

## *Attitude et philosophie morale I : quelques linéaments concernant la notion d'attitude à partir de Pierre Hadot*

Je vais essayer aujourd'hui de clarifier en quoi la notion d'attitude peut nous être utile dans la réflexion décalée que nous voulons entreprendre cette année par rapport à la philosophie morale traditionnelle. Soyons bien clairs. Il ne s'agit en aucun cas de définir strictement cette notion comme s'il s'agissait d'un concept bien déterminé ; je veux lui maintenir une certaine plasticité, dans la mesure où c'est cette plasticité qui la rend intéressante. C'est une notion qui ne vaut que par les usages qu'on en fait, les pistes qu'elle ouvre. Mais enfin, plasticité ne veut pas dire indétermination totale. Ce que je vais faire, donc, c'est plutôt évoquer un certain nombre de connotations qui se trouvent – me semble-t-il – attachées à cette notion, connotations qui peuvent nous permettre d'opérer un déplacement par rapport à l'une des conceptions dominantes en matière de philosophie morale. Ces connotations, je les ferai ressortir en analysant un certain nombre d'usages qui peuvent être faits de la notion. Comme je l'ai dit, cette notion est avant tout un outil qui vaut pour ce qu'elle nous permet de faire à partir d'elle ; c'est donc à travers ses usages que le sens du terme peut s'éclaircir, même si bien sûr la description de quelques uns de ses usages ne prétend pas à en épuiser les possibilités ou à la délimiter définitivement. Pour en décrire les usages, je partirai des textes de Pierre Hadot parce qu'il me semble qu'il est l'un de ceux qui a le plus eu recours à cette notion – sans jamais, j'y insiste, en faire un concept défini – et d'une manière qui me semble particulièrement créative.

La référence à quelque chose comme une « attitude » apparaît très tôt dans les textes de Pierre Hadot et, significativement, d'abord en liaison avec le problème du langage. C'est les lectures qu'il fait entre 1959 et 1962 des textes de Wittgenstein qui lui permettent de s'interroger sur le rapport entre activité philosophique et discours ; ce que Hadot constate, et c'est trop connu pour que je m'y arrête longtemps, c'est que la réduction de la philosophie à un ensemble rationnel et systématique d'énoncés conduit à des apories, notamment lorsqu'on transpose cette conception à la philosophie antique. Ce qui va retenir Hadot, et qu'il retrouve dans le second Wittgenstein, c'est bien ceci : « on ne comprend pas le langage en soi, on comprend tel jeu de langage déterminé, en se plaçant soi-même dans tel jeu de langage déterminé, c'est-à-dire dans une attitude particulière, dans un modèle d'activité, dans une

« forme de vie ». Chaque jeu fonctionne selon ses modes et règles propres »<sup>1</sup>. Il y a donc une pluralité de régimes d'activité langagière différents et cette pluralité institue à l'intérieur du langage comme des discontinuités radicales ; l'idée selon laquelle *Le langage* fonctionnerait d'une manière unique, par exemple aurait pour objectif la simple dénomination et désignation des objets, la production d'énoncés – vrais/ faux – sur les choses, est liée à une méconnaissance des usages du langage. Au fond, ce qui est essentiel dans ce que Hadot veut retenir de Wittgenstein, c'est que le sujet qui parle n'est pas un sujet transparent, une sorte de locuteur universel et rationnel dont le langage est l'expression ; il se trouve fragmenté en discontinuités que sont les attitudes et qui donnent leur véritable signification aux énoncés. Il s'ensuit que le même énoncé peut avoir des significations radicalement distinctes en fonction des attitudes auxquelles il se rapporte. L'exemple que donne Hadot est celui-ci : entre un philosophe contemporain qui déclare « Dieu est mort » et le même énoncé chanté dans les rituels grecs, ou dans une formule chrétienne, il y a une différence radicale de signification qui renvoie à l'attitude – la forme de vie – qui lui sert de support. Au fond, avec cette notion d'attitude, Hadot veut d'abord fournir un point d'appui qui nous permette de nous extraire d'une certaine manière de faire de la philosophie : celle qui consiste à considérer la philosophie comme un discours qui vise à connaître le monde et les principes des choses, qui le fait en respectant les règles de la logique et a une prétention systématique.

C'est évidemment son analyse de la philosophie antique qui permet à Hadot de développer plus précisément les implications de la notion d'attitude. L'idée principale, sur laquelle reviennent sans cesse les *Exercices spirituels et philosophie antique* est bien celle-ci : la philosophie antique, dans sa grande majorité, ne peut et ne doit pas être pensée comme relevant d'une attitude identique à celle qu'affecte aujourd'hui la philosophie. Et pour bien saisir le sens de la philosophie antique, de ses énoncés, pour surmonter un ensemble de contradictions qui semblent apparaître lorsque nous envisageons ces discours philosophiques en terme de systèmes d'énoncés, il faut faire l'effort de se déprendre de la manière dont, habituellement, nous concevons la philosophie aujourd'hui. Il faut entrer dans le jeu de langage particulier qui caractérise la philosophie antique. Ce jeu de langage ressort plutôt de ce que Hadot appelle « exercice spirituel », c'est-à-dire d'un ensemble de pratiques et de techniques dont les diverses modalités du discours philosophique sont un élément parmi d'autres, qui ont pour but d'aboutir à la « conversion » du sujet, à sa transformation spirituelle. Le logos, dans ce cas, n'a pas avant tout une fonction de connaissance, pas plus

---

<sup>1</sup> Pierre Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2005, p. 75.

d'ailleurs qu'il ne doit être soumis nécessairement à une systématique logique stricte ; ou pour être plus précis, cette fonction de connaissance, cette systématique logique aussi, si elles existent, sont subordonnées à d'autres effets – des effets proprement *éthiques* – que le logos doit avoir. L'exemple le plus caractéristique assurément de cette subordination de la logique des énoncés à des impératifs de transformation de soi est, dans ce cadre, la logique stoïcienne, et ce que Hadot analyse comme une « discipline de l'assentiment ». L'exercice d'une logique de la représentation adéquate, ou compréhensive (*phantasia kataleptikè*), peut certes être décrit selon les modalités d'un discours philosophique rationnel visant à déterminer les bons usages du langage ou à établir entre le sujet connaissant et son objet un rapport véridique, mais cet aspect reste subordonné aux effets de transformation de soi qui donnent son sens profond à la pratique logique. Celle-ci est définie comme une « discipline de l'assentiment » par laquelle le sujet apprend à vider sa représentation des choses de toute affection perturbatrice, à adopter sur les choses un point de vue qui soit celui de la raison universelle à laquelle il participe. L'adoption de ce point de vue participe d'une entreprise de constitution du sujet éthique et ses effets sont avant tout de cet ordre : parvenir à une représentation adéquate de la mort, de tel ou tel objet du désir, c'est substituer à un rapport à l'objet où le sujet est plus ou moins enchaîné par ses jugements de valeur, un rapport neutre et raisonné qui permette au sujet de bien délimiter son espace de liberté propre, ce qui dépend de lui ou non. On connaît l'exemple tiré des *Entretiens* d'Épictète : « Il a été mis en prison. Qu'est-il arrivé ? Il a été mis en prison. Mais le « Il est malheureux », on l'ajoute de son propre fonds ». Ou encore, dans les *Pensées* de Marc Aurèle : l'acte sexuel est « un frottement de ventre avec éjaculation, dans un spasme, d'un liquide gluant ». De cette définition adéquate, on ne peut déduire : « c'est un bien/ c'est un mal etc. » ; ces jugements de valeur, le sujet découvre à travers l'exercice de la logique qu'ils ne relèvent que de lui-même et donc qu'il dépend de lui seul de les annuler ou de se laisser troubler par eux.

Ce que Hadot affirme, par conséquent, c'est qu'il existe des types de discours philosophiques qui se trouvent adossés à des attitudes radicalement distinctes. Il est clair, par ailleurs, que pour lui l'attitude « éthique » qui caractérise les discours philosophiques antiques est à valoriser par rapport à la manière moderne de philosopher ; celle-ci, relève d'une sorte d'emballage discursif de la philosophie, liée au développement d'une pratique scholastique. Mais laissons ceci de côté. Il faut faire quelques pas plus loin.

En effet, si l'attitude définit ce qui donne son sens aux discours philosophiques, si elle est à proprement parler la forme de vie à partir de laquelle les discours se tiennent, il s'ensuit, semble-t-il, qu'elle se situe elle-même en deçà de tout discours puisqu'elle en est la condition.

Nous faisons ici un pas de plus puisque, de l'attitude comme ce qui donne son sens à tel discours philosophique, nous voici conduits à quelque chose comme une attitude qui est en deçà ou au-delà du discours. Ce qui signifie que le déplacement de notre regard du discours à l'attitude, encouragé par Hadot, conduit à déterminer quelque chose comme un au-delà du discours dans la pratique philosophique. Cela pose divers problèmes en terme de description des attitudes, puisqu'il s'agit ici de décrire quelque chose qui ne se laisse pas épuiser par le discours. Mais il faut bien l'entendre de la manière suivante : la pratique de la philosophie ne se laisse aucunement réduire à une production d'énoncés susceptibles d'être argumentés, discutés, débattus dans le cadre d'une procédure avec des règles communes, partagées. Elle relève plus profondément d'un *choix de vie*, d'une décision entre des valeurs ou – disons-le – d'une vision du monde, d'un ensemble de postures dont il n'est pas possible de rendre entièrement compte de manière rationnelle. Et par rationnelle, j'entends ici ce qui est susceptible d'être justifié et partagé par un ensemble de sujets au travers d'un discours ordonné logiquement. Ce que la notion d'attitude met en avant, par conséquent, c'est le fait que la pratique d'une philosophie implique d'une part l'adhésion à un ensemble bien plus vaste que des simples propositions chargées d'un sens qui peut être discuté : elle implique l'adhésion à la forme de vie qui donne sa signification profonde à ces propositions – *et ne souffre pas de discussion, elle* – ; elle implique par ailleurs que les énoncés philosophiques ne sont qu'un élément d'un ensemble plus vaste de pratiques de soi ; la limitation de la philosophie à la production d'un ensemble d'énoncés rationnels n'étant alors qu'une attitude possible parmi bien d'autres, une attitude qui d'ailleurs implique beaucoup plus de choses qu'elle ne le semble faire – en fait, elle implique elle-même toute une vision du monde. A travers la notion d'attitude, on découvre donc ceci, qui est certainement très important : la pratique de la philosophie (de telle ou telle philosophie) – et cela est aisément transposable au niveau des attitudes morales – implique une forme d'expérience primordiale qui engage l'individu en son ensemble, dans son rapport au monde et à soi-même, et auxquels les actes de discours sont certes liés, mais profondément hétérogènes.

Cette position est sans cesse défendue par Hadot dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* selon lequel il y a « deux pôles de l'activité philosophique [...] d'une part, le choix et la pratique d'un mode de vie, d'autre part, un discours philosophique qui, à la fois, est une partie intégrante de ce mode de vie et explicite les présupposés théoriques impliqués dans ce mode de vie, un discours philosophique pourtant qui apparaît finalement comme incapable

d'exprimer ce qui est l'essentiel »<sup>2</sup>. L'exemple de la lettre 7 de Platon, dans laquelle celui-ci explique que ses écrits ne disent rien (parce qu'ils ne peuvent rien dire) de l'essentiel de ce qui fait la vie philosophique, est de ce point de vue significatif. Hadot précise plus loin les rapports entre discours et modes de vie : ceux-ci sont « incommensurables et inséparables » ; incommensurables car, dans une certaine mesure, indépendants l'un de l'autre puisque l'on peut être philosophe sans avoir produit un seul discours ; incommensurables aussi car « ils sont d'ordre totalement hétérogènes. Ce qui fait l'essentiel de la vie philosophique, le choix existentiel d'un certain mode de vie, l'expérience de certains états, de certaines dispositions intérieures, échappe totalement à l'expression du discours philosophique »<sup>3</sup>. Pour Hadot, il y a donc une différence radicale de niveau entre un discours philosophique donné et la forme de vie à laquelle il se rapporte ; celle-ci constitue l'expérience prévalente, l'élément absolument conditionnel de la pratique philosophique. Cela signifie par ailleurs que des discours distincts, voire contradictoires, peuvent coexister à partir d'une même forme de vie ; le niveau conceptuel, qui est celui des énoncés discursifs, étant hétérogène au niveau des attitudes. Hadot le précise pour l'école platonicienne, mais ça vaudrait tout aussi bien pour l'école stoïcienne par exemple : « si Platon et les autres enseignants de l'Académie étaient en désaccord sur des points de doctrine, ils admettaient tous néanmoins à des degrés divers le choix du mode de vie, de la forme de vie proposée par Platon »<sup>4</sup>. Le partage des choix discursifs ne recoupe pas le partage des choix existentiels ; c'est là un point très important.

Reste que discours philosophique et attitude sont relativement inséparables, même si l'attitude prévaut et conditionne le discours ; le discours se rapporte de trois manières distinctes à l'attitude : 1. il sert à justifier a posteriori un choix de vie, en démontre la rationalité, en développe les implications. Mais, j'y insiste, ce discours ne vient que *secondairement* par rapport au choix de vie ; il n'est pas question que le choix de vie soit justiciable, sauf secondairement, et jamais complètement, de motivations rationnelles. Si l'on veut, l'adoption d'une attitude implique l'acquiescement à un certain nombre d'axiomes fondamentaux, non discutables, à partir desquels un discours philosophique se développe. 2. s'il est vraiment adossé à « une option existentielle », le discours est un moyen indispensable de transformation de soi. 3. il est même plus généralement – et sous des formes diverses – une des formes de l'exercice d'un mode de vie. Hadot exprime bien cette vision lorsqu'il étudie *Les pensées* de Marc-Aurèle. Il repère dans *Les pensées* une triade de règles de vie (discipline

---

<sup>2</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 121

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 267

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 102

de l'assentiment, du désir, de l'action) qui s'exprime de manières diverses dans le texte mais, note-t-il, « ces règles pratiques manifestent une attitude globale, une vision du monde, un choix intérieur fondamental, qui s'exprime dans un « discours », dans des formules universelles »<sup>5</sup>, les dogmes. On a donc trois moments : A. le choix fondamental, l'attitude ; B. son expression en termes de dogmes [très différents de simples énoncés d'un sujet neutre universel: les dogmes procèdent de l'attitude, c'est-à-dire d'une certaine vision du monde ; et ils ont essentiellement une fonction éthique] C. des règles de vie, ou d'action, qui sont bien plus que la simple application des dogmes, et constituent les manifestations circonstanciées de l'attitude fondamentale.

Encore n'est-ce pas tout à fait juste car il s'agit bien moins d'une manifestation – l'attitude étant en quelque sorte donnée préalablement – qu'une tentative toujours renouvelée de se rendre adéquat à l'attitude qu'on dessine à travers ses actes.

La notion d'attitude prend ici une signification quelque peu différente de celle que nous avons vue précédemment. Jusqu'ici, l'attitude, comme « forme de vie », attribuait sa signification au discours philosophique en le replaçant dans un jeu de langage spécifique. Mais en faisant cela, elle libérait un espace au-delà du discours, dans la pratique philosophique, un engagement existentiel, si l'on veut ; or, à partir de là, Hadot est amené à thématiser quelque chose comme une typologie des attitudes distinctes possibles, à émettre cette proposition qu'il n'existe au fond qu'un certain nombre de modes d'être-au-monde, qui sans être universels, sans se fonder sur une quelconque nature humaine, sont comme des « types » qui se retrouvent dans des cultures et des temps divers. « Il y a finalement assez peu d'attitudes possibles vis-à-vis de l'existence et, sans avoir subi d'influences d'ordre historique, les différentes civilisations sont amenées à avoir, à cet égard, des attitudes analogues »<sup>6</sup> ; et de citer comme exemple l'attitude qui consiste « à rester toujours le même, quelles que soient les circonstances ; refuser la valeur des choses ; refuser de dire : ceci est bien, ceci est mal ; tout accepter dans la vie ; faire tout comme les autres hommes, mais sans s'attacher à rien, en étant indifférent en tout », ce qui est bien évidemment la définition d'une attitude sceptique, mais qu'il croit – avec raison, me semble-t-il, si on prend beaucoup de précautions et qu'on est bien conscient de l'hétérogénéité au niveau des concepts – retrouver dans certains textes du Tchouang Tseu. Il existe donc selon Hadot une certaine gamme d'attitudes, de manière de vivre différentes, qui sont à proprement parler des « postures

---

<sup>5</sup> Pierre Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de MarcAurèle*, Paris, Fayard, 1997, p. 52

<sup>6</sup> Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretien avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 118

existentielles » par rapport au monde ; la pratique philosophique est alors décrite d'abord comme un choix – ou plutôt, une adhésion, car il s'agit là d'un choix dont les raisons importent peu – à tel mode de vie particulier, avant de l'être à un discours ou à un mode de raisonnement. Chaque école de philosophie antique se caractérise, comme on sait, d'abord par une forme de vie spécifique et l'engagement dans telle ou telle philosophie, c'est l'adhésion à cette forme de vie déterminée. Et comme Hadot y insiste régulièrement, l'adhésion à tel mode de vie ne peut être épuisé par un ensemble de motivations rationnelles. « La réflexion théorique suppose déjà un certain choix de vie, mais ce choix de vie ne peut progresser et se préciser que grâce à la réflexion théorique ». Bien évidemment, cette idée selon laquelle il existerait des attitudes transhistoriques et transculturelles peut faire frémir un disciple de Foucault... Je ne crois pourtant pas qu'elle soit contradictoire avec la position foucauldienne dans la mesure où on peut bien faire coexister à des niveaux différents des attitudes continues et des discontinuités radicales au niveau des concepts ; le rapprochement de certaines attitudes fondamentales que l'on trouve dans la philosophie grecque et, disons, dans le Tchouang Tseu, ou bien dans la pensée romantique, ne signifie absolument pas que l'on nie les différences radicales des systèmes de pensée qui les caractérisent par ailleurs. Le simple intérêt de ces rapprochements, comme d'ailleurs des heurts de discontinuités qui caractérisent la pensée de Foucault, sont là pour nous donner à penser. Par contre, on pose alors le problème difficile – mais absolument pertinent – des changements d'attitudes, des discontinuités au niveau même des attitudes, et de l'apparition de nouvelles attitudes.

\*\*\*\*\*

Il est tout à fait tentant de rapprocher ici la notion d'attitude selon Pierre Hadot avec ce que dit Iris Murdoch dans son article *Vision et choix en morale*. Murdoch commence par caractériser ce qu'elle appelle la « conception habituelle » de la morale comme analysant la vie morale des individus sous forme de « choix manifestes » dans des « situations données », fondés sur des jugements « appuyés par des raisons que l'agent considère comme valides pour quiconque serait à sa place » ; donc atomisation des faits moraux ; analyse de ces faits en termes de choix raisonné ; possibilité de justifier et de discuter ces choix selon des critères universellement valables. A cette position, Murdoch oppose quelque chose comme « une vision personnelle » des individus moraux, « une vision totale de la vie, telle qu'elle apparaît dans leurs modes de discours ou leur silence [...] les configurations de leur pensée qui apparaissent tout le temps dans leurs réactions et leurs conversations », ce qu'elle appelle leur

« texture d'être ». Les choix moraux ponctuels sont alors resitués dans un espace structurel plus large qui les conditionne et les rend possible et qu'il est bien difficile de soumettre à une argumentation ; on peut rapprocher ça, si l'on veut, de ce que Boltanski et Thévenot ont caractérisé au niveau social comme des « cités » distinctes, fondées sur des principes hétérogènes qui rendent problématique toute possibilité d'argumentation entre les diverses cités. Dans ce cas, comme le note Murdoch, « les différences morales ressemblent moins à des différences de choix, les mêmes faits étant donnés ; et plus à des différences de vision [...] nous différons non seulement parce que nous sélectionnons différents objets à partir du même monde, mais parce que nous voyons des mondes différents ». Disons le autrement : l'adhésion à tel ou tel choix moral peut certes se faire – au sein d'une vision du monde comparable – au nom d'arguments rationnels ; mais l'adhésion plus profonde à *telle* vision du monde qui détermine l'ensemble de la posture morale relève d'un engagement plus profond, qui réclame une véritable conversion du sujet, et où l'argumentation est inefficace. On libère ainsi tout un espace *non rationnel* de la morale, dont il est bien certain qu'il existe, même s'il fait peur ou pose problème dans le cadre d'une éthique de la discussion : l'exemple le plus évident de cette adhésion non rationnelle à une vision du monde se manifeste dans le rôle qu'ont joué, pendant des siècles, les *exemples*, les personnalités exemplaires, qui suscitent assurément un type d'adhésion bien spécifique, qu'on ne peut interpréter qu'en terme d'attitudes. On peut certes prétendre que les exemples incarnent des principes qui peuvent être discutés et c'est sans doute vrai ; mais le plus souvent, ils offrent à nu une attitude spécifique par rapport au monde, bien difficile à interpréter en termes rationnels, profondément ambivalente si on s'efforce de la traduire selon ces termes ; l'adhésion à un exemple suppose la suspension de toute discussion argumentée et l'abandon total à une forme de vie spécifique. C'est à proprement parler ceci la valorisation de l'*imitation*, qui semble si contraire aux principes dominants d'autonomie du sujet moral. Celui qui imite un exemple, comme celui qui accepte de soumettre sa vie morale à un maître, dit « oui » à une forme de vie particulière et accepte par avance sans discussion toutes les actions spécifiques qui seront amenées à en découler. C'est une tradition bien établie dans la littérature exemplaire que l'image du disciple qui accomplit une action que son maître lui impose, même s'il ne la comprend ou même la réprouve. Le rejet de l'imitation en général comme attitude morale légitime doit être analysé lui-même comme découlant d'une attitude spécifique et c'est un point sur lequel il faudrait revenir. D'un point de vue foucauldien, il y a ici un problème particulièrement fécond : comment a émergé cette dévalorisation de l'hétéronomie en morale au profit d'une autonomie censée qualifier la seule attitude morale légitime?



Quoi qu'il en soit, cette notion d'attitude nous permet justement de nous extraire de ce cadre contraignant. Il semble que si l'on admet les présupposés de base de la philosophie morale classique, on se trouve pris au piège de ses impératifs. Si vraiment la vie morale est un ensemble de choix rationnels, alors il est toujours possible de discuter ces choix, quelle valeur doit prévaloir (le bonheur, et sous quelles formes ? le bien ? l'utile ?), leur légitimité, leur modalité (après délibération ? quelle forme de délibération ? quel type de raisonnement ?). Mais on ne peut s'extraire du cadre lui-même – qui est en vérité un type d'attitude morale particulier, qui valorise, comme je l'ai dit, l'autonomie, fait de l'objet de la philosophie morale l'individu susceptible de choix plus ou moins rationnels, pouvant et devant se déterminer (même si on admet ensuite un certain nombre de limitations à cette détermination : facteurs sociaux, génétiques, inconscients, etc.) ; l'hétéronomie devient une limite de la morale, quand elle n'est pas littéralement pensée comme immorale. La notion d'attitude nous permet de nous extraire de ce point de vue, me semble-t-il, et de poser autrement les problèmes moraux. Elle remet en cause un certain nombre de principes essentiels de la philosophie morale classique. Soit : 1. la vie morale est composée de choix moraux déterminés et qu'on peut prendre pour eux-mêmes. A cette décomposition et analyse des faits moraux, elle substitue une perspective qu'on peut appeler « holiste » et « structurale » où les pseudo-faits moraux sont réintégrés dans la totalité du sujet et de son rapport au monde – en ce sens, il est bien évidemment difficile de faire la part entre ce qui relève de la morale ou non ; les différents choix moraux ne font pas que s'auto-impliquer les uns les autres, ils tressent avec l'ensemble des expériences du sujet quelque chose comme une texture d'être. Texture d'être non pas certes donnée, non pas certes statique, mais bien au contraire en perpétuelle évolution. 2. les choix moraux sont d'ordre raisonné et doivent se fonder sur des jugements universellement validables ; à cette vision, la notion d'attitude substitue l'idée qu'une bonne part de nos engagements moraux relèvent de la manière que nous avons de nous rapporter au monde, de postures que nous prenons plus ou moins consciemment ; que cette manière de nous rapporter au monde relève d'une vision du monde spécifique et que celle-ci ne relève pas d'une argumentation. On peut chercher à convertir quelqu'un à une vision du monde, on peut chercher à se conformer soit même une certaine vision du monde, et nous verrons qu'une bonne part de la morale peut s'analyser ainsi, mais cette conversion ou cette quête ne relèvent pas d'une démarche susceptible d'être pleinement rationalisée, elle relève plutôt d'une *conviction*, d'une adhésion spontanée, ou d'une forme d'arrachement à son être antérieur, une forme de *conversion*. Et celle-ci ne saurait être justifiée par des arguments

valables universellement, sauf peut-être partiellement, ponctuellement, et toujours a posteriori.

La notion d'attitude, ai-je dit, permet de poser les problèmes moraux en termes différents. Je voudrais m'arrêter un moment sur quelques unes de ses caractéristiques. La première, me semble-t-il, est qu'elle pose moins les problèmes en terme de discussion, de raisonnement, de « problèmes » même, mais bien plus en termes de *mouvement* et de *postures*. Il n'est sans doute pas inutile de faire remarquer que c'est là quelque chose de très traditionnel, qui a été occulté si l'on veut par la tradition récente : les termes moraux par excellence comme ceux de « conversion », « d'écart », « d'élévation », etc... expriment bien des mouvements du sujet par rapport à soi-même ou par rapport au monde ; ce qui doit nous intéresser ici, c'est la valorisation et dévalorisation de certains *mouvements* du sujet ; la caractérisation du sujet moral comme celui qui se *déprend* du monde, se *retire* du monde, ou au contraire se *fond* dans le monde ; qui s'épanche, se dilate ; ou au contraire se rétracte, revient vers soi. Il y a ici tout un ensemble de questions morales qui se posent bien en termes d'attitudes, de postures par rapport au monde et à soi-même.

D'autre part, et c'est profondément lié, l'attitude substitue à la problématique du « choix de tel ou tel fait » la problématique de la « vision de tel ou tel monde ». Il y a là quelque chose d'à mon avis essentiel : comme le dit Murdoch, nous ne voyons pas les mêmes mondes en tant que sujets moraux, et nos actions, nos sentiments, nos choix, ne s'inscrivent pas dans les mêmes mondes. La description des visions du monde, du rapport que nous entretenons avec le monde – je laisse en suspens la définition de ce que signifie ici « monde » - les efforts de transformation de notre regard sur le monde, vont constituer une partie importante de ce séminaire. L'effort pour parvenir à un point de vue cosmique, qui caractérise la vision stoïcienne du monde, un point de vue surplombant sur un monde ordonné, cette sorte de « regard d'en haut », diffère profondément, et a des effets moraux profondément distincts, de l'effort « nietzschéen » de regarder sans trembler et en s'en réjouissant un monde radicalement sans ordre.

Enfin, et cela me semble fondamental, en rapport avec la remarque que je viens de faire sur les mouvements moraux, la notion d'attitude permet de caractériser les diverses postures morales comme des « régimes d'activité » distincts. J'emprunte le terme de « régimes d'activité » à Jean François Billeter, qui s'en sert pour qualifier certains phénomènes qui sont au cœur de l'analyse de Tchouang Tseu ; voilà ce qu'il en dit : « je parlerai de « régimes de l'activité » au sens où l'on parle des régimes d'un moteur, c'est-à-dire des différents réglages auxquels on peut le soumettre, produisant différents rapports et

différents effets de puissance »<sup>7</sup> ; ce que Tchouang Tseu décrit, précise-t-il, ce sont des « changements de régime » et il établit entre les différents régimes un système de valorisation. Quels sont ces régimes ? Tchouang Tseu oppose régulièrement deux régimes distincts : l'action selon le Ciel, « *T'ien* », et l'action selon l'homme « *jen* » ; l'action selon l'homme désigne un régime d'activité intentionnelle et consciente, qui vise généralement à une modification ou à une transformation du monde, de sa nature et de celle des autres ; d'elle découle l'institution de la bonté et de la justice. L'action selon le Ciel qualifie un régime d'activité différent, supérieur à l'autre, où l'action est nécessaire, spontanée, et dans une certaine mesure « passive » - ou plutôt, l'action procède naturellement de la nature de l'agent et épouse absolument les mouvements changeants du monde sans porter de jugements de valeur explicites. Si l'on veut, on pourrait présenter ce régime d'activité comme « agir d'instincts », mais ce ne serait pas vrai dans la mesure où il s'incarne dans des techniques qui sont apprises et peu à peu assimilées ; celles-ci qualifient même proprement le passage d'un régime d'activité à un autre. Une technique est apprise, peu à peu, nous cessons de nous référer à des représentations, à des images, pour accomplir tel geste ; celui-ci devient « naturel » et sa précision se fait sans effort. Pour Tchouang Tseu, ce genre d'activité, caractérisée par un oubli des représentations, est supérieure à une action réglée sur la pensée consciente, qui est elle beaucoup plus fragile et susceptible d'erreurs. Soyons bien clairs, les deux régimes d'activité coexistent en chacun d'entre nous et, comme le précise bien Billeter, « il serait [...] vain de vouloir nous débarrasser de notre activité intentionnelle et consciente. Ce qui importe, c'est d'établir un juste rapport entre elle et l'activité nécessaire ».

Mais plusieurs choses m'importent ici. D'abord, ce fait étrange pour nous : les textes de Tchouang Tseu sont assez clairs là-dessus ; le régime d'activité de l'Homme tend non seulement à être souvent dévalorisé, mais à être présenté comme profondément *immoral*. Ou pour être plus précis, il institue des différenciations de valeurs dans le monde, institue par conséquent la possibilité de jugements moraux et est, en tant que tel, profondément immoral. Inversement, le régime d'activité du Ciel est souvent présenté comme profondément *moral*, ou plutôt, comme se situant en deçà de toute valorisation des choses et, en tant que tel, profondément moral. Pourquoi ? parce que ce qui va ici caractériser la moralité, c'est une attitude spécifique à l'égard du monde. Billeter cite dans son analyse un texte de Gracq, qui l'intéresse pour des raisons différentes des miennes, mais qui est tout à fait pertinent pour exprimer ce que je veux dire : « presque tous les penseurs [...] d'Occident privilégient les

---

<sup>7</sup> Jean-François Billeter, *Leçon sur Tchouang-Tseu*, Allia, Paris, 2006, p. 43

idées, les images qui évoquent l'éveil, c'est-à-dire *la sécession de l'esprit d'avec le monde*, et négligent non moins systématiquement celles qui ont trait [...] à l'endormissement, la réunification. »<sup>8</sup> ; ce qui fait au contraire ici l'immoralité profonde du régime d'activité de l'Homme, c'est la *sécession d'avec le monde qu'il implique*, la distinction, si l'on veut, la désolidarisation de l'homme avec le monde ; inversement, ce qui caractérise le régime d'activité du Ciel c'est avant tout le fait qu'il épouse absolument les mouvements du monde. Bien évidemment, l'assertion de Gracq selon laquelle presque tous les penseurs d'Occident privilégient la sécession de l'esprit d'avec le monde est dans une certaine mesure erronée, puisque c'est là une tradition bien établie que celle qui fait de l'écart par rapport au monde la caractéristique de l'immoralité ; mais il est certain que depuis les Lumières, la sécession de l'esprit par rapport au monde et le régime d'activité qui lui est corrélatif est valorisé, tandis qu'inversement, la réunification d'avec le monde et le régime d'activité qui est le sien – qui implique une certaine valorisation de la suspension des représentations, de l'automatisme etc... - est fortement teintée d'immoralité, voire de pathologique. Qu'importe d'ailleurs. Ce qui importe me semble-t-il, c'est de pouvoir mettre ça en discussion, de voir comment notre philosophie morale considère comme donné et évident un régime d'activité particulier et une attitude spécifique par rapport au monde ; il me semble qu'il est important de pouvoir s'extraire de ce point de vue et se poser la question du choix – de l'adoption – d'un régime d'activité spécifique.

Ceci nous ramène, après un long détour, à Pierre Hadot, dans la mesure où cette réflexion sur les attitudes possibles à adopter par rapport au monde (en l'espèce, par rapport à la Nature) et les régimes d'activité qu'elles impliquent au niveau des sujets est au centre de son avant dernier livre, *Le voile d'Isis*. Il y met en scène deux attitudes contraires par rapport à la nature, l'une qu'il qualifie d'attitude prométhéenne, l'autre d'orphique. La première est définie comme celle « qui veut découvrir avec ruse et violence les secrets de la nature », considère la nature comme une résistance, une ennemie, dont il faut arracher les secrets, qu'il faut savoir plier et violer parfois ; la seconde comme celle qui situe l'homme à l'intérieur de la nature, considère l'activité humaine comme un prolongement de l'activité naturelle, de telle sorte qu'il n'y a « plus de rapport de domination entre l'homme et la nature ». Les secrets de la nature ne doivent pas alors lui être arrachés mais sont considérés comme des mystères qu'il faut contempler avec admiration et qui peuvent faire l'objet d'une initiation progressive. Comme Hadot le souligne par ailleurs, ces deux attitudes, quoique opposées, ne sont pas

---

<sup>8</sup> cit. in op. cit., pp. 43-44

exclusives l'une de l'autre et « sont souvent réunies dans le même personnage ». Cette opposition des deux attitudes orphiques et prométhéenne peut sembler bien grossière et simplificatrice ; elle a néanmoins un intérêt, me semble-t-il. Elle met en avant ce fait essentiel que l'homme – et particulièrement l'homme en tant que sujet moral – se constitue comme sujet dans un rapport non simplement à soi, mais peut-être avant tout par rapport au monde ; c'est bien l'intérêt premier de la notion d'attitude. Une attitude qualifie toujours un mode d'être en relation avec quelque chose et, en l'occurrence, avec le monde. Dans le cas qui nous occupe, les attitudes se distinguent en ceci, qui est la place relative des termes de la relation : ou bien – c'est l'attitude orphique – la nature est considérée comme le terme dominant de la relation ; dans ce cas, la nature est visée pour elle-même et l'homme n'est qu'un élément à l'intérieur de ce tout qu'est la nature. Ce qui implique une vision esthétique, cognitive *ET* surtout morale : dans ses actions, l'homme doit sans cesse se subordonner à la nature, il doit la prendre comme fin (et secondairement seulement l'homme comme élément de la nature). Cela implique, du point de vue des souffrances auxquelles l'homme peut être soumis, par exemple, qu'il les accepte en tant qu'elles sont la conséquence de la nature dans laquelle il est impliqué. Inversement, l'attitude prométhéenne considère la nature *pour l'homme*, la nature est subordonnée à l'homme qui, par conséquent, se situe au moins pour partie en dehors de la nature. Et les limites de ses actions, de ses choix moraux, ce n'est pas la nature mais l'homme. On voit bien que cette distinction met en jeu quelque chose de fondamental qui est de l'ordre de la représentation de la nature humaine et de la place de l'homme par rapport au monde : dans ce cas, l'homme se distingue de la nature en ceci que ce qu'il y a de plus essentiel en lui, sa *vraie* nature, excède la nature, lui est incommensurable. Ce qui, de nouveau, implique toute une vision esthétique, cognitive *ET* morale très différente de la première. Si l'on veut, dans le premier cas, l'homme qui s'écarte de la nature dégénère (Rousseau évidemment) ; dans le second, c'est en tant qu'il tombe au niveau de la nature que l'homme dégénère de sa nature.

Ce qui point derrière ce problème, c'est une question avec laquelle je vais finir cet exposé. Au fond, jusqu'ici, j'ai régulièrement parlé du « sujet moral » comme s'il s'agissait de quelque chose de donné, de tout à fait évident, qui fait partie des données immédiates. En vérité, ce n'est absolument pas le cas et le problème qui se pose alors – dans une veine, disons, foucauldienne – est celui-ci : comment se constitue quelque chose comme un sujet éthique ou moral ? Vaste question, bien évidemment, mais je voudrais faire juste la remarque suivante. Dans les deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité*, ainsi que dans son cours sur *L'herméneutique du sujet*, Foucault s'est essentiellement intéressé à un pan spécifique de l'émergence du sujet éthique : ce qu'il a décrit avant tout – à travers le thème du souci de soi

– c’est d’abord des techniques par lesquelles le sujet fait retour sur soi, se constitue comme conscience individualisée, constante dans ses choix, établissant toute une économie de lui-même au niveau de ses plaisirs, de ses peines, etc. Il est évident que cette forme de subjectivation dépend d’un certain nombre d’exercices qui permettent au sujet d’avoir prise sur lui-même et qu’il emprunte, pour partie au moins, en les adaptant au flux continu de sa vie, à diverses écoles philosophiques. La constitution de soi, en un sens, passe par la manière dont l’individu s’exerce sur lui-même. Mais, et sur ce point Hadot a sans doute raison lorsqu’il critique certaines implications de « l’esthétique de l’existence » foucauldienne, la constitution de soi comme sujet éthique passe aussi – passe fondamentalement, je pense, par l’adoption d’une certaine attitude du sujet par rapport au monde. De ce point de vue, l’insistance de Hadot sur la manière dont se constitue le sujet moral stoïcien est tout à fait justifiée parce que, plus que toute autre, elle manifeste bien ce nécessaire entrelacement du travail sur soi et d’une prise de position par rapport au monde dans l’émergence d’un sujet moral : comme Hadot l’écrit à propos de la cohérence avec soi-même, qui est, comme on sait, l’élément essentiel de la morale stoïcienne, à laquelle visent tout un ensemble de pratiques de soi, « l’accord volontaire avec soi coïncide avec la tendance de la Raison universelle, qui non seulement fait de tout être vivant un être accordé à lui-même, mais du monde entier lui-même un vivant accordé à lui-même [...] cette cohérence avec soi se fonde [...] dans la cohérence de la Raison universelle, de la Nature universelle avec elle-même. » La délimitation même d’un espace pour le sujet moral passe par l’adoption d’un certain rapport au monde comme elle passe aussi par l’adoption d’un certain rapport au temps – et assurément, ces deux questions sont liées. C’est ce sur quoi la notion d’attitude nous invite en définitive à réfléchir. Ce que nous proposerons dans la suite de ce séminaire, c’est de voir comment l’adoption d’attitudes divergentes par rapport au monde tiennent une part prépondérante dans la vie morale de l’individu.