporte du savoir puisqu'il contient des *informations* mises en relation, elles-mêmes pouvant être réduites à des *données* et encodées en *bits*. Internet contient des milliards de données, donc du savoir dormant. Mais ce savoir potentiel ne constitue pas une connaissance si personne n'en *prend* connaissance – et à plus forte raison si personne ne le retient ni n'en fait un usage sensé. Autrement dit : les données, les informations (ensembles de données) et même les savoirs (informations logiquement liées) sont hors de nous. La connaissance n'existe que lorsqu'elle est en nous. Et cela suppose toujours un travail d'appropriation et d'intériorisation, d'assimilation : l'apprentissage !

FORGER DU SENS : LE SAVOIR (TRANS)FORMATEUR

Il n'y a connaissance que lorsqu'un sujet possède un savoir, c'est-à-dire l'*intègre* à un édifice représentationnel plus vaste. Selon Bertrand Russell, on doit ainsi distinguer la connaissance de la « croyance vraie », qui ne se révèle conforme aux faits que par chance. Il arrive (hélas) que des sophismes retombent sur des conclusions exactes tout en étant logiquement fallacieux, ce qui fait leur dangereuse séduction. Toutefois, au rebours de l'adhésion à des conclusions sans maîtrise du raisonnement, la connaissance exige que l'on puisse *rendre raison* de la manière dont elle a été élaborée, ce qui permettra, ensuite, d'y relier de nouvelles données ou de les rejeter comme insensées. La façon dont la pensée aura été structurée détermine donc la façon dont

les informations seront accueillies, triées, mises en ordre ou exclues d'une représentation qui ne cesse de prendre forme en harmonisant raison et sensation, acquis et nouveauté, dans une entreprise de sens continuellement réactivée.

C'est pourquoi apprendre n'est pas tant assimiler un contenu que savoir examiner ce contenu : savoir chercher, d'abord, savoir estimer la valeur de ce qu'on a trouvé, ensuite. C'est donc exercer son esprit critique. Pour revenir au calcul mental, le problème qui s'attache à sa désuétude n'est pas de nous rendre incapables d'extraire de tête les racines carrées de nombres mirobolants comme le faisait apparemment Romain Gary, c'est la perte des relations logiques et notamment des ordres de grandeur. Or, sans ceux-ci, beaucoup d'usagers de la calculatrice ne sont plus en mesure d'évaluer si le résultat produit par la machine est sensé ou aberrant. Il en va de même des informations véhiculées par les médias, si elles sont reçues passivement : ainsi s'explique la prolifération de la désorientation comme des *fake news* dont on ne cesse de déplorer le symptôme tout en attisant les causes, à savoir la déstructuration des facultés logiques, le déclin de la conscience historique et celui, plus large, de la culture générale.

Soyons conscients que l'esprit critique est inhibé quand il ne s'ancre dans aucune maîtrise des *moyens de production* de la connaissance. Ceux-ci sont des repères et des facultés solides, logiques et formant système solidaire, loin des « capsules d'informations » et autres « pastilles » thématiques sans continuité, fussent-elles enchaînées huit heures par

jour pendant quinze ans dans une salle de classe... La question n'est pas seulement de quantité, ni même de progressivité, encore moins de simple répétition : c'est une question de *mise en ordre*. Celle-ci suppose du temps pour la mise en forme, la résistance à l'oubli, la réactivation régulière dans des contextes d'identification d'intentions et de production de sens. Mais elle requiert aussi et surtout de la méthode : tout le contraire d'un saupoudrage de « contenus » dans une course aux « programmes » toujours perdue d'avance, d'une révision de la veille ou de la confiance aveugle dans le résultat généré en un dixième de seconde par ChatGPT !

APPRENDRE POUR S'ÉMANCIPER

Quand bien même la vérité serait une idole déboulonnée, il n'y a aucune raison de se démobiliser : puisqu'il n'y a pas de vie sans travail interprétatif, la quête de vérité déniassée devient *exigence de sens*, un sens qu'on ne doit laisser personne forger à notre place. C'est ainsi qu'acquérir des connaissances et enrichir notre représentation du monde nous rend plus libres.

Certes, si l'on entend par là, selon le cliché, « faire ce qu'on veut quand on veut¹¹ » sans aucune contrainte, la liberté paraît évidemment un idéal chimérique – et pas vraiment un idéal, d'ailleurs, puisque, pour en jouir, il faudrait être délié de toute attache physique, affective et morale¹² ! Autant le préciser d'entrée de jeu : la liberté n'est (elle non plus) jamais absolue, même sans loi externe pour la restreindre. Ses limites viennent de la condition humaine : du besoin

matériel, qui requiert le travail (un travail qui, tant qu'il n'est pas fait, reste à faire, même si on le délègue à d'autres ou à des « esclaves énergétiques » à travers les machines), mais par-dessus tout de la nature morale de l'homme, qui fait que l'amour, la compassion ou même le désir intéressé de garder l'autre en bons termes avec soi poussent à brider certains élans spontanés. Même en l'absence de loi, il existe ainsi une *régulation morale de liberté*, une *auto-contrainte* permanente, qui définit un état humanisé¹³.

TROIS SENS DU MOT « LIBERTÉ »

Sans entrer dans le débat de la fin du xx^e siècle qui a accouché d'une liste infinie de libertés possibles (positive, négative, non-sujétion, indépendance, *self-dependence*...), on peut distinguer trois sens principaux du mot « liberté ». Il y a, d'abord, la *liberté juridique ou politique*, c'est-à-dire la marge de manœuvre garantie par la loi pour disposer de sa vie sans être inquiété. C'est ce qu'il nous est permis de faire, soit le droit et le loisir de faire tout ce qui n'est pas interdit, avec un critère de réciprocité ou d'universalité. L'apprentissage personnel n'a pas directement à voir avec cette liberté-là, avant tout fixée par les lois qui la garantissent ou la restreignent.

Il y a, par ailleurs, la *liberté matérielle ou pratique*, c'est-à-dire la marge de manœuvre physique : non-empêchement, non-emprisonnement, bien sûr, mais aussi ce qu'on est en capacité de faire selon les circonstances. Amartya Sen parle de « capacités », lesquelles dépendent tant de ce

que l'individu est apte à faire que des possibilités qui lui sont effectivement offertes selon son lieu de vie, sa condition sociale, etc. L'apprentissage y contribue cette fois de manière majeure puisque apprendre à faire quelque chose, c'est se rendre capable de le faire dans les circonstances propices.

Vient enfin la *liberté psychologique ou ontologique*, c'est-à-dire la capacité de faire en conscience des choix qui ne semblent causés par rien d'autre que notre propre volonté. C'est ce qu'on appelle couramment le « libre arbitre », bien que ce concept au sens strict soit sujet à un débat séculaire. Au sens courant, c'est la racine de ce qu'on décide de faire.

CITADELLE INTÉRIEURE CONTRE SERVITUDE VOLONTAIRE

Gageons que l'apprentissage a prioritairement à voir avec cette « liberté intérieure » qui ne dépend pas des circonstances, contrairement aux « capacités » d'Amartya Sen, mais d'aptitudes de jugement inaliénables.

Car on peut se sentir libre tout en étant esclave ou, autrement dit, conserver sa liberté de penser tout en étant physiquement contraint. C'est le cas du prisonnier dont l'esprit se projette au-delà des murs de sa prison et le rend apte à résister à la torture, par exemple. L'enfermement ou l'exploitation qui contraignent le corps n'atteignent pas nécessairement cette « citadelle intérieure », comme l'appelait Marc Aurèle.

Mais se sentir libre tout en étant esclave peut revêtir le sens exactement contraire : l'esprit peut être contraint

sans que le corps le ressente, libre qu'il est de se mouvoir et de se réjouir. C'est l'*aliénation*, phénomène bien plus insidieux que l'exploitation ou l'enfermement (et par là plus discutable). Au sens psychologique ou sociologique et non psychiatrique, le terme désigne la contrainte intériorisée avec l'apparence de la liberté, au profit d'un autre (*alienus*), de manière illégitime¹⁴. Et cet autre n'est pas nécessairement une personne : ce peut être un « système », une configuration sociale, y compris gratifiante au premier abord. Souvent, nous sommes aliénés – par définition, à notre insu – par les rouages sociaux et représentationnels dont nous sommes dépendants et qui nous apportent un certain confort, confort que leur remise en question compromettrait du même coup.

Autant le dire crûment : à des degrés divers, nous sommes tous aliénés, et nous pouvons nous en satisfaire. Souvent, c'est l'absence de lésion manifeste, voire la compensation par un avantage plus évident, qui rend l'aliénation possible et durable. Le *smartphone* me prend du temps, de l'attention, me stresse, me prive d'un sommeil de qualité, mais il me facilite tellement la vie ! *Je ne peux pas m'en passer*. La dépendance peut être acceptée au terme d'un calcul d'intérêt.

Cela étant, elle l'est le plus souvent par ignorance. Plus on ignore, moins on se questionne et mieux on accepte ce qui relève d'un choix possible, pourtant présenté comme une *nécessité* – le plus souvent, par ceux qui en tirent profit, secondés par les « idiots utiles » qui s'en font de bonne foi les complices. Et le piège est d'autant plus redoutable que

l'ignorance non seulement se contente volontiers de leurres, mais donne même une impression d'assurance. C'est l'« effet Dunning-Kruger » : moins on en sait, moins on doute du peu que l'on sait et moins on se doute de l'étendue de ce qui nous échappe. L'ignorance est ainsi le terreau du dogmatisme et de l'arrogance. La compétence, au contraire, dévoile l'immensité de ce qu'on ignore et s'accompagne plus spontanément du doute, de la modestie et de la prudence.

C'est pourquoi en prendre conscience revient déjà à s'émanciper, en mesurant ce qui, dans nos vies, est entièrement dirigé vers le profit de quelqu'un ou de quelque chose d'autre en nous laissant profondément abîmés, voire amputés. L'effort réflexif et critique est fondamental parce que ceux qui bénéficient de l'aliénation ont avantage à entretenir l'ignorance. Mais rappelons-nous que celle-ci a aussi des charmes pour l'ignorant : il y a une *facilité d'ignorer*, une forme de paresse, que viennent aujourd'hui justifier maints mantras hédonistes malmenés (le fameux « ne pas se prendre la tête » et variantes). Il faut alors lutter contre soi-même.

LIBERTÉ, VOLONTÉ, RÉVOLTE

Malgré la difficulté, si la liberté intérieure demeure ce que nous pouvons cultiver de plus précieux, c'est parce qu'elle est au fondement de notre responsabilité. De fait, que le libre arbitre existe ou non *stricto sensu*, nous avons tous le sentiment que les pensées et les choix que nous formons sont les nôtres. Quelque chose en nous *arbitre* effective-

ment ce que nous cherchons ou non à faire, et la vie en société suppose une telle imputabilité de responsabilité au sujet qui agit. Il devient donc de notre devoir de nous reconnaître dans cette « liberté », cette « autonomie » qui nous est échue par principe et dont rien ni personne ne nous dédouanera.

Or, pour que notre for intérieur soit un espace de liberté, il faut que notre représentation soit assez riche pour excéder la contrainte que l'immédiat exerce sur nos pensées, nous empêchant de prendre du recul vis-à-vis du donné. Pour nous approprier notre vie, il faut mettre en relation l'immédiat avec le lointain, le passé, le souhaitable ou l'abstrait ; envisager d'autres possibles pour *évaluer* la situation présente. Cela requiert d'être suffisamment instruit et d'exercer régulièrement sa pensée. L'apprentissage a donc également cette vocation : renforcer la « faculté de jugement » ou « liberté de jugement », faculté d'évaluation de ce qui est à l'aune d'un devoir-être qui exige que l'on ait en soi les moyens de la comparaison. Sans un tel exercice du jugement, pas de volonté proprement dite.

Par là même, l'apprentissage fournit les moyens de la *discrimination*, opération fondamentale de l'intelligence permettant de déterminer ce que l'on approuve et ce que l'on réprouve, ce que l'on accepte et ce que l'on combat, au nom de principes et de raisons hiérarchisés. Notons au passage qu'accepter ce qui ne peut être changé est aussi un acte de volonté, contre le penchant spontané à tenir *toute* contrainte, limite ou frustration pour illégitime. Cela aussi

s'apprend, par l'éducation morale mais aussi par l'éducation scientifique, qui replace l'homme comme vivant au sein d'un monde interconnecté. La connaissance du réel et l'épreuve de la raison contre celui-ci tracent ainsi les limites de la révolte légitime – celle-là même qu'a théorisée Albert Camus¹⁵.

APPRENDRE POUR DEVENIR SOI

Ainsi, l'autonomie se cultive pour combattre le sentiment d'asservissement à une nécessité potentiellement adverse et, ce faisant, «devenir ce que l'on est», pour reprendre la formule de Pindare¹⁶. Par l'apprentissage, il s'agit de devenir acteur de sa vie au lieu de la subir.

OPIUM DU PEUPLE ET COCAÏNE DE L'EGO

Un paradoxe de plus : on a rarement autant qu'aujourd'hui promu l'authenticité individuelle, jusqu'au mépris de toutes les anciennes convenances, tout en assiégeant l'individu d'injonctions à la conformité.

De fait, d'où émanent une grande partie de nos normes sociales ? D'éléments réputés « horizontaux » dont l'autorité se fait rarement sentir comme telle : des médias et des fameux « réseaux sociaux », bien sûr, mais aussi en particulier de la publicité (omniprésente sur les réseaux en question¹⁷), soit la communication *publique* à travers laquelle des acteurs *privés* cherchent à accaparer des « parts de marché » en saturant l'espace cognitif et les réflexes de pensée. Prenons conscience de ce que le banal a de vertigineux : de la rue aux

vidéos en ligne, des emballages aux moindres interstices entre deux contenus médiatiques (voire au milieu de ceux-ci ou simultanément), nous sommes matraqués de signaux profitant à des marques dont nous sommes nous-mêmes souvent les hommes-sandwichs. Notre attention est une matière première dont on extrait les données et où l'on déverse des contenus¹⁸.

En particulier, la plasticité cognitive exceptionnelle des enfants, globalement sous-investie par l'instruction (des parents comme de l'école), est *colonisée* par les marques, qui ont bien compris la vulnérabilité de cette frange de la population – triste contrepartie d'un appétit de connaissances incomparable, d'une disponibilité maximale aux signaux reçus, d'un terrain « neuf » incapable de trier les informations, d'une soif de conformité ancrée dans nos dispositions sociales et d'une absence de contrôle du « circuit de la récompense ». Nos capacités d'apprentissage sont prises en otage par des stimuli dont les fins sont purement extrinsèques : non seulement un profit *exogène*, mais encore un profit réalisé *à nos dépens*, par l'abdication visée de notre esprit critique et du contrôle de soi nécessaires pour « résister à la tentation ». Quiconque aspirerait sérieusement à un « homme augmenté » pourrait commencer par réfléchir au préalable à la façon de ne pas *diminuer* chaque individu par le lavage de cerveau qu'exercent ces dispositifs en toute impunité.

Toujours est-il que, dans un espace cognitif à ce point phagocyté par les intérêts marchands, l'authenticité peut

moins que jamais être assimilée à la spontanéité. Celle-ci n'est jamais pure et, désormais, ceux qui la façonnent le plus efficacement ne sont pas des éducateurs, pas des législateurs, pas même des institutions intellectuelles ou morales, mais des prospecteurs de profit pour lesquels nos consciences sont des gisements à exploiter.

MORT DU DÉSIR ?

De la sorte, nos désirs ne sont pas moins qu'aux époques « verticales » façonnés avant d'avoir trouvé à s'exprimer. Mais plusieurs éléments du « formatage » distinguent notre époque des précédentes : l'*ampleur* des moyens de communication et donc d'embrigadement, omniprésents, connectés et capables de s'adapter à l'utilisateur (via la captation et le traitement de ses données personnelles) ; le caractère *implicite* et donc subreptice de l'autorité ainsi exercée, qui s'apparente à de la manipulation et non à une coercition déclarée ; et la *fréquence* ou la rapidité des revirements impulsés, sur fond d'encouragement à l'individualisme et au consumérisme. Tout cela emporte un risque de destruction du désir sans précédent, pour au moins deux raisons.

D'une part, à un instant donné, on en vient à ne désirer que les produits et attitudes autorisés. D'un point de vue synchronique, le désir est porté vers des stéréotypes et, plus les individus sont limités à leur cadre immédiat (leur culture, leur milieu, mais aussi les contenus suggérés par les algorithmes dans des « bulles de filtre »), moins ils ont les moyens de réfléchir à ce qu'ils souhaitent. Au moment

même où ils se croient le plus spontanés, leur *soi* est le plus facilement façonné. En ce domaine, l'affaiblissement de l'autorité de l'Église, de l'école ou de l'État n'a fait que laisser une *vacance* dans laquelle s'engouffrent toutes les autres « influences », économiques en premier lieu.

D'autre part s'opère une destruction ou du moins une déstructuration du désir de façon diachronique (au fil du temps). Car il faut renouveler les désirs, sans quoi les « gisements de croissance » s'épuisent. Que les gens se dégoûtent aujourd'hui de ce dont ils raffolaient hier est une nécessité économique pour le capitalisme mondial et pour tous les systèmes sociaux tablant sur la « croissance ». Cette fabrication *des* désirs passe par l'éparpillement *du* désir (au sens du désir existentiel, qui se soutient normalement dans le temps). Telle est la raison d'être de la « mode », à grand renfort de publicité, de mannequins, d'« influenceurs » et de papier glacé, et ce, plusieurs fois par an. Notons que créer du désir de renouveau *plusieurs fois par an* signifie aussi créer du dé-goût plusieurs fois par an. Or, cela n'est possible qu'à condition de détruire tout fondement durable du goût.

LA FABRIQUE DE L'INCONS(IS)TANCE

Autrement dit, le système requiert de détruire tout attachement à des facteurs de préférence objectivables (dont on puisse rendre raison), comme l'utilité, la durabilité, la polyvalence ou l'opportunité, sans même parler d'esthétique. Nietzsche déplorait déjà le syncrétisme fin de siècle où le japonisme côtoyait l'anglomanie, le néogothique

l'académisme, le tout sur fond de sécularisation et d'accélération des flux. Pour lui, cette juxtaposition culturelle et surtout la rapidité des changements, empêchant toute « incorporation », étaient contraires au *style*, à savoir l'organisation des goûts par une hiérarchisation sélective.

Notre époque de *fast fashion* mondialisée porte plus loin encore le pêle-mêle, jusqu'à un retournement anthropologique formulé dès les années 1960 par Bertrand de Jouvenel, pourtant économiste libéral¹⁹ : ce qui est valorisé n'est pas un *homo œconomicus* rationnel mais bien au contraire un « homme opportuniste », dont les préférences et attaches durables doivent être détruites pour qu'il épouse sans rechigner la « flexibilité » de l'offre de consommation comme du marché de l'emploi. Sans cet opportunisme, qu'il faut donc ancrer dès l'enfance *contre* d'autres dispositions tout aussi spontanées (à l'attachement ou à ce que Simone Weil appelait l'*enracinement*, par exemple), l'individu résisterait à ce à quoi on le somme de « s'adapter »²⁰.

En deçà de ce que le libéral Lippmann avait appelé la « manufacture du consentement » existe ainsi une « manufacture des désirs » qui ne relève plus de l'inévitable « déterminisme social », celui de tout être venant au monde dans un cadre qui le précède et le (con)forme, mais vise désormais explicitement non pas la nécessaire production de la société par elle-même mais la production de quelques profits privés. Et ce, y compris au détriment de ce qui fait une société : la consistance, l'intégrité de l'individu et la relative constance de ses préférences.

Le laisser-aller de l'ego n'exprimant dès lors rien qui ne lui ait été insufflé par les instances économique-sociales dominantes, il devient évident que devenir soi demande plus que jamais un effort de construction.

THEATRUM MUNDI

Apprendre la civilité, ou savoir-vivre, en fait partie. Contraire à la négligence et à l'inadvertance, ce dernier consiste à ne pas « s'imposer » (au rebours de nombreux slogans) et contribue à un soi enrichi, conscient de ses rôles sociaux et endossant sa pluralité constitutive sans la vivre comme une scission interne.

À plus forte raison que les autres animaux, et contrairement à toute machine, l'être humain se construit en effet *avec* et *face* à l'altérité de ses semblables et de l'environnement, en relation dialectique permanente avec eux. Par *dialectique*, dans le sillage de la théorisation hégélienne de la « double existence » de l'homme²¹ et de sa « lutte pour la reconnaissance²² », j'entends ici les allers et retours permanents entre notre conscience et le monde, qui transforment perpétuellement à la fois le sujet et la situation dans un dépassement constant des antagonismes. Chaque sujet agit en envisageant les attentes, préjugés ou réactions probables d'autrui et en les intégrant, en partie à l'avance, en partie *a posteriori*, dans ce qu'il donne à voir de lui-même par ses actions, et en acceptant ce qu'en renvoient les autres.

À cet égard, le savoir-vivre n'est pas une obéissance indue, ni une politesse hypocrite ou superflue. C'est une *culture* de

soi, une résistance à l'égoïsme et à la barbarie. Si les idées, goûts ou convictions ne sont pas censés changer fréquemment, le *ton*, le *tact*, la *distance* doivent s'ajuster à chaque situation nouvelle. Ignorer ou nier cette pluralité, c'est se condamner à une attitude déplacée, voire se comporter en sociopathe.

Un être humain en société doit être capable de se penser à différentes échelles, dans différents cadres, du plus intime au plus étranger ou formel. Aussi chacun doit-il disposer d'une pluralité de masques (*personae*) qui ne servent pas à cacher ses traits mais à les décliner de manière appropriée. Nietzsche écrit : « Tout ce qui est profond aime le masque²³. » En réalité, tout porte un masque, mais ce qui est « profond » en porte sûrement davantage. Et ce qui est « poli » déploie l'empathie et les égards nécessaires à des rapports intersubjectifs harmonieux, conditions d'un soi à la fois respectueux et épanoui.

L'ESTHÉTIQUE : NI OBSOLÈTE, NI SUPERFLUE

La construction de soi passe enfin par la mise en forme du monde. Comme l'écrit Hegel, l'homme existe matériellement (en soi) mais aussi *médiatement* (pour soi), par ce qu'il peut projeter de sa subjectivité dans le monde : ainsi, il « se constitue pour soi [...] en changeant les choses extérieures, qu'il marque du sceau de son intériorité ». Ce mouvement est à la fois collectif (une humanisation du monde qu'on appellerait de nos jours « anthropisation », à contenir dans des limites légitimes) et individuel, chacun cherchant par

l'apprentissage à ôter au monde son « caractère farouchement étranger²⁴ ». En ce sens, la réalisation de soi emporte un caractère sensible et esthétique : transformer le monde, mais aussi savoir le contempler. Mais comment se repérer, quand « des goûts et des couleurs on ne dispute pas » ?

C'est que le « goût » n'est pas qu'une question de préférences particulières et inexplicables. Lui aussi, paradoxalement, s'éduque ou, à défaut, s'influence – sans quoi n'existeraient aucune culture de groupe ni aucune mode !

Rappelons que Kant appelait « jugement de goût » le jugement portant sur le beau, lui-même défini comme source de satisfaction *désintéressée*, c'est-à-dire apparaissant comme potentiellement universelle et non attachée à un avantage ou à la spécificité d'une situation (soit l'inverse des jugements de valeur commençant par « en tant que... »). Exprimer un jugement de goût, c'est donc s'entraîner à discerner ce qui, pour nous et potentiellement pour tous les autres d'après nous, pourrait être reconnu comme beau, indépendamment de toute fonctionnalité et, ajoute Kant, de tout « concept » préalable. Autrement dit, être capable d'une contemplation qui ne demande aux choses, œuvres ou éléments naturels, rien d'autre que d'être ce qu'elles sont, en toute gratuité.

Or, le beau ne s'impose pas comme l'agréable ou le désagréable. Son évaluation relève de la façon dont notre sensibilité a préalablement été formée, par connaissance et par expérience, autrement dit par culture. Aussi le débat n'est-il jamais clos : le « bon » goût n'est-il pas simplement

et nécessairement seulement celui des « bonnes » personnes autoproclamées, les dominants ? Tel est le sens de la critique de Bourdieu, par exemple, qui peut conduire à ne voir dans ce qui est tenu pour beau qu'un *schibboleth* par lequel les membres d'une « classe » se distinguent et se reconnaissent.

Rendre justice à ces arguments et tenter d'y répondre rigoureusement dépasserait de loin les moyens de cet essai, mais nous souhaitons tout de même hasarder quelques critères pour sauver le beau de l'anathème moral ou de la dilution dans le *propre-à-chacun*.

Tout d'abord, si l'on prend acte de la sociologie, éduquer son goût revient d'abord à savoir de qui (d'autre) il est le goût. Que l'on épouse ceux de son milieu social ou que l'on dénonce les diktats de la « classe dominante », il faut d'abord savoir que l'on est d'un certain milieu et que d'autres existent. En tout état de cause, être renseigné, culturellement averti, semble indispensable pour assumer ses goûts comme siens. Et cela s'apprend !

Ensuite, il faut s'entraîner à éprouver l'harmonie ou la gêne, à prendre conscience de ces états et à tenter d'en rendre raison en évitant deux facilités de la pensée qui dispensent de s'en servir : tenir tout « ressenti » soit pour absolu, c'est-à-dire indiscutable car s'imposant à l'individu comme par transcendance, indépendamment de toute raison ; soit au contraire pour relatif, jusqu'à l'insignifiance. Dans tous les cas, dire que « c'est propre à chacun » dispense d'en discuter davantage, et ne serait-ce que d'y réfléchir.

À l'inverse, gagner les repères historiques, culturels et contextuels sans lesquels certaines choses passent pour ineptes ou incongrues, et sans lesquels les insultes, les provocations ou ne seraient-ce que les poncifs ne peuvent être connus comme tels, permet de donner sens à ses préférences. S'intéresser à l'origine d'un style, d'un motif, à l'enchaînement des courants dans l'histoire... permet de voir dans les cultures du monde autre chose que des *patterns* fortuits sans autre inscription symbolique que le hasard des circonstances ou la « tendance » du moment.

Pourquoi faire cet effort ? Certes, les goûts sont relatifs (ils varient selon les individus et les contextes), parfois même arbitraires (ils ne se justifient pas toujours). Pourtant, même si les préférences fluctuent dans la longue histoire et d'une civilisation à l'autre, il est avéré et parfois scientifiquement explicable que certaines couleurs (ou sons) apaisent et que d'autres excitent, que certains agencements sont agréables à l'œil tandis que d'autres « jurent », que certaines associations de notes sont harmonieuses et d'autres dissonantes, etc²⁵. Par ailleurs, un pur relativisme peinerait à expliquer que des œuvres datées de plusieurs siècles, voire millénaires, nous plaisent encore, au-delà de nous émouvoir par leur ancienneté. Quelque chose peut s'objectiver, se discuter.

Force est de reconnaître qu'on peut séduire l'œil, l'ouïe et tous les autres sens (qu'on pense à la familiarisation avec les vins) et que cela ne revient pas simplement à se *conditionner*. Quelque chose discrimine l'harmonie, la

congruence ou la laideur à partir d'éléments potentiellement constants. Contrairement au fait de suivre passivement une mode, se cultiver, éduquer son goût n'est donc pas une discipline de perroquet social : c'est un affinement de la sensibilité qui requiert en premier lieu de l'*attention*, de la *réflexivité* et de la *mémoire*.

On mesure finalement combien la réalisation de soi dépend dès lors d'un apprentissage, et même d'une forme de courage : contre la facilité et la passivité de la consommation, celui d'élargir autant que possible son horizon théorique et de chercher à maîtriser une multiplicité de pratiques pour affûter et exprimer le plus largement son intelligence et sa sensibilité. Contre la passivité d'une attitude soumise au défilement des influences, il s'agit donc de conquérir une activité individuelle, à commencer par celle du *jugement*, dont on peut penser qu'elle est une source incomparable de satisfaction.

APPRENDRE POUR ÊTRE HEUREUX

Si l'on suppose que gagner en liberté et en individualité permet d'être plus heureux, alors apprendre ajoute logiquement au bonheur. Celui-ci peut être défini comme le sentiment correspondant au fait de juger de notre situation subjective et affective globalement satisfaisante ou réjouissante sur un temps suffisamment long, étant entendu qu'être heureux un instant, malheureux au suivant n'aurait pas de sens : tout au plus peut-on être joyeux puis triste, ce qui relève d'émotions, correspondant physiquement à

une libération d'hormones toujours limitée dans le temps (à moins d'être entretenue chimiquement).

L'impression d'être heureux émane donc pour ainsi dire de la moyenne pondérée de nombreux facteurs de la vie. Si le bonheur est personnel, des invariants émergent : une certaine sécurité physique, matérielle et affective (les Grecs parlaient d'*aponie* et d'*ataraxie*), une certaine réussite ou sentiment d'accomplissement... mais aussi une certaine stimulation et peut-être même une part d'adversité.

Contrairement aux préjugés, l'apprentissage individuel et l'éducation prodiguée entrent ici en jeu en contribuant à valoriser certains biens et à donner les moyens de s'en approcher. Ainsi, être heureux s'apprend, à force de discernement, et, plus incidemment, apprendre augmente les chances de bonheur.

LE « PLAISIR D'ÊTRE CAUSE »

Nous avons vu qu'apprendre favorise le sentiment d'être acteur de sa vie au lieu de la subir. Un individu *individué* gagne ainsi un agir propre, façon d'exercer son jugement de manière inaliénable et de mieux actualiser ce dont il est (devenu) capable. Or, cela procure un certain sentiment de pouvoir, « non dans sa forme étriquée du pouvoir sur les autres êtres humains, écrit John Stuart Mill, mais du pouvoir en général, celui de concrétiser nos désirs²⁶ ». On pourrait aussi parler de « puissance ».

Prendre conscience de sa puissance comme possible effectivité sur les choses, autrement dit, *se sentir cause*²⁷, est

l'un des premiers plaisirs de l'être humain et un moteur essentiel de l'apprentissage, puisqu'il en est à la fois l'impulsion et la récompense. Ainsi s'explique la répétition des gestes constatée chez les tout-petits, qui jettent le même objet à terre encore et encore : ce « stade de l'itération » n'est pas motivé par le pouvoir relationnel exercé sur la personne qui ramasse l'objet et le rend, il est un moyen de s'assurer qu'on est à l'origine du phénomène. Sentir que l'on influe sur le réel est en soi gratifiant.

Et ce plaisir s'exprime toujours grandement chez l'adulte. Nietzsche envisageait, dans *Aurore*, le « bonheur conçu comme le plus vif sentiment de puissance²⁸ » (plus tard distingué de la « volonté de puissance », animant tous les êtres vivants et même chacune de leurs parties). À ses yeux d'« immoraliste », toute puissance est jouissive à accumuler et à décharger, qu'elle s'applique sur les choses, sur soi-même (avec un sentiment de « dépassement » : j'y reviendrai) ou sur autrui. Comme il l'écrit dans *Le Gai Savoir*, « à faire du bien ou du mal aux autres, on exerce sur eux sa puissance – on ne désire rien de plus²⁹ ! ».

Remarquons que ce que Nietzsche identifie comme irrépressible et jubilatoire dans la condition vivante peut donc être contraire à la civilisation, qui repose sur le contrôle des impulsions à *faire du mal*. Toutefois, nier avec angélisme leur existence ou le plaisir qu'elles procurent spontanément à tout individu, voire à tout être, serait une grave erreur. Ce penchant existe et, faute de trouver à s'exprimer intelligemment et moralement, le désir de puissance se

décharge de manière brutale, notamment dans la destruction, action accessible et immédiatement gratifiante qui peut prendre la forme du vandalisme, de la délinquance ou de l'autodestruction.

D'où l'enjeu de l'éducation et de l'apprentissage : *diriger, canaliser* le sentiment de puissance sans pour autant y renoncer, voire en l'augmentant paradoxalement par le triomphe sur la contrainte à laquelle on se soumet (c'est le plaisir trouvé à la maîtrise de soi).

SUBLIMATION ET CRÉATION

Ce contrôle de la puissance, doublement gratifiant (par la puissance exercée sur le monde et celle exercée sur soi), est la *sublimation*, qui préside à la plupart de nos activités délibérées mais culmine dans la production d'une œuvre conçue et réalisée d'un même élan. Aussi l'artisan et l'artiste connaissent-ils par excellence la « joie du créateur », selon les mots de Camus, joie que la société devrait permettre à chacun de goûter.

À l'inverse, être privé de cette joie en ne rendant jamais sa propre volonté productive, en n'agissant que par contrainte extérieure, c'est être privé d'une dimension de son être. Tel est le fondement de la critique socialiste, marxiste ou humaniste, de la condition de l'ouvrier d'usine. Son travail est « aliéné », dit Marx ; c'est un travail « absurde », dit Camus ; un travail « déshumanisé », disent Hannah Arendt et Simone Weil ; un travail « ubérisé », dirait-on aujourd'hui.

Toutes ces formes dégradées du travail sont vectrices de souffrance car elles dépossèdent le travailleur à la fois de l'*initiative* du travail (remplacée par la seule nécessité économique et les consignes d'autrui), du *résultat* du travail (accaparé, promu et vendu par un autre) et de la *fiereté* du travail (dont le travailleur n'est plus qu'un rouage exécutant parmi d'autres). La puissance exploitée n'est alors qu'une *force* dont le déploiement apporte une fatigue sans joie. Cette déshumanisation ou dépossession, aujourd'hui tenue pour une modalité de la violence psychologique, menace d'être généralisée si ce qu'il reste de tâches créatives aux hommes se voit délégué à des machines.

Mais n'oublions pas que la sublimation opère bien au-delà de la sphère du travail proprement dit. Chez l'être vivant et conscient qu'est l'être humain, elle a lieu dans presque tous les actes de la vie socialisée afin de concilier le « plaisir d'être cause » et celui de contribuer à un ordre harmonieux, donnant à l'exercice de la puissance une valeur supérieure. Ainsi peut-on penser que la conscience réflexive et morale qui fait la spécificité humaine contribue aussi décisivement à son bonheur.

S'ENGAGER DANS SA VIE

Considérons d'abord la conscience dans son sens réflexif, c'est-à-dire la faculté qu'a l'homme de se reconnaître lui-même et de se *savoir sachant*, ou de se *savoir agissant* – ce en quoi, dit Hegel, il a une « double existence » (son existence, et le redoublement de celle-ci en esprit). Cette

conscience de soi peut augmenter notre bonheur indirectement : si le fait d'agir délibérément procure un sentiment de satisfaction, et si la conscience, en nous permettant d'opérer des choix et de poser des fins (par la fameuse « liberté intérieure »), facilite l'action délibérée, alors on entrevoit que la conscience facilite la satisfaction. Mais elle peut également procurer de la satisfaction directement, en *intensifiant* notre existence par le fait d'en être en même temps l'acteur et le spectateur. La réflexivité peut être vue comme le moyen de vivre pour ainsi dire deux fois, ou du moins de ne pas vivre à moitié.

Notons en particulier l'importance de la mémoire, faculté de rétention de souvenirs et d'aptitudes structurant notre expérience. Dans *L'Énergie spirituelle*³⁰, Bergson répond à la question « qu'est-ce que la conscience ? » par ces mots : « conscience signifie d'abord mémoire. [...] Une conscience qui ne conserverait rien de son passé [...] périrait et renaîtrait à chaque instant : comment définir autrement l'inconscience ? ».

Vivre une vie pleinement humaine, c'est être capable de se souvenir (on parle de mémoire déclarative ou explicite). *A contrario*, on ne connaît que trop le drame que constitue, pour l'identité et l'autonomie d'un sujet, la perte progressive de la mémoire jusqu'à « l'inconscience » (confusion, désorientation), comme dans la maladie d'Alzheimer. Par chance, chez un sujet sain, la mémoire explicite peut être renforcée par l'apprentissage. Il en va de même, et plus encore, de la mémoire procédurale, qui consiste dans nos habitudes

ancrées jusqu'à l'automatisme. Toutes ces capacités s'entraînent... et on ne saurait trop s'inquiéter de ce qui les menace ou les fait tomber en désuétude !

Mais, ajoute Bergson, « toute conscience est [aussi] anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment : vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être. L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie ». L'échelle temporelle considérée est ici plus restreinte : chaque fois que l'on commence consciemment une phrase, par exemple, on sait comment on va la finir. La conscience se projette, et *nous* projette continuellement, dans l'avenir imminent. Et il y a mieux : l'auditoire peut deviner la suite, s'il est *attentif*. De fait, l'attention est une faculté de « prédictions » permanentes, et la surprise résulte de ce qui précisément déjoue ces attentes.

Cette notion d'attention, comme *tension vers*, est fondamentale pour définir une vie engagée, pleinement vécue par le sujet. La conscience ne reçoit pas passivement les informations mais *synthétise* activement une expérience sensée. C'est elle qui forme ce qui est perçu comme « instant présent ». Comme l'explique encore Bergson, « il n'y aurait pas pour [nous] de présent, si le présent se réduisait à l'instant mathématique. Cet instant n'est que la limite, purement théorique, qui sépare le passé de l'avenir ; il peut à la rigueur être conçu, il n'est jamais perçu [...]. Ce que nous percevons en fait, c'est une certaine épaisseur de durée qui se compose de deux parties : notre passé immédiat et notre avenir imminent ».

L'instant mathématique, sorte de curseur sur la « flèche du temps », ne cesse de se déplacer. Ce qui est présent *pour nous*, ce n'est pas cette abstraction insaisissable : c'est ce que notre mémoire retient de ce qui vient d'arriver et ce que notre attention anticipe de ce qui va se passer. Au temps physique de notre vie biologique se superpose donc un temps psychologique, d'intensité et de rythme variables, qui est le temps de la conscience, la *durée*, dépendant de l'intensité de l'activité de notre conscience. Quand elle est pleinement engagée, quand nous sommes *concentrés*, le temps « passe vite ». Quand elle est flottante, le temps s'étire : c'est l'ennui. Il devient dès lors de notre responsabilité d'être pleinement attentifs pour tirer le meilleur parti de notre temps.

Tel est le sens de toute injonction raisonnable à « vivre au présent » : nullement en se moquant du lendemain ou des conséquences de nos actes mais, au contraire, en tendant tout notre être vers ce qui a lieu pour ne pas en perdre une miette, au rebours de la tendance au *zapping* ou à « vivre vite » (injonction relayée par l'IA, quand « elle » nous propose de synthétiser pour nous des dizaines de PDF en quelques phrases ou de réaliser « nos » travaux plus rapidement, nous dépossédant de toute la conscience et de tout le plaisir que nous pourrions y placer).

Le *carpe diem* antique trouve là une précision opportune à l'heure de la boulimie de données, des écrans simultanés et autres vidéos incrustées. Par l'apprentissage, il y a un *rythme de la conscience* à trouver pour éviter deux façons de

«rater» sa vie : en ne faisant pas assez de choses... ou en en faisant trop.

L'ATTENTION À AUTRUI

Prenons maintenant le sens moral de la conscience, cette «voix intérieure» qui juge nos actions. Celle-ci s'entraîne, se sensibilise ou, à l'inverse, s'étouffe et s'émousse. Dans la famille comme à l'école, mais aussi à chaque instant de la vie, il est de son ressort de disposer le sujet à agir moralement, par habitude et idéalement par conviction, jusqu'au point où l'individu peut trouver dans la moralité de sa conduite, y compris lorsqu'elle restreint sa jouissance immédiate, une source de satisfaction. *L'attention à la vie* définie par Bergson peut sur ce point être complétée par une autre fin de l'apprentissage, *l'attention aux autres*. Ne pas se contenter d'être *attentif* : être *attentionné*. La reconnaissance en tant que personne bienveillante, altruiste, aimable, favorise la paix dans les relations, dont tout le monde profite. Il y a donc un certain égoïsme dans l'altruisme, mais pour un bénéfice partagé !

Et cette disposition demeure précieuse quand bien même les efforts ne seraient pas directement récompensés dans les faits, car la vertu s'accompagne d'une satisfaction morale qui est sa propre récompense : l'estime de soi. Si Épicure pouvait affirmer dans sa *Lettre à Ménécée* que «mieux vaut échouer par mauvaise fortune, après avoir bien raisonné, que réussir par heureuse fortune, après avoir mal raisonné», c'est qu'apprendre à discerner ses fins et agir en conséquence garantit

une « bonne conscience » qui préserve du sentiment rongeur qu'est le remords (même si elle n'évite pas tous les regrets). C'est ce que John Stuart Mill appelait aussi la « dignité », « ce sentiment d'exaltation ou de dégradation de sa propre personne qui ne dépend pas de l'opinion des autres, voire s'oppose à celle-ci³¹ », motif d'action à ne pas sous-estimer.

CONFIANCE EN SOI ET ESTIME DE SOI

C'est pourquoi les remèdes aux déficits d'estime de soi ou de confiance en soi souvent diagnostiqués chez les jeunes (et moins jeunes) ne sont pas ceux qu'on croit. Il est vain de demander des « cours de confiance en soi » ou d'empathie (*sic*), des notes encore meilleures qu'elles ne le sont déjà pour s'enfermer dans une « réussite » en forme de décor Potemkine (qui ne peut générer que du sentiment de l'imposteur chez les plus lucides), ou encore, dans une autre veine, des séances de relaxation à l'école. Ce qu'il convient de développer, ce sont les facultés que chaque individu détient déjà : conscience, mémoire, décentrement de soi, engagement vers et pour l'extérieur, autant de vecteurs conjoints de compétence et d'estime de soi. Et cela requiert un entraînement exigeant.

Réciproquement, il faut prendre conscience que de nombreux facteurs ne font, à l'inverse, qu'*anesthésier* voire *dégrader* la conscience sous toutes ses formes. Pour commencer, la conscience immédiate (conscience de l'extérieur) et la conscience réfléchie, en tant que facultés d'*attention*, sont attaquées de toutes parts par la saturation de contenus

cognitifs décousus, les formats courts et le défilement permanent. Mais la conscience *morale* est elle aussi rabougrie par le repli narcissique perpétuellement encouragé par les réseaux virtuels et la publicité déjà mentionnés, créant un double huis clos : huis clos dans la représentation de soi-même, bien qu'elle soit perpétuellement offerte au regard des autres et à la merci de leur « jugement » peu amène ; et huis clos des « bulles de filtre » alignant les contenus suggérés sur les préférences manifestées par l'utilisateur pour le conforter dans ses préjugés ou le « faire réagir » de temps à autre. À cela s'ajoute ce que Baptiste Morizot appelle « huis clos anthropique³² », soit le fait de n'avoir sans cesse affaire qu'à des humains (ou des algorithmes anthropomorphes), ce qui occulte l'altérité et éclipse ce qui, dans le monde, ne tourne pas (seulement) autour du nombril de chacun.

Des causes profondes expliquent donc assurément la fragilité psychologique actuelle de nombreux individus, en particulier des jeunes nés à l'ère du *smartphone*. Ils ont toutes les raisons d'être *abimés*, jusque sur le plan attentionnel et cognitif. Si l'on ajoute la précarité des relations interpersonnelles et familiales, pour ne rien dire de la politique, de l'économie et de l'état de l'environnement, on comprend que peu soient enclins à être confiants dans les autres, dans l'avenir et en eux-mêmes. Mais il ne faut pas oublier que la confiance en soi vient aussi avec l'occasion de *prouver sa valeur*. Or, plus le système est laxiste, avec de « bonnes notes » ou des diplômes faciles à obtenir (sans qu'ils garantissent pour autant un avenir serein), plus rares sont les

occasions de « faire ses preuves ». L'illusion de l'aisance est perpétuée indifféremment chez tous les individus, que des difficultés attendent tout de même fatalement plus tard et qu'elles trouveront alors inégalement armés. Pour certains, la confrontation à la « vraie vie » sera une bonne surprise ; pour beaucoup d'autres, la désillusion sera brutale.

La seule manière de gagner en confiance en soi est donc de gagner en compétence ainsi qu'en occasions de prouver celle-ci : en un mot, apprendre, mais vis-à-vis d'une exigence qui s'assume comme telle, qui assume sa *difficulté* – un mot auquel on substitue de nos jours, mal à propos, celui de « complexité », qui éclipse la notion d'effort. La baisse de niveau n'engendrera jamais que de la perte de confiance en soi, et abaisser encore le niveau pour consoler immédiatement les ego alimente le mal à long terme. On le voit, le « mépris » ou la « condescendance » n'est pas chez les contempteurs de cette situation mais chez ceux qui en minimisent la gravité pour mieux abandonner les individus à leur sort. En tout état de cause, il est temps d'en finir avec le cliché de l'« imbécile heureux », ou du moins de l'ignorant heureux.

EN FINIR AVEC L'IMBÉCILE HEUREUX

À qui objecterait plus sérieusement que l'aguerrissement de la conscience, de l'attention à la vie et de la connaissance multiplie les soucis³³ et élargit la souffrance possible à d'autres que soi, voire au monde entier (la *com-passion* étant un *souffrir-avec*), il faut tout de même rappeler que

l'ignorance passive – le manque de connaissance – et active – le manque d'intérêt pour l'extérieur – ne préserve en rien de la souffrance.

Les causes de celle-ci – échecs, injustices, malchance, maladies, deuil... – n'épargnent personne. Et, précisément parce qu'il manque des moyens rationnels, empathiques et culturels de lui *donner sens*, de la *relativiser* ou encore de la *dépasser* en la sublimant dans une action, un engagement ou une création, l'«imbécile» est d'autant plus à la merci du malheur. Pis encore, la moindre contrariété pourra même devenir pour lui source de désarroi, voire de rage et de haine fortifiées par un sentiment d'injustice, d'absurdité et d'impuissance. *A contrario*, une personne plus instruite ou plus expérimentée sera mieux armée pour y faire face.

Si apprendre peut nous aider, contrairement au préjugé, à être plus heureux, c'est donc, d'une part, en nous permettant de mieux connaître, trier et diriger nos désirs vers les objets qui comptent le plus pour nous tout en augmentant nos capacités de les réaliser et, au passage, notre estime de nous-mêmes. L'engouement persistant pour des professions où «faire son devoir» prime sur le confort (armée, pompiers...) confirme que l'estime de soi gagnée à force d'efforts et de défis relevés peut excéder la recherche directe du bien-être. Mais c'est aussi, d'autre part, en augmentant ce que la psychologie récente appelle, en détournant un terme de physique, «résilience», soit la capacité de dépasser la souffrance et de se remettre d'un échec. Ce qui rend plus endurant face à l'adversité, c'est la pensée véritablement

« positive » de savoir qu'on a toujours fait de son mieux et le fait de pouvoir compter sur des capacités attestées pour affronter, accepter ou s'approprier ce qui adviendra.

APPRENDRE POUR SE DÉPASSER

Apprendre, par « le trouble de penser et la peine de vivre », pour détourner une expression de Tocqueville, sert ainsi à apprivoiser et à tirer le meilleur de notre triple finitude – finitude dans le temps, finitude dans l'espace, finitude en esprit et en sensibilité. Car notre vie se déploie dans le temps, limité quoique nous n'en connaissions pas le terme ; dans l'espace, que nous occupons sans don d'ubiquité ; et avec les moyens propres de notre intelligence et de notre sensibilité, qui n'embrassent pas toutes choses mais peuvent reconstituer ou imaginer ce qui s'étend au-delà d'elles en fonction de l'entraînement que la culture leur a procuré.

Un être infini, éternel, omniprésent et omniscient, tel l'*homo deus* dont rêvent les transhumanistes – immortel par régénérescence ou réparation permanente, hybridé avec les machines et connecté, donc doué d'ubiquité et comme omniscient dans le flux des données –, n'aurait évidemment pas besoin d'apprendre. Mais il serait par définition unique, connecté à lui-même, englobant tout. Son expérience serait totale, quasiment illimitée, mais seule. Il n'aurait ni compagnons, ni antagonistes, ni descendance.

La finitude n'est donc pas qu'un *défaut* dont il faudrait à tout prix se défaire. Elle est aussi chance de différenciation, d'individuation et, par là, de pluralisme, de rencontre et

d'engendrement. Prenons conscience qu'être fini, c'est aussi avoir la possibilité et les raisons de *se dépasser*.

LE TEMPS DU CORPS

« L'homme est ce qui doit être dépassé », écrivait Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Nul slogan « transhumaniste » en cela, ni injonction managériale à la performance. « Se dépasser », sous sa plume, c'est endosser l'évolutivité qui est celle de l'humain par nature – la plasticité dont nous avons parlé – tout en affirmant son caractère irréductiblement individué pour s'approprier le devenir.

Le paradoxe est que le soi s'actualise en laissant derrière lui une version de lui-même sans pourtant perdre son identité. Dans son dialogue *Le Banquet*, Platon prêtait déjà à la prêtresse Diotime la remarque selon laquelle « tous les êtres mortels [...] ne restent pas constamment et absolument les mêmes comme ce qui est divin, mais ceux qui s'en vont et vieillissent laissent après eux de nouveaux individus semblables à ce qu'ils ont été eux-mêmes³⁴ ». Et, à l'échelle du soi, « le corps tout entier » ainsi que « l'âme » ne cessent de changer. La seule façon dont les êtres mortels peuvent prendre part à l'immortalité est de se reproduire – par la fécondité des corps, qui perpétue l'espèce, celle des parties du corps, qui le perpétue, et celle des esprits, qui engendre idées et vertus. C'est pourquoi corps et esprits ont besoin de s'aimer.

Diotime décrit cependant des enfants « semblables » aux parents, et quiconque connaît les rudiments de la

métaphysique platonicienne sait que Platon pense que les idées existent en elles-mêmes et constituent un versant intelligible, immuable, du monde. Dans cette perspective, les générations et les idées successives ne produisent, au sens strict, aucune *nouveauté*. Nous autres modernes et post-darwiniens savons au contraire que nous ne sommes pas pris dans la reconduction du « même » mais qu'évoluer, en tant que vivant, revient déjà à se dépasser.

Car nous ne sommes pas seulement mortels : nous sommes sans cesse croisés, mutants et renouvelés, et ce, au-delà des espèces. Virus et bactéries peuvent s'intégrer à nous, sur le très long terme au sein de nos cellules (les mitochondries), et à l'échelle d'une vie en formant notre microbiote, nous transmuant en *holobiontes* (des êtres peuplés d'autres êtres).

Pis encore : il n'y a pas que la « loterie des gènes », dès la fécondation des gamètes, qui code pour ce que nous serons ; on sait aujourd'hui que l'héritage d'habitus et les interactions avec le milieu sont déterminants pour l'expression (ou non) de certains gènes. Telles sont les leçons de l'*épigénétique*, qui démultiplie encore les incertitudes quant à ce que sera un nouvel être, quand bien même on connaîtrait son génome.

Enfin, on sait depuis peu que la nouveauté ne surgit pas seulement dans le sens descendant mais aussi par rétroaction sur l'ascendance. Un fœtus, dont l'ADN est lui-même une recombinaison (immaîtrisable) de celui de ses ancêtres, influe génétiquement sur sa mère, en laissant en elle une

part de son propre ADN. On appelle *micro-chimérisme* ces échanges d'ADN normaux à chaque grossesse qui transforment irréversiblement la mère, laissant en elle une trace indélébile non seulement de son expérience mais encore du ou des êtres particuliers qu'elle a portés³⁵. La surprise et la nouveauté sont omniprésentes.

Difficile, dans ces conditions, de faire abstraction de notre condition *incarnée*. Cette condition de sujet de chair, mortel, temporel, inconnu à lui-même et support d'expression de nouveauté radicale, explique en particulier que la « pensée » des machines soit essentiellement différente de la pensée humaine – ce pourquoi elle est pour l'instant appauvrissante selon nos critères mais pourrait devenir immaîtrisable si elle se développait par elle-même.

MACHINE HUMAINE ?

De fait, nous pensons *dans* et *avec* notre corps, avec ses limites, ses déterminations, ses émotions, ses surprises – altérations conjointes de notre chair et de nos idées, dont la nature n'est pas strictement séparée des affects. La machine, elle, compute mais ne vit pas. Sa pensée sans corps peut être étonnamment rapide, comme les algorithmes qui nous impressionnent aujourd'hui, mais ne s'inscrit dans aucun vécu éprouvé. C'est une apparence de subjectivité sans sujet. La machine ne s'engage pas, le propos ne l'engage pas. Sa temporalité est quasiment réversible (elle peut annuler une tâche, effacer un contenu sans en garder trace), elle ne s'inscrit dans aucune « lignée »

et son énonciation n'implique aucune responsabilité. Pour l'instant, elle n'a rien à perdre ni à gagner.

Si les machines ne peuvent pas se mettre « dans notre peau », ce n'est donc pas (seulement) parce qu'elles n'ont pas de peau. On pourrait imaginer des périphériques et des capteurs très fins qui leur procureraient des données similaires à nos sensations, susceptibles d'être traitées à l'instar de plaisirs et de peines, moyennant les « récompenses » et les sorties appropriées pour induire des comportements qui nous sembleraient, de l'extérieur, empathiques et moraux. Mais ce traitement de données resterait toujours étranger à la temporalité, qui est certainement le plus grand déterminant de la vie humaine, transformant conjointement le corps et la psyché, et à toute notion d'irréversibilité et de responsabilité. Ce que nous disons, faisons et engendrons ne peut être défait.

Avant de nous comparer avec la machine pour décréter, de plus en plus sincèrement, notre infériorité, n'oublions donc pas la double réduction dont elle est issue, quand nous avons créé les ordinateurs et le langage informatique en copiant *une partie seulement* de nous-mêmes (le cerveau) et, en son sein, *quelques-unes seulement* des multiples compétences de notre intelligence. On mesure mieux alors combien il est choquant, après avoir une première fois imité une sélection de nos capacités à travers les machines, de nous mesurer à elles comme si nous étions commensurables, comme si nous n'étions effectivement *que* des porteurs de ces quelques compétences sélectionnées et avions perdu ou

oublié toutes les autres. Quel travail de falsification pour faire fi du reste de nos facultés et nous amener effectivement à les abandonner ! Et quel oubli des apanages précieux qui nous restent : le corps, la vie, rien de moins !

Le plus grand risque dont la « concurrence » avec des machines anthropomorphes est porteuse, à ce titre, n'est pas qu'elles deviennent « comme nous » mais que nous oublions qu'elles ne le sont pas et projections sur elles une empathie et des attentes qui ne leur sont pas dues, tout en rougissant de l'imperfection, de la lenteur et de la progressivité de nos propres qualités.

Renversons le point de vue : la finitude de notre condition incarnée n'est pas une limite préjudiciable mais la *condition* de notre créativité.

CRÉATION ET AFFECTIVITÉ

Pour mieux cerner ce qui sépare les créations humaines de la génération de contenus par des machines, il faut rappeler que la création n'est pas prioritairement définie par son *résultat*, la (re)configuration du donné sensible dont les machines sont également capables, mais par son *processus*. Celui-ci est à mi-chemin entre la maîtrise et la fidélité à l'intention (le projet de la conscience) et l'accueil de l'imprévu (le caractère original du résultat), et à mi-chemin entre l'attachement (ou revendication de « propriété ») et le détachement (l'acceptation d'un devenir autonome du « produit »).

Sur le premier point, la création d'œuvres humaines se joue dans une rencontre. L'œuvre est une *interface* entre

le sens qu'y place son concepteur (à l'étape de projet puis en découvrant et fixant le résultat final) et celui qu'y trouveront les récipiendaires présents et futurs. Le processus d'élaboration du sens qui, dans le domaine artistique, n'est jamais achevé, est ainsi partagé entre un nombre indéfini de subjectivités. Il illustre la rencontre entre une sensibilité particulière et celle de son époque puis des suivantes, si le public continue à s'y intéresser. Au rebours de l'immédiateté ou de l'éternité, la création s'inscrit dans une dynamique de signification incluse dans la temporalité et le travail de l'altérité.

À cet égard, le risque que fait courir un recours généralisé à l'IA pour générer des « contenus » à prétention symbolique et artistique est de figer la culture humaine dans un certain état (avant qu'éventuellement les machines s'« autonomisent » et développent des pratiques qui pourraient nous devenir incompréhensibles). De fait, l'IA est actuellement nourrie d'une sélection (numérisée) d'œuvres et de textes du patrimoine existant. Si, à partir de maintenant, on lui confie la production majoritaire de contenus, la « créativité » ne consistera qu'en une recomposition, imitation voire standardisation de ce que l'humanité a *déjà* produit et valorisé (et numérisé). Les stéréotypes vont s'ossifier.

Le risque en est plus grand qu'avec le travail d'artistes humains puisque ceux-ci sont individuellement dotés d'une *certaine* culture et d'une *certaine* sensibilité, rendant possible le pluralisme, tandis que l'IA a potentiellement une seule « culture », hégémonique, numérique et connectée.

En outre, l'humain s'inscrit dans le rythme et les logiques de l'humanité : même si le visionnaire est d'abord incompris, la postérité pourra le réhabiliter. En revanche, si la machine innove radicalement aujourd'hui, le résultat paraîtra simplement insatisfaisant ou insensé et, comme elle est incapable d'en expliquer le projet (puisqu'elle *n'en a pas*), cette possibilité sera laissée de côté. Tout cela concorde pour faire paradoxalement stagner l'humanité.

Quant au deuxième point, il faut prendre conscience de ce que la dimension affective est essentielle dans la création. Le travail personnel imprègne d'affects la mise en forme du donné. On « met de soi » dans son labeur et dans son œuvre. Celle-ci reflète le vécu qui préside à sa production et, si autrui peut s'y reconnaître, c'est que le vécu est dans une certaine mesure partagé. La machine, elle, mélange obéissance à des consignes formelles et combinaison aléatoire simulant de « l'improvisation » sans rien y investir. L'identification qu'elle suscite est illusoire. Son « œuvre » est désincarnée (elle naît de façon 100 % numérique y compris quand elle est ensuite imprimée ou façonnée) mais aussi, d'avance, *désaffectée*.

SENS ET CONTINUITÉ

On comprend ainsi combien apprendre sert à gagner les moyens de la *production du sens* dans une évolution humaine où se mêlent à tous les niveaux conservation et nouveauté.

C'est pour cela qu'Hannah Arendt disait que le conservatisme est l'essence de l'éducation³⁶ : puisque la nouveauté

survira de toute façon, par déviance, par variation de sensibilité, l'effort doit se concentrer sur la transmission, élément toujours en danger – tout en gardant à l'esprit qu'une conservation stricte est vouée à l'échec. L'humanité se transforme selon une temporalité qui ne peut être ni brusquée (ce en quoi les « ruptures » et « disruptions » sont soit des illusions, soit des périls), ni arrêtée. Car la production de sens n'est pas purement rationnelle mais en grande partie intuitive, affective, reliée à l'expérience vivante de l'humanité.

En prendre conscience permet de sortir de la logique de *consommation*. Celle-ci a deux antonymes. Le premier est la *conservation*. Conserver n'est pas un gros mot : c'est entretenir, maintenir en bon état, faire durer – ce qu'on souhaite à tout ce qu'on aime. Le second est la *création*. Créer, c'est se réaliser en s'extériorisant dans ce qui est voué à nous échapper. Alors que le simple consommateur est dépendant de la créativité des autres dont il jouit sans rien donner en retour, voire en consumant ce dont il jouit, le conservateur cherche à garder indemne une beauté dont il se veut le passeur, et le créateur ou l'original, lui, offre quelque chose de neuf au monde, en transformant ce qui aura été conservé.

Apprendre ne revient donc pas à tenter de se mettre au niveau d'un standard ou à développer des capacités comme si toutes figuraient dans un catalogue. C'est fournir des efforts pour être en mesure de *déployer un potentiel* dont on ignore toujours à l'avance à quoi il mènera – même si le degré d'engagement déployé détermine notre capacité

de nous y reconnaître et de diriger délibérément notre mouvement créateur. C'est aussi se nourrir et se fortifier en vue d'accueillir un devenir qui menace toujours de *nous dépasser*, pour orienter autant que possible la façon dont on souhaite *se dépasser* à travers les traces que l'on va laisser.

Connaître ce qui précède pour déterminer ce que l'on souhaite faire perdurer ou prolonger, et gagner les moyens de donner à son tour quelque chose à l'humanité : cette « fécondité », pour parler avec le Zarathoustra de Nietzsche, pourrait bien être la pierre de touche de l'apprentissage, pour ne pas dire la véritable voie du « surhumain ».

ÉPHÉMÈRES. IRREPLAÇABLES. FÉCONDS.

La vie n'est pas tant un « cycle » qu'une évolution et notre existence ne se reproduira jamais à l'identique. Cette unicité nous oblige autant qu'elle nous grandit. Contrairement à ce que nous insufflent les discours qui, à l'échelle individuelle, nous ravalent à des fonctions économiques ou techniques interchangeables et, à l'échelle de l'espèce, annoncent notre remplacement prochain, chacun de nous est *irremplaçable*. L'être humain n'est menacé de remplacement que *quand*, ou *s'il*, se compare avec les machines à l'aune de ce dont celles-ci sont capables, en laissant de côté ce qui fait sa spécificité.

Toutes les caractéristiques du sujet que nous avons retracées – liberté et plasticité existentielle, dédoublement possible par la réflexivité, condition morale en relation dialectique permanente avec autrui, temporalité propre à un être

charnel et mortel qui doit se dépasser au fil de sa vie, avec et à travers les autres –, tout cela nous sépare par essence des machines et exclut l'idée que celles-ci puissent être nos partenaires intersubjectifs et moraux. Tout cela exclut également qu'elles puissent nous suppléer dans notre tâche inexorable : *apprendre à vivre*.

Et réjouissons-nous : cette tâche n'est pas (qu')un fardeau. C'est aussi une grâce – un don reçu sans qu'il soit dû. Contrairement à l'IA, nous avons la grâce de pouvoir *éprouver* la vie, aux deux sens de ce mot. Nous pouvons *ressentir* toute la palette de ses émotions et sentiments : joie, amour, extase, estime de soi, et même la souffrance et l'angoisse existentielle qui, « négatives » à première vue, entraînent la lutte pour la reconnaissance, le désir d'être prolongé et par là même le don et le travail pour la postérité. Et nous pouvons *tester sa valeur*, connaître des épreuves que nous évaluons, transformons en expérience et dont nous sortons plus autonomes et plus accomplis.

Si l'être humain est à refaire à chaque naissance, il est le maillon d'une chaîne qui n'est pas une reproduction indéfinie de l'identique mais une « corde tendue » entre le passé et l'avenir³⁷. Chaque individu, qui doit certes tout apprendre et à qui la transmission est essentielle, apporte avec lui la possibilité d'une bifurcation et la réinvention de l'avenir. Se penser comme un maillon et non comme le terme de l'humanité incite par conséquent à concilier la plus grande exigence envers soi-même avec la plus grande humilité. Nous voici engagés à fournir tous les efforts possibles, à la

première personne, pour devenir l'illustration ou l'impulsion de l'humanité que nous souhaitons voir s'accomplir.

Affirmons-le donc solennellement : l'« augmentation » de l'être humain ne viendra pas de la délégation de ses facultés à d'autres que lui. Elle ne peut venir que du plein développement de ses potentiels, à force d'apprentissage(s) et d'ambition. Et ceux-ci, pour peu qu'on y accorde la valeur, l'attention et le soin nécessaires, sont immenses et sources d'une joie inépuisable – une joie qu'il nous revient individuellement et collectivement de promouvoir.

CAMILLE DEJARDIN

NOTES

1. Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Félix Alcan, 1907.
2. Les statistiques sont incertaines, comme chaque fois qu'elles concernent une fraude qui, par définition, ne s'avoue pas ; néanmoins, en décembre 2023, c'étaient 55 % des étudiants d'université qui déclaraient avoir recours à l'IA, au moins une fois, dans leurs travaux. Ce chiffre aurait fortement augmenté en 2024, pouvant avoisiner 75 % de devoirs produits par ChatGPT et algorithmes comparables, selon les estimations internes de certaines universités.
3. Ainsi du rapport entre la taille du crâne (contenant le cerveau) et celle des os de la face.
4. Voir Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme, angoisse* [1926], PUF, 1951 et *L'Avenir d'une illusion* [1927], Denoël et Steele, 1932.
5. Voir Dany-Robert Dufour, *On achève bien les hommes*, Denoël, 2005.
6. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], Gallimard, 1989 (« Folio Essais »), première partie.
7. Le droit pour un mineur d'imposer les prénom et pronom personnels de son choix à toute l'institution scolaire au lieu de son état civil est acquis depuis la circulaire du 29 septembre 2021 passée par Jean-Michel Blanquer. Quant à la deuxième idée, voir le récent « Tract » de Clémentine Beauvais, *Pour le droit de vote dès la naissance*, 2025.
8. Aristote, *Métaphysique*, Flammarion, 2025 (« GF »), A, I, 980a-b.
9. *Ibid.*, 482b-483b.
10. C'est la définition qu'en donne Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique* : *adaequatio rei et intellectus*, l'adéquation de la chose et de l'esprit.
11. Encore qu'il s'agisse là bien plus de désir que de volonté, laquelle n'existe qu'une fois les désirs réfléchis, approuvés et transformés en objectifs délibérés.
12. Une telle *licence* requerrait en effet de ne ressentir aucune obligation, attachement ni respect pour quiconque. Dès qu'il y a morale, il y a restriction de la poursuite du désir personnel au nom d'autrui, soit une contrainte.
13. C'est sur une telle contrainte que des théoriciens anarchistes comptent pour réguler une société sans État. Voir par exemple Pierre Kropotkine, *Communisme et anarchie*, Aux bureaux des *Temps nouveaux*, 1903.
14. Si l'on enlève la dimension illégitime ou abusive, la définition par la contrainte intériorisée avec l'apparence de la liberté pourrait désigner la morale, voire l'autonomie (contrainte auto-appliquée de la conscience à

soi-même). D'où la frontière ténue entre dénonciation de certaines aliénations et revendications plus aberrantes s'attaquant à tout ordre socialisé, où autrui et la morale limitent toujours ma liberté.

15. Albert Camus, *L'Homme révolté*, Gallimard, 1951.

16. Pindare écrit « deviens ce que tu es » ou, plus précisément, « deviens tel que tu as appris à te connaître ». Sur cette maxime, voir en particulier Nicolas Quérini, « “Deviens ce que tu es” », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, vol. 40, 2016, p. 189-213.

17. Il est difficile de savoir quelle part des contenus en ligne sont des publicités, aucune étude universitaire ne semblant avoir produit de résultats récents sur cette question. Les chiffres disponibles émanent pour la plupart d'entreprises de *digital marketing* essayant de convaincre de leur efficacité, jusqu'à affirmer par exemple qu'en 2014, soit il y a dix ans, « 36 % des vidéos regardées sur Internet [étaient] des publicités ». De fait, empiriquement on peut estimer qu'environ une publication sur trois sur Facebook est explicitement un « contenu sponsorisé », à quoi s'ajoute une grande quantité de publicités implicites, logées au sein même des « contenus ».

18. Voir Marius Bertolucci, *L'Homme diminué par l'IA*, Hermann, 2023.

19. Bertrand de Jouvenel, *Arcadie. Essais sur le mieux-vivre* [1969], Gallimard, 2002. Voir aussi Michel Clouscard, *Le Capitalisme de la séduction*, Éditions sociales, 1981 et Michel Henry, *La Barbarie*, Grasset, 1987.

20. Pour une analyse approfondie de cette rhétorique de l'adaptation, voir Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Gallimard, 2019 (« NRF Essais »).

21. G. W. F. Hegel, *Esthétique* [1800], Flammarion, 2009 (« Champs Classiques »).

22. Voir la « Dialectique du maître et de l'esclave » de G. W. F. Hegel dans *Phénoménologie de l'esprit* [1807], Gallimard, 1993 (« Bibliothèque de Philosophie »).

23. Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal* [1886], Gallimard, 1987 (« Folio Essais »), § 40.

24. G. W. F. Hegel, *Esthétique*, *op. cit.*

25. Au sujet de la musique, il vaut la peine d'écouter l'excellente conférence *L'atonalisme : et après ?* de Jérôme Ducros (Collège de France, 2012). Sur la relative pauvreté des rythmes et mesures compréhensibles par le public occidental contemporain moyen par rapport à d'autres possibles, voir par exemple la conférence d'Alexandre Astier sur Bach, intitulée *Que ma joie demeure*.

26. John Stuart Mill, « Bentham » [1838], dans *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X : *Essays on Ethics, Religion, and Society*, éd. John M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1985, traduction personnelle. Une édition française existe également : John Stuart Mill, *L'Utilitarisme. Essai sur Bentham*, PUF (« Quadrige »), 2012. Le terme anglais *power* peut se traduire par « pouvoir » ou « puissance ».

27. Jaona Ramiandrisoa, *La Méthode Arthur*, Fixot, 1992.

28. Friedrich Nietzsche, *Aurore*, Gallimard, 1989 (« Folio Essais »), § 113. Et « le premier effet du bonheur est le sentiment de puissance » (*ibid.*, § 356).

29. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Gallimard, 1989 (« Folio Essais »), § 13.

30. Henri Bergson, *L'Énergie spirituelle*, Félix Alcan, 1919.

31. John Stuart Mill, « Bentham », *op. cit.*

32. Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, Actes Sud, 2020.

33. En latin, *cura, ae*, n. f. signifie le souci (inquiétude pour) en même temps que le soin.

34. Platon, *Le Banquet*, Gallimard, 1988 (« Folio Essais »), 207c-208b.

35. « Ce matériel génétique du non-soi survit notamment dans la moelle osseuse et laisse à la mère une trace vivante de la grossesse, jusqu'à plus de 30 ans après l'accouchement. » (Samuel Belaud, « Microchimérisme : ces cellules étrangères qui nous veulent du bien », *Revue de l'Institut polytechnique de Paris*, 17 janvier 2024).

36. Hannah Arendt, *La Crise de la culture* [1961], Gallimard, 1989 (« Folio Essais »), chap. « La crise de l'éducation ».

37. Pour emprunter une dernière fois une expression de Nietzsche. L'idée est plus largement reprise depuis.

*

Cet essai fait suite à un cycle de six conférences prononcées aux Mardis de la philosophie (Paris) sur le thème « Pourquoi apprendre ? », de janvier à avril 2025. Il sera complété par les contributions de Christian Godin, Marius Bertolucci, David Zarka, Yann Vaills, Quentin Landenne, Marie Thomas et Vincent Vabois dans le dossier coordonné par Camille Dejardin (dir.), « Pourquoi encore apprendre à l'heure du relativisme et de l'IA ? », revue *Cités*, PUF, 2025/3, vol. 103, automne 2025.

CE TRACT, COMPOSÉ EN TUNGSTEN ET CASLON,
A ÉTÉ ACHÉVÉ D'IMPRIMER PAR DUPLIPRINT MAYENNE,
EN AOÛT 2025, EN FRANCE SUR UN PAPIER CERTIFIÉ PEFC
PROVENANT DE FORÊTS DURABLEMENT GÉRÉES.



DÉPÔT LÉGAL : AOÛT 2025

N°ÉDITION : 677578 / N°IMPRIMEUR : 2999989Y

MAGASIN@GALLIMARD.FR

À l'heure du soupçon, il y a deux attitudes possibles. Celle de la désillusion et du renoncement, d'une part, nourrie par le constat que le temps de la réflexion et celui de la décision n'ont plus rien en commun ; celle d'un regain d'attention, d'autre part, dont témoignent le retour des cahiers de doléances et la réactivation d'un débat d'ampleur nationale. Notre liberté de penser, comme au vrai toutes nos libertés, ne peut s'exercer en dehors de notre volonté de comprendre.

Voilà pourquoi la collection « Tracts » fera entrer les femmes et les hommes de lettres dans le débat, en accueillant des essais en prise avec leur temps mais riches de la distance propre à leur singularité. Ces voix doivent se faire entendre en tous lieux, comme ce fut le cas des grands « tracts de la NRF » qui parurent dans les années 1930, signés par André Gide, Jules Romains, Thomas Mann ou Jean Giono – lequel rappelait en son temps : « Nous vivons les mots quand ils sont justes. »

Puissions-nous tous ensemble faire revivre cette belle exigence.

ANTOINE GALLIMARD





*Chaque individu, qui doit certes tout apprendre
et à qui la transmission est essentielle,
apporte avec lui la possibilité d'une bifurcation
et la réinvention de l'avenir.*

CAMILLE DEJARDIN

Internet nous a mis le savoir à portée de main. Les réseaux dits sociaux nous invitent à le partager. Désormais l'IA le synthétise à notre place et nous le sert « prêt-à-l'emploi ». Et, en tout cela, la machine semble bien plus performante que l'humain. Que nous reste-t-il à apprendre ? L'effort d'acquérir des connaissances et des savoir-faire est-il donc rendu obsolète ? Illégitime ? Vain ? Assurément non, si l'on prend conscience de ce que ce travail ne vaut pas seulement pour son résultat final, qui peut éventuellement être produit sans nous, mais pour la transformation de nous-mêmes qu'il opère. Une transformation que l'on peut appeler expérience, perfectionnement, aguerissement ou encore réalisation... et qui pourrait bien constituer le sens même de la vie.

CAMILLE DEJARDIN EST AGRÉGÉE DE PHILOSOPHIE, DOCTEUR EN SCIENCE POLITIQUE ET CHERCHEUSE INDÉPENDANTE. ELLE ENSEIGNE EN LYCÉE GÉNÉRAL DEPUIS 2014 ET INTERVIENT AUPRÈS DE DIVERS PUBLICS. ELLE A PUBLIÉ AUX ÉDITIONS GALLIMARD *JOHN STUART MILL, LIBÉRAL UTOPIQUE. ACTUALITÉ D'UNE PENSÉE VISIONNAIRE* (« BIBLIOTHÈQUE DES IDÉES », 2022) ET *URGENCE POUR L'ÉCOLE RÉPUBLICAINE* (« TRACTS », 2022).

**CAMILLE
DEJARDIN
À QUOI BON
ENCORE
APPRENDRE ?**



N°69

À quoi bon encore apprendre ? Camille Dejardin

Cette édition électronique du livre
À quoi bon encore apprendre ? de Camille Dejardin
a été réalisée le 30 juillet 2025
par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782073137968 - Numéro d'édition : 677578).

Code produit : Q22421 – ISBN : 9782073138002
Numéro d'édition : 677582.