

Centre d'action laïque

laïcité

LA PENSÉE ET LES HOMMES



Publication de philosophie et de morale laïques



Editions de l'Université de Bruxelles

Laïcité

La Pensée et les Hommes,

publication de philosophie et de morale laïque, fait paraître trois dossiers par an, dans la collection « laïcité ».

Comité de rédaction et de programmation :

Roger CHIF, Paul DANBLON, Georges GORIÉLY, Guy HAARSCHER, Hervé HASQUIN, Annie KESTELYN, Nicole ROSEL, Robert STEENHOUT, Georges SYLIN, Marthe VAN DE MEULEBROEKE, Georges VAN HOUT et Jacques LEMAIRE, Rédacteur en chef

La correspondance destinée à la rédaction de
La Pensée et les Hommes sera adressée à

M. Jacques LEMAIRE, Cp 175
Université libre de Bruxelles
50, avenue Franklin Roosevelt - 1050 BRUXELLES

Toute demande de renseignement concernant l'abonnement est à faire parvenir à

Anne BARTIER
Éditions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger, 26 – 1050 Bruxelles

Le montant de l'abonnement pour l'exercice 1985-1986 s'élève à 500 FB, à verser au numéro de compte 000-0047663-36.

Les volumes de la série peuvent être acquis séparément aux Éditions de l'Université de Bruxelles.

Centre d'Action laïque

Laïcité

LA PENSÉE
ET LES HOMMES

30^e année, n° 4

Les
individualismes

Dossier édité par Jacques LEMAIRE
et Marthe VAN DE MEULEBROEKE

Éditions de l'Université de Bruxelles

L'individualisme, une mode ?

Marthe VAN DE MEULEBROEKE

Rumeurs et équivoques

Les médias, surtout en France, ont remis l'individu à la mode. On le défend contre l'emprise de l'État, contre l'abus des règles bureaucratiques, voire contre le collectivisme. On loue l'initiative privée, la « dérégulation », l'effacement partiel de la fonction publique. Sur le plan moral, rien de tel que l'individu, voire de l'individu d'élite, qui ne se laisse pas conditionner par les réactions de masse. Bref, on prône l'individualisme.

Dans le même temps, on déplore au contraire la tendance individualiste, voire narcissique, à s'affranchir de tout devoir de solidarité, à ne chercher que son propre profit et/ou son propre plaisir. Se perdraient le sens de la responsabilité à l'égard d'autrui et le sens de la loi morale. Dans cette acception, l'individualisme deviendrait forcément antihumaniste.

La langue de tous les jours véhicule des emplois moins relevés. Au « Café du commerce », l'individualiste est un râleur, un indiscipliné qui ne se plie à aucune règle. Selon la rumeur, il serait typiquement latin : français ou wallon.

Un cran plus bas dans la chronique des faits divers, l'individu devient « peu recommandable », voire « louche », en tous cas inquiétant. Plus personne n'en prône la valeur. De ce triste tremplin, aucune doctrine individualiste ne peut prendre son envol.

Phénomène de mode ou sujet de conversation courante, l'individu et les doctrines qui militent en son nom constituent des termes d'autant plus équivoques qu'ils charrient plus de valeurs émotives et que leur emploi sert à définir des choix de société.

Nous ne cherchons ni une querelle linguistique ni un débat académique. Il nous a paru utile d'essayer d'y voir plus clair en projetant sur ces notions des éclairages différents. Quels que soient nos choix et nos engagements,

l'action sera d'autant mieux centrée que seront débusquées les ambiguïtés du discours qui prétend les justifier.

En guise d'introduction à cet échange, voici quelques remarques préliminaires.

L'individu

Le mot « individu » paraît facile à définir. « Un cheval, je le vois. La 'caballéité', je ne l'ai jamais vue! » disait Antisthène le Cynique. L'individu serait une réalité tangible, évidente. La société, l'humanité seraient des abstractions.

Qu'est-ce qu'un individu ? Étymologiquement, c'est un « indivisible ». Or, on sait que l'individu n'est pas plus indivisible que sa version grecque : l'atome. Tous deux, on peut les scinder, les morceler, les désintégrer, les faire éclater.

Toutefois, l'un et l'autre constituent des tous, des systèmes complexes, qui ont des propriétés particulières en tant que totalités. Qualitativement, ils sont donc réellement indivisibles, puisqu'à se diviser, ils perdent leur identité. En ce qui concerne l'être vivant, cette identité est partiellement définie par son programme génétique.

Ici, il faut faire intervenir une troisième dimension. Les individus eux-mêmes sont inséparables d'autres totalités qui les englobent et les déterminent, au moins en partie. Un individu ne peut exister ni sans l'espèce à laquelle il appartient, ni sans un écosystème qui en permette l'émergence et la subsistance, ni sans une structure sociale minimale. « L'individu, écrit François Jacob, est l'aboutissement d'une interaction constante entre son programme et le milieu dans lequel il vit »¹. Certains auteurs, que nous ne suivons pas, sont allés plus loin. Voulant affirmer la réalité du groupe, Spencer comparait terme à terme une société et un organisme vivant. Sans doute retiendrons-nous la définition de François Jacob : elle est claire et opératoire.

N'empêche qu'elle ne rencontre pas tous les emplois qui ont été faits de ce concept sur les plans éthique, social et politique. Il nous faut en prendre conscience : le mot « individu » est souvent employé dans des relations implicitement binaires où il peut prendre des significations divergentes. Nous venons d'opposer la partie au tout qui l'englobe ; par exemple, l'individu à l'espèce ou à la collectivité. Mais on peut détecter de tout autre

¹ « Biologie et racisme », dans *Le genre humain, La science face au racisme*, édition Complexe poche, p. 66.

rapport bipolaire. On met souvent l'accent sur la singularité concrète de l'individu, sur son unicité, sur son irréductibilité à l'autre. Du coup, on oppose sa particularité au concept universel d'être humain. En réaction contre l'esprit de système, Kierkegaard estimait que l'Individu constituait la seule réalité, non pas l'individu qui ne serait qu'une unité numérique dans l'espèce ou dans la société, mais *l'Individu*, chaque fois unique et particulier, qui a à se choisir lui-même dans la liberté, sans l'appui d'aucune règle ni universelle, ni même générale.

Tout au contraire, le respect que l'on porte à l'individu peut trouver un support dans ce que chaque homme a de plus universel, dans sa faculté de juger ou de se révolter par exemple. À ce moment, il devient l'élément mobile, partiellement interchangeable qui atteint l'universalité par-dessus les particularités des collectivités intermédiaires. On se battra pour le droit des individus à choisir leurs croyances ou leurs opinions, et l'on dénierait à la société le droit de leur imposer les siennes.

Enfin, le couple peut mettre en balance l'individu et la personne. Dans ce cas, le premier terme désigne l'aspect plus physiologique, en tous cas déterminé, de l'être humain. On réserverait l'appellation de personnes aux êtres qui sont capables de jouer consciemment et volontairement un rôle social. Le personnalisme chrétien a beaucoup usé de cette opposition.

Les individualismes

De quels types d'individus nous entretenons les individualismes ? D'abord, quel degré de *réalité* lui accordent-ils par rapport aux idées, aux groupes sociaux ou aux structures qui les englobent ? Ensuite, quelle valeur lui accordent-ils ? Et pourquoi ? Autant de questions qui appellent des réponses plus complexes qu'il n'y paraît dans maintes discussions. C'est à le montrer que vise ce volume de *La Pensée et les Hommes*.

On aurait pu laisser une place aux philosophies de l'histoire qui ont attribué aux individus le rôle de moteurs. On aurait pu analyser les liens essentiels qui existent entre le libéralisme économique et les autres formes d'individualisme. Ces questions méthodologiques sont très importantes. Mais, obligés de nous limiter, nous avons préféré suivre les courants de pensée qui laissent émerger l'individu comme la plus haute valeur d'un point de vue social, politique ou éthique.

Une dernière question. Fallait-il n'envisager que les doctrines qui se réclament explicitement de l'individualisme ou aborder aussi celles qui, de fait, accordent à l'individu une valeur éminente ? Nous avons opté pour la deuxième solution.

Le mot « individualisme » est tardif. Il ne date que du XIX^e siècle.

L'épicurisme, pourtant, ressortit bien à la chose. Suite aux conquêtes de Philippe et d'Alexandre, la cité antique avait fait place à des ensembles trop grands et trop centralisés pour que le citoyen puisse y exercer une action quelconque. L'épicurisme répond à ce sentiment d'impuissance par un détachement à l'égard de la chose publique, par le repli sur la sérénité individuelle, par la recherche des seuls plaisirs naturels et nécessaires. Les humanismes apolitiques peuvent s'y référer.

L'école cynique fournit un tout autre modèle : cités, familles sont méprisées au profit de la liberté absolue de l'individu, qui n'est citoyen que du cosmos. En procéderont partiellement certains idéaux anarchistes ou libertaires, cosmopolites et humanistes.

Kant n'est pas classé comme individualiste. Cependant on se souviendra de sa fameuse maxime : « Agis toujours de manière à traiter l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans celle des autres, comme une fin et jamais simplement comme un moyen ». Si la raison pratique se manifeste dans chaque homme d'abord, elle donne à l'individu une valeur essentielle. Celui-ci doit en effet rester la fin de toute activité sociale, de tout développement historique et ne peut en aucun cas être sacrifié à quelque raison d'État que ce soit.

À titre d'hypothèse, admettons au contraire que la dimension politique, sociale et économique de l'histoire permette seule à la rationalité d'apparaître clairement. Nous pourrions croire légitime de réduire au silence les *refuznik* de toutes tendances.

On songe évidemment au marxisme comme à l'expression de l'anti-individualisme par excellence. La réalité est peut-être plus nuancée. Marx lui-même n'a-t-il pas voulu que chaque homme acquière une liberté concrète, un pouvoir réel, malgré et contre une société qui le traitait en chose ? N'était-ce pas là le sens originel de son entreprise révolutionnaire ? Même si, au nom du marxisme, des États totalitaires ont organisé la répression. Même si, à la fin de sa vie, Marx lui-même a préconisé une dictature du prolétariat. Réputé marxiste, Ernst Bloch paraît avoir cherché à surmonter cette contradiction à travers toute son œuvre.

Tout autres enfin sont les individualismes romantiques. Singulier, unique, l'individu communique difficilement avec ses « dissemblables », sauf peut-être dans une sorte de fusion narcissique.

Si l'on pousse plus loin l'aspect irrationnel de cette doctrine, on peut déboucher sur l'exaltation de la force pure. Et ce ne sera pas la moindre

contradiction de l'individualisme que de désigner tantôt une théorie de la force, tantôt une théorie du droit et de l'universalité.

Qu'en est-il aujourd'hui ?

La littérature de cette deuxième moitié du vingtième siècle a-t-elle laissé s'évanouir l'« individu » ? La société en a-t-elle fait autant ?

Qu'en pensons-nous en tant qu'humanistes laïques ? Libre examinateurs, sommes-nous des individualistes intransigeants ? Admettons-nous un engagement social ? Jusqu'à quel point ? Dans quelles limites ?

Les articles qui suivent tentent de répondre partiellement à ces questions : elles nous ont paru essentielles pour alimenter une libre discussion entre des esprits de formation différente et, par là, éclairer peut-être l'engagement philosophique et moral de chacun.

Mai 1986.

L'individualisme, une conquête ?

Guy HAARSCHER
Professeur à l'Université libre de Bruxelles

Perelman définissait la philosophie comme l'« étude systématique des notions confuses »¹. L'individualisme constituerait, de ce point de vue, un objet philosophique tout à fait privilégié : on a dit tout – et le contraire de tout – à son propos, l'accusant de tous les maux de la modernité, lui reprochant de briser les vieilles solidarités, d'évacuer la référence aux grandes valeurs collectives, de justifier l'égoïsme et le repli sur l'intérêt personnel. Inversement, on a pu, de façon tout aussi unilatérale, faire de l'individualisme la pierre de touche de la « civilisation », du « monde libre », ramenant les autres cultures à la superstition et à l'obscurantisme. Pourtant, malgré toutes ces analyses et toutes prises de position superficielles, il est évident que la « notion confuse » d'individualisme joue un rôle déterminant dans les grands débats idéologiques et philosophiques contemporains. Pour en saisir les enjeux majeurs, je procéderai par distinctions, de façon à tirer peu à peu de la gangue idéologique² les significations philosophiques rigoureuses.

1. Individualisme et holisme

Tout d'abord, il est clair que l'individualisme caractérise de façon déterminante les sociétés occidentales contemporaines. Louis Dumont a pu écrire (à la suite de bien des penseurs)³ que toutes les autres civilisations – occidentales prémodernes et non-occidentales – se définissaient comme « holistes » : tout en elles devait se comprendre à partir du tout, c'est-à-dire, si l'on veut, à partir d'une tradition qui seule donnait sens et valeur aux faits, institutions et actions. Bref le point de vue du groupe prédominait

¹ Cf. C. PERELMAN, « De la justice » (1945), dans *Justice et Raison*, Bruxelles, Editions de l'ULB, 2^e éd., 1972, p. 12.

² C'est-à-dire de la signification du terme quand il est l'objet d'investissements politiques et partisans.

³ Cf. L. DUMONT, *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard, 1977. Du même auteur *Essais sur l'individualisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

dans des univers sociaux que le sociologue Ferdinand Tönnies qualifiait de *Gemeinschaften* (« communautés »)⁴. La *Gemeinschaft* est homogène et hiérarchique : chacun se trouve défini par rapport à un ensemble qui impose un conformisme très strict, un « codage » précis des attitudes et des rites ; la hiérarchie se caractérise par ceci que tout individu doit occuper une place au sein du Tout, qu'il n'a pas de revendications individuelles à formuler de façon absolue, mais doit d'abord se dévouer, se sacrifier aux intérêts communs. La totalité possède une substance, une « transcendance », par rapport auxquelles l'individu se trouve réduit au statut d'attribut ou d'« accident ».

À l'opposé de la *Gemeinschaft*, Tönnies définissait l'idée de « *Gesellschaft* » : dans ce cas, les individus sont premiers, ils possèdent un espace de liberté fondamental et tentent légitimement de satisfaire leurs propres intérêts. Certes, ceci ne peut se faire que moyennant des compromis, des conventions ; bref, l'instauration d'un ordre permettant que l'individualisme ne vire pas à l'anarchie. Mais il est entendu que cet ordre ne constitue que le moyen de mieux garantir l'exercice de la liberté individuelle ; bref, qu'il ne possède plus – à l'inverse de ce qui se passe pour la *Gemeinschaft* – de substance en tant que telle : il se réduit à l'instrument de l'intérêt individuel bien compris⁵.

Tout cela forme un premier partage, encore grossier, entre l'univers holiste et l'univers individualiste. Il faut maintenant le préciser, affiner le modèle. Pour ce faire, j'envisagerai d'abord la question du rôle joué par la *philosophie* dans le développement de l'individualisme.

2. Les Grecs, la philosophie, la cité et l'individualisme

Depuis Socrate, l'individu oppose à l'autorité traditionnelle (fondée sur les préjugés ou la religion) l'impératif de sa conscience : un pouvoir humain ne peut être considéré comme légitime que s'il soutient l'épreuve critique de la philosophie, s'il peut indiquer qu'il est, dans son essence, conforme à des principes reconnus par la raison, par le *logos*. Il s'agit donc, dès l'origine de la philosophie morale, de l'émergence d'un trait

⁴ Cf. sur ce terme, E. KAMENKA and A. Ehr-Soon TAY, « Socialism, anarchism and the law », E. KAMENKA (éd.), *Law and Society*, Londres, Arnold, 1978, pp. 52 sq. Ces auteurs ont utilisé de façon massive l'opposition entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* dans divers articles publiés dans la série « Ideas and Ideologies » (E. KAMENKA, éd.), dont le livre ici cité constitue le premier volume (Londres, Arnold, 1978-1983).

⁵ Tout le problème se posera évidemment ici : la liberté individuelle, le droit à l'inviolabilité de la personne – bref les droits fondamentaux de l'homme – constituent des intérêts « bien compris ». L'anarchie des égoïsmes et le chaos du « chacun pour soi » n'en constituent pas. La question est : peut-on préserver les premiers sans déchaîner ces derniers ?

individualiste spécifique : c'est l'individu lui-même qui découvre le Bien, sa conscience intime est son seul juge, et nulle tradition collective, nulle hiérarchie de fait ne valent par rapport à ce critère ultime.

Certes, une telle instance de la conscience – ce que l'on appellera plus tard le « libre examen » – ne s'identifie pas à l'arbitraire de choix subjectifs immotivés : la conscience, ce n'est pas la tendance, le désir, le caprice individuel, sans quoi, bien évidemment – et c'est ce que Platon reprochait aux sophistes –, le désordre régnerait inéluctablement, et tous les conservateurs auraient eu raison de dénoncer dans le philosophe socratique le fourrier de l'anarchie, de la décadence. Or, nous le savons, les positions de Socrate et de Platon se situent à l'opposé d'un tel chaos des arbitraires subjectifs : tout au contraire des sophistes, sceptiques ou cyniques, ils plaident en faveur du « général » : en se retournant sur soi par cet acte de conversion que Socrate appelle *maïeutique*, l'individu, loin de faire valoir, contre l'ordre de la tradition, sa singularité, découvre l'essence des vertus fondamentales (de la justice, de la piété, etc.) ; ainsi, il s'accorde avec le *cosmos* – l'harmonie du Tout –, retrouve une unité perdue (l'Âge d'Or se réconcilie avec ses semblables, pour autant qu'ils soient comme lui raisonnables. Le sage est heureux, nul ne fait le mal volontairement⁶, l'harmonie – la vie vertueuse – procure une sérénité inouïe, inimaginable par ceux d'« en bas », ceux qui n'ont pas encore opéré la « conversion ». La vie philosophique, la « bonne vie », s'identifie au Bien en un double sens : elle est conforme au devoir (au *Gut*, disent les Allemands), et elle donne la satisfaction (le *Wohl*). Mais il doit être entendu que tout ceci ne vaut que pour le philosophe, c'est-à-dire pour celui qui s'est montré capable d'accomplir l'ascension en direction du Bien – du soleil intelligible –, et nullement pour les « autres », les non-philosophes. Eux sont condamnés à obéir aveuglément à des ordres qu'ils ne comprennent pas. Le philosophe règne, mais son gouvernement est absolu.

Bien entendu, tous les penseurs n'ont pas adopté la position platonicienne et défendu l'idée du magistrat-philosophe. La position d'Aristote est infiniment plus souple et nuancée, puisqu'il plaide, lui – comme l'avait d'ailleurs fait le vieux Platon, bien revenu des espérances utopiques de la *République* –, pour une « constitution mixte », une sorte d'équilibre, de « mélange » entre le principe de la monarchie (principe d'unité et d'ordre) et celui de la démocratie (principe de liberté et

⁶ Ce qui veut dire : on fait le mal (on agit en dérangeant l'harmonie de l'ordre du monde) seulement par ignorance, et non par l'effet d'une volonté éclairée. Si l'on « savait » – si l'on était philosophe –, on comprendrait que la vertu procure une sérénité, une « ataraxie », infiniment plus gratifiantes que les satisfactions précaires de l'égoïsme préphilosophique.

d'individualisme, de consentement individuel)⁷. Mais il n'empêche que l'essentiel subsiste. Comme le soulignait Constant, la liberté des Anciens n'est pas celle des Modernes, et ceci pour les raisons suivantes. Il existe, pour les premiers, un primat du Tout, autrement dit un « holisme », qui relie leurs conceptions à la tradition préphilosophique. L'essentiel, l'élément premier, c'est le « cosmos », l'ordre du monde, sur lequel se calque la cité, à l'intérieur de laquelle l'individu doit trouver sa place. De ce point de vue, la philosophie grecque est en continuité avec la tradition mythologique ou religieuse. Il en est de même pour la démocratie : l'individualisme politique (le pouvoir des individus assemblés) n'est nullement un individualisme de l'homme privé (défense inconditionnelle, contre l'autorité politique, de certains droits inaliénables) : tout au contraire, on sait combien les assemblées pouvaient menacer les libertés individuelles (on retrouvera une opposition du même style entre l'individualisme lockéen et celui – politique – de Rousseau). De même la « constitution mixte » d'Aristote, si elle tempère le pouvoir centralisé par des éléments démocratiques de consensus, reste étrangère à l'idée, qui ne se développera que plus tard, de droits individuels garantis. Quel est alors le sens de la rupture indiquée plus haut, autrement dit de l'apparition du critère de la conscience ? Il faut bien distinguer les choses, si l'on veut que la confusion ne s'établisse pas d'emblée : l'individu *en tant que philosophe* – c'est-à-dire capable de raison, de *logos* – est en droit de ne pas recevoir du dehors et sans justification des commandements dogmatiques : il peut et doit au contraire les passer au filtre de sa conscience raisonnable, les confronter à l'essence des différentes vertus. La raison qu'il « porte » en lui-même constitue le critère ultime, et ceci essentiellement parce que celle-ci est à la fois subjective et objective : d'une part, elle constitue une faculté du sujet lui permettant de réfléchir sur le monde (philosophie naturelle) ainsi que sur les tenants et aboutissants de son action (éthique) ; d'autre part, elle s'identifie à un ordre objectif, transcendant, « cosmique ». Il y a une raison objective, et le philosophe,

⁷ Précisons : Aristote ne croit plus qu'il soit possible de trouver un philosophe susceptible de gouverner sagement au sens platonicien. Il se rabat par conséquent sur l'idée d'un compromis entre la vertu du monarque (ou d'une aristocratie), toujours précaire, et le consensus populaire, contre-pouvoir certes salutaire, mais également principe potentiel de chaos. La « constitution mixte » anticipe les thèses de Polybe et de Montesquieu : « que le pouvoir arrête le pouvoir ». Si aucune constitution « pure » n'est, étant donné la faiblesse humaine, exempte de dangers, il faut les combiner, les équilibrer, les « compenser » l'une par l'autre. Mais ceci, encore une fois, tout différent qu'il soit des positions platoniciennes, se situe dans un cadre holiste : c'est parce que, dans l'univers aristotélicien, la terre – le « monde sublunaire » – est le lieu des changements erratiques et imprévisibles, que doit régner la vertu pragmatique de prudence (*phronesis*), et que seul le « pis-aller », le « second best » de la constitution mixte est acceptable. Il existe donc chez Aristote un individualisme politique tempéré par la monarchie, et l'individualisme philosophique (primat de la conscience individuelle dans la décision) se relie à la prudence plutôt qu'à la sagesse platonicienne : il faut toujours se déterminer par soi-même, rationnellement, mais ici la raison est plus « faible », plus pragmatique, plus « rhétorique » au sens du terme que revalorisera Perelman.

capable d'user de sa faculté subjective, peut retrouver ce qui existait de toute éternité, mais se trouvait perdu, celé à la conscience ordinaire. La philosophie, dit Platon, est une réminiscence, un rappel, un souvenir ; et cette réminiscence, du même coup, est une *maleutique*, à savoir un accouchement (spirituel) de ce qui se trouve en moi sans que j'y aie accès (avant la « conversion »). Il y a donc, notons-le en passant, un lien essentiel entre le projet philosophique (classique, « ancien ») et la définition même, par Freud, de la cure psychanalytique.

On voit dès lors l'ambiguïté caractérisant la philosophie des « Anciens » : la raison qu'ils tentent de promouvoir communique directement avec le holisme, elle incarne le Tout, permet de le retrouver. En ce sens, la philosophie n'est aucunement individualiste, et ce serait seulement par une sorte d'illusion rétrospective, par un anachronisme tout à fait illégitime, que nous y verrions les prémisses de notre individualisme moderne. Mais en un autre sens, le ver individualiste est déjà dans le fruit holiste de la pensée grecque : si cette raison implique le même primat du Tout que dans l'holisme préphilosophique, prérationnel, il n'empêche qu'elle donne à l'individu – en tant qu'il est porteur de raison – un pouvoir potentiel extraordinaire. On se trouve donc en quelque sorte à la croisée des chemins : le Tout prévaut toujours, mais c'est la *raison-en-l'individu* qui seule permet de l'atteindre (elle seule en connaît la « vérité »).

L'individu doit toujours se soumettre à un ordre – à une « hiérarchie » – transcendant, mais il s'y soumet lui-même librement. Se profile à l'horizon la façon dont Kant pensera l'individualisme : l'individu est certes sujet, mais il est en même temps législateur ; il est soumis à un ordre qui transcende ses désirs, ses intérêts personnels – « pathologiques » dit Kant –, mais cet ordre, c'est sa raison qui le définit. Il est législateur et sujet, bref « auto-nome » (il se donne une loi, mais c'est sa propre loi). Certes, ceci ne forme qu'une perspective lointaine, et nullement une conséquence logique de la philosophie ancienne : de multiples autres facteurs joueront dans la consolidation de l'individualisme, mais il reste que la possibilité kantienne se trouve ici d'emblée présente.

Du même coup, on peut dire que l'holisme de la philosophie classique permet d'épurer la notion d'individualisme de ses connotations d'égoïsme ou d'anarchisme « anatomistique » : si l'individu se rapporte de façon libre et autonome à l'ordre, au Tout, à la règle et à la communauté, c'est parce que la raison l'y conduit inévitablement. Il n'est donc pas question d'une liberté accordée au sujet en tant que porteur de désirs, de caprices et de « bon plaisir » (comme on disait du prince d'Ancien Régime).

La raison classique, de par sa nature holiste, porte sur les fins : la *maïeutique* transforme l'individu de fond en comble, lui fait découvrir de nouveaux buts, une notion de la « bonne vie » dont il n'avait aucune idée avant d'entamer l'ascension en direction du Bien. La fin, c'est l'ordre rationnel, le *logos*, le *cosmos*, l'harmonie. Dès lors, en considération de telles prémisses intellectuelles, il est normal que l'usage de la raison rassemble et unisse, puisqu'elle rappelle justement à l'individu un être-en-commun qu'il avait oublié. Aucun danger individualiste au mauvais sens du terme : certes la philosophie détruit les traditions, elle dénonce comme mythologiques les valeurs auxquelles croyaient les « pères », pour parler comme Aristote. Mais ce qu'elle met ou prétend mettre – là sera tout le problème – à la place constitue un Tout renouvelé : seul le mode d'accession à ce dernier change. Ce n'est plus en effet l'« autorité de l'éternel hier » (Max Weber) qui cimente la société, mais l'autorité de la raison, la présence reconnue du *logos* en chaque être raisonnable. Bien plus, on a pu légitimement parler de « réaction platonicienne » (au sens fort et politique du terme) à l'individualisme et à la « licence » des sophistes (les textes de la *République* sont à cet égard des plus explicites), de tentative de reconstruction d'une tradition holiste que certaines tendances « modernistes » dans la société grecque du V^e siècle avaient commencé à ébranler.

Platon – il ne faut jamais l'oublier – était virulemment antidémocrate ; pour lui, la démocratie s'identifiait précisément à l'individualisme débridé du quant-à-soi : elle dissolvait toute tradition, donnait au désir la primauté sur l'ordre, dissolvait la *Gemeinschaft*. À maints égards, c'est cette dernière que le platonisme – et, d'une autre manière, l'aristotélisme – tente de reconstruire. À un individualisme de la conscience s'articule un holisme de l'ordre, du *logos* objectif. La philosophie morale se définit certes contre les traditions religieuses ou « mythologiques », parce que non fondées en raison (critique d'Homère éducateur). Elle n'en dénonce pas moins tout autant, sur sa « gauche » dirait-on aujourd'hui, l'anarchie sophistique et rhétorique. Vis-à-vis de la tradition, la philosophie est individualiste (elle substitue le tribunal de la conscience aux « sentences torsées » des grandes familles, à l'autorité de la coutume immémoriale) ; vis-à-vis de la « percée » sophistique⁸, elle apparaît résolument holiste l'individu ne règne pas, sa conscience le mène à un « plus-de-holisme », à une conscience supérieure des exigences du Tout.

⁸ Cette percée peut être diversement appréciée. Les sophistes étaient souvent démocrates, certains d'entre eux ont même contesté la différence entre Grecs et barbares, hommes libres et esclaves ; mais en même temps, ils ont accentué les travers anarchisants de la démocratie, et il faut donc prendre les critiques platoniciennes avec prudence. Contre l'individualisme dissolvant et *l'homo homini lupus*, l'holisme n'est évidemment pas nécessairement une mauvaise chose.

3. Stoïcisme, « cosmopolis », christianisme

Or l'époque moderne va donner à la raison philosophique un sens cette fois résolument individualiste, en rupture avec la pensée classique. Mais, bien évidemment, pour comprendre cela, on ne peut simplement sauter par-dessus vingt siècles d'histoire : entre Aristote et *Les Temps Modernes*, il s'est évidemment « passé » quelque chose de déterminant pour la formation du concept d'individualisme – et c'est l'apparition de la notion d'*universalité*. La destruction de la cité grecque, à la fin du IV^e siècle, laisse l'individu, pour la première fois, face à lui-même comme homme privé, coupé de tous liens, déraciné. C'est en ce point que Hegel, à juste titre, situe l'avènement de la subjectivité, c'est-à-dire, à long terme, de la liberté « des Modernes » selon Constant. La cité formait, on l'a vu, un Tout, un organisme réel, singulier, incarné dans sa particularité, bref « vivant ». Elle n'impliquait nullement – tout au contraire – notre distinction, relativement récente, du « privé » et du « public ». Être libre ne signifiait pas : préserver, autour de l'individu, un espace d'autonomie, de *privacy* au sein duquel le pouvoir ne pourrait pénétrer (ou s'il peut le faire, uniquement dans des cas extrêmement réglementés, avec toutes les garanties nécessaires), mais ne pas être gouverné par un autre, un despote. Le bon régime s'opposait à la tyrannie, et même la démocratie avait des traits holistes (même quand elle fut entrée dans la décadence anarchisante critiquée par Platon : l'ordre politique pouvait se montrer très interventionniste dans le domaine de la « vie privée »). L'individu comme tel, entièrement voué à la cité, était de peu de poids ; en fait, il n'existait pas vraiment, n'était pas reconnu comme tel. Ce n'est qu'avec la destruction de la cité que l'individu, coupé de tous liens sociaux significatifs, récupère pour ainsi dire l'« autarcie » – l'autosuffisance – de la cité à son propre profit : il doit trouver le bonheur, l'accomplissement, en et par lui-même, alors qu'auparavant la « bonne vie » était impensable hors de la vie citoyenne. Le stoïcisme caractérise bien une telle mutation, puisqu'à la cité – qui n'existe plus, du moins dans son autonomie – il substitue la « cité du monde » (la *cosmopolis*). L'homme est citoyen du monde, d'un univers irréel, abstrait, par-delà, comme dira Cicéron, toute législation positive. C'est l'idée de droit naturel qui émerge ici, et son lien avec l'individualisme ne peut être assez souligné : à l'organicisme de la cité – et de tous les holismes traditionnels – se substitue en effet le face-à-face – entièrement neuf comme tel – de l'individu et d'un Tout qui, cette fois, ne se limite plus à une culture ou à une cité particulière, mais s'identifie à l'universalité des hommes. C'est en tant qu'homme, abstraitement parlant, hors tout enracinement concret, que l'individu participe à la communauté universelle, est citoyen du monde. Ce cosmopolitisme repose sur le couple individu/universel, lequel diffère

essentiellement de la notion de « particularité », caractéristique de la tradition en général. L'homme, par l'usage de sa raison, fait toujours ce que faisaient les premiers philosophes : il découvre un ordre objectif. Mais ce « cosmos » – et c'est l'essentiel – ne s'identifie plus à une tradition vivante, à une cité concrète : il transcende toute « particularité ».

Certes, un tel universel apparaît encore ambigu chez les stoïciens, et sa transcendance est loin d'être clairement posée. Ce n'est que le christianisme qui, synthétisant la tradition judaïque et la philosophie grecque, donne au *cosmos* un véritable statut de transcendance, puisque celui-ci dépend dès lors d'un Dieu personnel créateur. La morale, le droit naturel, sont pris en charge par l'Église, c'est-à-dire par une institution mondaine spécifique qui concurrence directement les pouvoirs temporels. Les « droits de l'homme » sont ici annoncés, avec l'exigence d'une morale échappant à l'immanence « politique » (ce qui était impensable pour les Grecs). Mais ceci se paye, on ne le sait que trop, d'un affaiblissement de la raison : certes l'individualisme se trouve renforcé, tous les hommes sont fils d'un même Dieu, les liens particuliers sont décidément relativisés, mais la raison se voit soumise (souplement ou violemment) à la Révélation, au primat de la foi, à l'intolérance de l'Église. Toujours est-il que tout se trouve désormais en place pour la naissance de l'individualisme moderne.

4. Naissance de l'individualisme moderne

Quels sont les traits déterminants de ce dernier ? Le premier, c'est évidemment la laïcisation, la sécularisation de la société. Dès la Renaissance, la domination du christianisme sur la société européenne se trouve progressivement mise en cause. Le droit naturel est « modernisé », c'est-à-dire, comme le dira Grotius, qu'il serait valide même si Dieu n'existait pas. Seule la raison y a accès, hors tout élément de foi. Ainsi l'individualisme stoïcien, puis chrétien, s'affirme-t-il maintenant sous une forme épurée : à l'instar du stoïcisme, l'individualisme moderne assimile l'idée d'un cosmos harmonieux et transcendant à l'humanité ; la société se trouve de plus en plus définie comme le produit d'une association, d'un contrat, d'un « arrangement » entre individus autonomes. La liberté moderne (Constant) naît vraiment. La *Gesellschaft* développe ses traits les plus marquants, et cela sous l'influence de divers courants de modernisation : un certain protestantisme favorise le capitalisme et donc l'individualisme de la société de marché ; l'élaboration des grandes codifications de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècles consolide les protections et garanties de la liberté individuelle. La crise des grandes valeurs holistes laisse petit à petit l'individu-en-ce-monde face à lui-même et aux autres, dans la nécessité

de s'inventer un destin qui n'est plus écrit par avance dans un ciel étoilé. Dieu – c'est-à-dire l'holisme, la transcendance du cosmos – est mort, dira Nietzsche.

5. Problème et contradictions de l'individualisme

Cette évolution ayant été tracée à grands traits, on peut maintenant revenir aux questions de départ du présent article : l'individualisme est-il un acquis, une conquête ? Mène-t-il au contraire à des conséquences aberrantes ? Apparaît-il plutôt comme un phénomène ambigu, et, dans ce cas, comment en préserver les éléments positifs si on cherche à se débarrasser de ses tares ? Comment ne pas évacuer l'enfant avec l'eau du bain ? Surtout : s'agit-il d'un phénomène réversible ou irréversible, d'un épiphénomène de la modernité ou d'une lame de fond, d'un élément constitutif des sociétés contemporaines ?

Il faut dire tout d'abord que l'histoire du concept, telle que je viens de la retracer schématiquement, apparaît riche en leçons pour sa signification profonde. On a vu qu'à l'origine (la naissance de la philosophie morale avec Socrate), deux tendances individualistes se trouvaient en présence : l'une – incarnée par les sophistes – démocratique, tendant à réduire l'ordre social à l'effet d'un accord, d'une adhésion des individus, quelle que soit la « qualité » de ce consensus : il se peut évidemment que les citoyens aient été manipulés par d'habiles rhéteurs, et dès lors le chaos peut menacer. La seconde tendance est de type « sophocrate » : le pouvoir doit revenir au plus sage, à celui qui, raisonnable, connaît l'ordre du monde et se trouve dès lors capable de calquer celui de la cité sur lui. La première est individualiste au sens politique du terme : c'est l'individu qui règne (par l'intermédiaire de son vote, de l'expression de ses choix) ; la seconde l'est de manière philosophique et conditionnelle : l'individu règne pour autant qu'il fasse valoir la « raison » en lui-même. Certes, cette opposition est apparue au sein de la cité grecque et ne se présente donc plus telle quelle dans la modernité. Pourtant, le parallèle entre les problèmes contemporains de l'individualisme et cette situation « classique » est flagrant. D'un côté, on a la volonté démocratique, le choix du peuple – ultimement, le *référendum*. Dans ce cas, c'est vraiment la « température sociale » qui constitue le critère ultime : ce que veut la base, ce qui suscite le consensus, est bon ; le pouvoir est légitime si et seulement s'il respecte la volonté des individus. D'un autre côté, une attitude potentiellement conflictuelle avec la première prévaut également : il existe, dans cette perspective, certains droits fondamentaux, reconnus par tout être raisonnable, et ces droits doivent être absolument respectés pour que quelque pouvoir que ce soit puisse être déclaré légitime.

Ici, il se peut qu'un « intellectuel » – celui qui fait valoir ces droits issus de la « raison » – se trouve minoritaire, voire seul, face à une majorité réclamant l'application de mesures racistes, ou fragilisant tout simplement la protection des droits de l'homme. Il y aura à ce moment un incontestable conflit de légitimités : à la légitimité démocratique (pouvoir des individus assemblés, *one man one vote*, individualisme politique) s'opposera la légitimité en termes de droits de l'homme (une décision, même majoritaire – à la limite unanime – peut être dite illégitime si elle bafoue les libertés fondamentales – individualisme « juridique », *cf. infra*). Or il faut noter que nous sommes ici au cœur même de notre sujet, puisque des deux côtés, c'est une philosophie individualiste qui se manifeste. Il n'est plus question de l'opposition entre une tradition holiste et l'émergence des valeurs individuelles, mais bien d'un combat *entre deux tendances individualistes*. D'une part – dans la tradition démocratique – c'est l'individu qui constitue le critère ultime, puisque seule sa voix compte : une majorité est une majorité, tous les individus se valent, quel que soit en l'occurrence le contenu de la décision prise. Mais d'autre part, les droits de l'homme sont *également d'essence individualiste*, puisqu'ils incarnent la défense de certaines protections essentielles, valables pour tous les individus, quels qu'ils soient (universalité). La démocratie sans garde-fou peut mener, nous le savons, à des plébiscites d'essence ultraconservatrice, et la volonté majoritaire se doit donc d'être bridée par une instance supérieure : les droits individuels de l'homme. Tant qu'on entretient la confusion à propos de ces deux dimensions de l'individualisme, on ne peut poser sérieusement les questions philosophiques fondamentales.

Il en va de même pour la question des relations entre l'individualisme et le capitalisme. Ici aussi, deux concepts individualistes se font face. D'une part, l'égoïsme du « chacun pour soi » et la justification d'une société dans laquelle, comme le disait Lacordaire, c'est « la liberté qui opprime » ; de l'autre – encore une fois – la défense intransigeante de la *privacy*. Les deux éléments se sont recroisés historiquement – c'est la bourgeoisie qui a lutté, contre l'Ancien Régime, pour les libertés fondamentales et les grandes Déclarations de droits –, mais ne s'identifient pas nécessairement.

6. Les individualismes

Il nous faut maintenant, à partir de cette perspective historique, dégager les différents sens – éventuellement, comme on l'a déjà vu, conflictuels – du concept d'individualisme. J'en retiendrai, pour les besoins pédagogiques de l'exposé, cinq.

6.1. L'individualisme politique

C'est le principe *one man one vote* : au lieu que les règles sociales soient posées par une instance transcendante ou par ses représentants (prêtres, grandes familles aristocratiques,...), elles se trouvent soumises à l'épreuve d'un consensus en lequel chaque individu pèse d'un même poids. Pris en tant que tel et absolutisé, ce principe peut mener aux pires aberrations : il n'est évidemment pas inévitable – loin de là – que la majorité soit plus raisonnable que la minorité, et les exemples abondent d'un abus de pouvoir de majorités préalablement chauffées à blanc (décadence de la démocratie « sophistiquée », démagogie raciste ou « iranienne », etc.).

6.2. L'individualisme philosophique

C'est le primat de la conscience intime – pour autant qu'elle incarne la raison –, tel qu'il a été souligné plus haut à l'aube de la philosophie morale. Cet individualisme peut – comme on l'a vu chez Platon – entrer en conflit irrémédiable avec l'individualisme politique. Il est susceptible de servir un holisme renforcé (Platon) ou – comme on le verra – de soutenir l'individualisme juridique.

6.3. L'individualisme éthico-juridique

Chaque individu possède une valeur en lui-même. C'est l'impératif kantien qui demande que l'on respecte la personne en autrui de façon absolue, autrement dit que l'on traite l'homme en fin et non en moyen. Les droits individuels de l'homme constituent l'incarnation, l'institutionnalisation majeures de cet individualisme. On l'a vu émerger avec la cosmopolis stoïcienne, puis avec le christianisme (tous les hommes fils d'un même Dieu). Les Temps Modernes voient se réaliser la confluence progressive de

l'individualisme philosophique et de l'individualisme éthico-juridique : c'est la raison qui – on l'a vu pour Grotius – définit les libertés fondamentales ; tout être raisonnable reconnaît comme une évidence première l'exigence de dignité de la personne. Alors que, chez Platon et Aristote, l'individualisme philosophique « travaillait » à un ordre – un « holisme » – dans lequel les droits absolus de l'individu ne se trouvaient nullement garantis, maintenant le rationalisme s'articule avec l'individualisme juridique des droits de l'homme.

6.4. L'individualisme « possessif »

Selon l'expression du philosophe canadien Mac Pherson, il s'agit ici de l'individualisme propre à la société de marché : chaque individu compte pour une « monade » porteuse d'intérêts, l'État se limitant à un rôle d'arbitre, de garant du respect des règles du jeu. Les marxistes (comme Mac Pherson) mettent en avant la domination de cet individualisme dans les sociétés modernes de type occidental, et dénoncent les inégalités qu'il entraîne. Déjà Platon lui-même, quand il critiquait la démocratie, s'en prenait à la fois à l'individualisme politique et à cet individualisme-ci : il craignait l'apparition de trop grandes différences de richesses, et par conséquent l'absence de tout consensus possible.

6.5. L'individualisme existentiel

C'est l'individualisme métaphysique : si Dieu est mort, si plus aucune transcendance n'éclaire la voie, ne livre les clés de l'éthique, l'individu doit s'inventer, se choisir lui-même, dans la « crainte » et le « tremblement » (Kierkegaard), la « nausée » (Sartre), la tragédie de la surhumanité (Nietzsche). Il se peut également que le culte tragique de l'individualité confrontée, dans sa solitude, à un monde désormais hostile, mène à la glorification – combien périlleuse – d'entités avec lesquelles l'individu puisse vraiment fusionner, tel le peuple (le *Volk*). Dans ce cas, l'individualisme (romantique) peut carrément mener au fascisme.

7. Conclusion provisoire en forme d'ouverture

Ces différentes dimensions de l'individualisme nous permettent de clarifier la problématique. Avant la naissance de la philosophie, aucun n'est présent : le despotisme règne, la conscience rationnelle n'a pas encore émergé, les libertés fondamentales sont inexistantes (la culture est refermée sur soi, sur ses propres « dieux »), l'égoïsme sévèrement sacrifié au Tout, la transcendance de l'Ordre dominante métaphysiquement. L'avènement de la cité et le développement de la démocratie athénienne au V^e siècle voient l'émergence – à des degrés divers – des différentes formes d'individualisme. Politique (c'est l'essence même de la démocratie), philosophique, « possessif » (Athènes est une cité commerçante, impérialiste), existentiel (on ne passe pas du mythologique au philosophique sans qu'un court instant au moins le vacillement – à l'origine humaine – de toutes les valeurs puisse apparaître : d'où le scepticisme, le cynisme, etc.) et même éthico-juridique chez certains sophistes de façon marginale, puis massivement après la fin de la cité. Le christianisme jette les fondements de l'individualisme éthico-juridique – par son universalisme –, et sans doute,

par-devers lui-même, de l'individualisme métaphysique (théorie du salut individuel). Mais il refoule sévèrement l'individualisme philosophique (la conscience rationnelle se trouve soumise à la Révélation, *philosophie ancilla theologiae*) ; et à maints égards (quoiqu'ici les effets soient plus ambigus), il en est de même pour l'individualisme politique. L'époque moderne libère – de façon inégale et contradictoire – individualisme juridique, philosophique, « possessif » et politique. La religion décline, les droits de l'homme se laïcisent et se relient donc à la revendication démocratique, le capitalisme se développe. L'individualisme existentiel se fait jour dans un monde sans dieux. D'autres textes traiteront des effets contemporains de cette « conquête » de l'individualisme, objet du présent article.

Note :

Il me faut mentionner ici l'œuvre, citée plus haut, de Louis DUMONT. J'avais, il y a de cela quelques années, publié un article sur *Homo Aequalis* (*op. cit.*), article qui a été récemment republié dans un volume d'hommage à Dumont. Les références sont : « Louis Dumont et la genèse de l'idéologie moderne », dans G. HAARSCHER, *Égalité et politique*, Bruxelles, Bruylant (Travaux du Centre de Philosophie du Droit de l'ULB), 1982, pp. 42-68, republié dans : *Revue européenne des sciences sociales* (« L'exploration de la modernité : la démarche de Louis Dumont »), Genève, Droz, Tome XXII, 1984 n° 68). Étant donné cette double publication, il ne m'a pas semblé heureux de reparler ici de Dumont. Mais je veux renvoyer à ces textes pour insister sur l'importance de la problématique d'*Homo Aequalis* pour la notion d'individualisme. En particulier, Dumont cerne bien les diverses dimensions du concept moderne d'individualisme, les tensions qui les habitent, et le destin global de la modernité individualiste. Je me suis quelque peu distancé de ses thèses en ce qui concerne l'œuvre de Marx, mais en général ses analyses s'avèrent extrêmement éclairantes (il faut également renvoyer sur ce point à un ouvrage plus récent de Dumont, *Essais sur l'individualisme, op. cit.*, non paru à l'époque où j'avais rédigé mon propre article).

Deux modèles antiques d'individualisme

Lambros COULOUBARITSIS
Professeur à l'Université libre de Bruxelles

Sans trop exagérer, on peut dire que parallèlement à l'instauration philosophique du « sujet » qui, du *cogito* cartésien à la subjectivité existentialiste, trace l'itinéraire de la métaphysique moderne, l'émergence de l'idée d'« individu » constitue un trait essentiel de la philosophie politique depuis le XVII^e siècle. Cela ne signifie pas bien entendu qu'auparavant la notion d'individu n'avait trouvé aucun écho dans la pensée occidentale. On a souvent souligné, non sans quelque pertinence, que la fin de la cité antique entraîne un repli de l'homme sur lui-même et une mise en valeur de l'individualité, reflétée notamment dans les éthiques stoïciennes et épicuriennes. Bien plus, les philosophies néoplatoniciennes, et plus encore le christianisme, n'ont cessé d'accorder une importance particulière à l'individu, dont la destinée après la mort dépendrait en partie de son action personnelle. Mais ces faits indéniables supposent deux précisions importantes, grâce auxquelles on pourrait mieux situer le statut de l'individualité avant l'époque moderne. On ne doit pas perdre de vue, en effet, que la notion ancienne et médiévale d'individu déborde le point de vue anthropologique et concerne principalement une réalité physique ou métaphysique, opposée à l'universel ; cette perspective trouve son accomplissement dans la querelle des universaux. Mais, d'autre part, on ne peut pas non plus oublier que le point de vue anthropologique lui-même présente un caractère particulier en s'inscrivant dans le contexte eschatologique de la destinée de l'âme après la mort ; car cette perspective, thématifiée par Platon et qui trouve également son accomplissement dans le christianisme médiéval, soumet, en fin de compte, la sociabilité de l'homme à une valeur plus fondamentale : l'immortalité. C'est pourquoi, dans les lignes qui suivent, je souhaite relever cette perspective platonicienne et lui opposer celle d'Aristote qui situe l'individu dans son rapport non plus à la mort, mais à la société. Ces deux points de vue antiques concernant l'individu, et qui précèdent les bouleversements de l'époque hellénistique, me semblent constituer deux modèles qui se retrouvent sous des formes variées au cours de l'histoire de la pensée occidentale.

1. Opposer, comme je viens de le faire, Platon et Aristote sur le plan de la sociabilité de l'homme peut paraître paradoxal, lorsqu'on sait que le maître de l'Académie non seulement édifie une cité modèle dans sa *République*¹, mais fait précéder sa cosmologie du *Timée* par une description d'ordre politique qui se remémore probablement les données de la *République*. En réalité, ce paradoxe n'apparaît tel que si l'on en oblitère un autre, suscité par l'œuvre platonicienne elle-même : le fait que la description de la cité modèle de la *République* s'achève par un mythe eschatologique, le mythe d'Er, concernant précisément l'immortalité de l'âme. Qu'un mythe de cet ordre achève un ouvrage de philosophie politique, suffit à faire voir qu'en l'occurrence le phénomène sociopolitique n'est qu'un moyen en vue de la réalisation d'une fin plus importante : la destinée individuelle. Une telle interprétation de la *République* n'est pas arbitraire, puisqu'elle est expressément indiquée par Platon au moment le plus décisif du dialogue.

C'est, on le sait, au livre II qu'il entame réellement la description de la cité modèle, en prenant comme arrière-fond de son analyse la question de la justice. Le discours de Socrate sur la justice succède à ceux de Thrasymaque, Glaucon et Adimante qui faisaient, chacun à sa façon, l'apologie de l'injustice. Or, en achevant son argumentation, Adimante révèle qu'il a soutenu ses idées dans le seul but de voir Socrate soutenir la thèse contraire ; aussi le conjure-t-il d'insister moins sur la thèse que la justice est préférable à l'injustice que sur « les effets que l'une et l'autre produisent par elles-mêmes dans l'âme et qui font que l'une est un bien et l'autre un mal » (*Rép.* II, 367ab ; 367c-e). C'est bien dans ce sens, c'est-à-dire en fonction de l'âme, que la conception platonicienne de la justice se développe dans la suite pour être établie dans l'ordre d'une harmonie des vertus propres aux trois fonctions de l'âme que sont la pensée, la passion noble et le désir. Mais il convient de souligner qu'au moment où Socrate entame cette recherche, il insiste sur le fait qu'elle requiert une vue pénétrante.

Or, comme cette pénétration manque à tous, à lui et à ses interlocuteurs, il suggère de commencer la recherche par des choses plus grandes, parce que plus visibles et plus familières, pour aborder ensuite seulement les plus petites et les moins perceptibles, c'est-à-dire l'âme et l'action individuelle (368c ss.). Il s'agit donc, en l'occurrence, de clarifier la justice de la cité avant celle de l'individu (368e). Comment ? En produisant d'abord, par le discours et la raison, le spectacle d'une cité qui se constitue, et qui

¹ Sur le statut de cette cité modèle, voir mon étude « Le paradoxe du philosophe dans la 'République' de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 87, 1982, pp. 60-81.

permettrait, par voie de conséquence, d'observer la genèse même de la justice (369a). C'est au cours de ce périple que s'édifie peu à peu la cité modèle, et c'est ce périple qui laisse l'impression que la sociabilité constitue chez Platon le trait le plus essentiel de l'homme. Mais cette impression doit être corrigée en fonction de cette autre perspective, plus fondamentale encore, qui atteste la primauté de l'âme individuelle, en tant que celle-ci constitue une fin en soi. Par là, la *République* ne fait que prolonger les analyses du *Gorgias* et du *Phédon* qui fondent à leur façon l'immortalité de l'âme et s'achèvent également par des mythes eschatologiques concernant sa destinée après la mort. En replaçant ainsi le phénomène sociopolitique dans son contexte propre, on comprend mieux pourquoi chez Platon la justice dans la cité n'est pas indépendante d'une justice fondée sur les parties de l'âme individuelle. Sans amoindrir pour cela le côté politique de la pensée platonicienne, qui est aussi présente dans les textes, cette vision du platonisme permet de faire voir que la question de l'individu peut être pensée autrement que dans son rapport à la collectivité, et même que cette perspective risque d'orienter l'idée qu'on se fait d'une structure sociopolitique dans un sens idéologique précis, où chacun se définit par son cheminement après la mort dans une réalité meilleure que celle qu'aucune société humaine ne saurait jamais instituer. Il est important de remarquer que cette vision du platonisme n'est pas engagée dogmatiquement, comme une sorte de présupposé métaphysique, mais s'instaure au fil d'une analyse serrée dont l'importance n'a pas attiré suffisamment l'attention des interprètes de la *République*.

En effet, c'est au cours du discours de Glaucon, bien avant celui de Socrate, que Platon articule les conditions qui conduiront à la nécessité d'une immortalité de l'homme et d'un jugement après la mort. On peut situer le point de départ de cette problématique dans le mythe de l'anneau de Gygès, cet anneau qui rend l'homme invisible et donc lui assure la possibilité d'agir à sa guise, comme l'a fait Gygès, ce berger du roi, qui l'ayant trouvé sur un cadavre, s'en est servi pour pénétrer dans le palais, séduire la reine et, avec son aide, tuer le roi et s'emparer du trône (II, 359b-360n). Platon constate qu'un tel anneau, offert à un homme réellement juste, ne peut le laisser insensible, et même s'il ne consentait jamais à commettre quelque injustice et à toucher au bien d'autrui, il serait considéré comme le plus insensé des hommes et tout éloge de sa vertu ne serait pas étranger à la crainte d'être la victime de quelque injustice de la part de celui qui possède un tel pouvoir (360b-d). Poussant plus en avant son raisonnement, il soutient même qu'accorder aussi bien au juste qu'à l'injuste, un tel anneau permet de constater que l'art de l'injuste est de paraître constamment juste sans l'être, tandis que le juste, pour éprouver sa justice, devrait en

réalité paraître injuste et subir la violence des autres sans pour autant ne jamais renier la justice. La justice de ce dernier, mise ainsi à l'épreuve, devrait se reconnaître à la constance qu'il aura devant ces méfaits, c'est-à-dire par sa mauvaise réputation et les suites qu'elle comporte. Qu'il reste inébranlable jusqu'à la mort, dit Platon, toujours vertueux et paraissant toujours injuste, voilà qui soulève la question de savoir qui du juste ou de l'injuste doit être jugé comme étant le plus heureux (360e-361d). Ainsi donc, d'une part, considéré comme le plus insensé des hommes et, d'autre part, suscitant la violence contre lui-même pour s'éprouver, le juste ne saurait être réellement heureux – à moins de vouloir soutenir une thèse paradoxale. Poussé à sa limite, le problème de la justice se dissout aussi longtemps qu'il n'est situé que sur le plan de la société, sans lendemain et sans critère objectif ou transcendant d'un jugement. Voilà, me semble-t-il, le fond du platonisme qu'on retrouve, d'une façon ou d'une autre, dans toutes les pensées qui acceptent l'immortalité de l'âme. Celle-ci apparaît comme le seul garant d'une justice et sans laquelle, en définitive, seuls les injustes pourraient se prévaloir du bonheur. Chez Platon, cette thèse rentre dans le cadre d'une volonté d'accorder un fondement crédible à l'action humaine, que compromettaient les récits mythiques sur l'Hadès ou les cérémonies d'initiation (cf. 363c-365a). En centrant l'action humaine sur l'âme et sur sa destinée après la mort, il parvient avec une étonnante facilité à surmonter les aléas de la vie en société et de l'injustice régnant dans les divers systèmes politiques qui se succèdent dans la cité. Par ce biais, seule la vie philosophique, telle que celle-ci est définie dans le *Phédon*, c'est-à-dire en fonction de la mort – le but du philosophe étant de mourir, ce qui signifie en fait s'immortaliser en se purifiant par la connaissance et l'action –, se découvre une valeur absolue. C'est pourquoi la vie en société, axée sur ce but ultime de l'homme, ne prend de sens qu'à l'intérieur d'une structure politique fort réglementée et d'un système éducatif qui doit tracer le chemin de la libération de l'âme et de son immortalité. En alliant ainsi action politique et immortalité de l'âme, la *République* cherche à faire triompher la justice. À ce titre, l'ascétisme platonicien n'a rien à voir avec celui qu'on rencontre chez les ascètes religieux, qui visent à réaliser leur salut par le dénuement corporel et la contemplation des vérités éternelles. Il s'agit d'un ascétisme qui reconnaît la sociabilité humaine et, de ce fait, prétend réaliser les conditions de l'immortalité de l'âme au sein même de la société, par la connaissance et le souci de soi. Toujours est-il que cette immortalité soit envisagée, comme chez Platon et certains de ses disciples, au travers de la société et d'une doctrine de la réincarnation, ou, comme dans le christianisme, en fonction d'un jugement dernier auquel l'Église doit préparer le croyant, le fond demeure le même : la nécessité d'attribuer

une récompense aux justes ailleurs que dans une société humaine où l'injustice parvient toujours à avoir le dernier mot.

2. Face à ce type de conception de l'homme et de son action, l'originalité d'Aristote réside dans sa volonté de situer la justice relativement à la seule société humaine et selon le mode qui lui est propre, c'est-à-dire le rapport à autrui. Dès le début de l'*Éthique à Nicomaque* (I, 10), il s'emploie à amoindrir les effets de la mort sur l'action humaine. Ne se définissant que par l'action (*praxis*) et la vie active, le bonheur constitue le bien parfait de l'homme dans cette vie et dans la cité. Activité conforme à la vertu (c'est-à-dire aux multiples vertus requises par les multiples actions de l'homme et même aux plus parfaites d'entre elles), le bonheur appartient bien à l'âme, mais à l'âme actuellement en action (I, 7-13). Sans rentrer ici dans les détails de la philosophie aristotélicienne de l'action, il convient néanmoins de rappeler que cette mise en valeur du bonheur par l'action s'accompagne d'une distinction entre « éthique », qui concerne l'action individuelle et l'accomplissement de celle-ci dans la vie contemplative, et la « politique », qui situe le domaine de l'action dans la cité. En considérant la politique comme la science la plus architectonique (I, 2, 1094a26-28), Aristote soumet, en fin de compte, l'éthique à la politique. Cependant, cela ne veut pas dire que l'action individuelle s'intègre pleinement dans l'action politique, mais seulement que, d'une part, la cité est antérieure à l'individu et, d'autre part, l'achèvement du bonheur par l'activité contemplative suppose un ensemble de conditions matérielles et morales que seule la cité peut réaliser.

Dans ces conditions, la conception aristotélicienne de l'individu acquiert une complexité réelle qu'on ne saurait résumer en quelques mots. D'une façon sommaire, on peut dire que l'individu selon Aristote se définit, d'une part, par son rapport à la collectivité (la cité) et, d'autre part, en tant qu'il dépasse la société. Mais contrairement à ce qui se passe chez Platon, aucune de ces conceptions de l'individu n'est liée expressément à l'immortalité – en dépit d'un passage (X, 7, 1177b31-34) qui n'a cessé d'alimenter cette thèse –, de sorte que l'idée de justice qu'il établit concerne entièrement l'action dans une société donnée². D'où l'importance accordée par Aristote à cette vertu qui mobilise une grande partie d'*Éthique*.

² À propos de la question de l'immortalité, voir mon article « La *philia* à l'origine d'une mise en question du bonheur aristotélicien comme seule fin ultime de l'éthique », dans *Annales de l'Institut de Philosophie de l'ULB*, 1970, pp. 25-78. Quant à la conception aristotélicienne de la justice, voir mon étude « La fondation aristotélicienne de la notion de justice », dans *Mélanges offerts à Robert Legros*, Bruxelles, 1985, pp. 79-101.

À l'instar des autres vertus, la justice est une disposition de l'âme acquise par l'action ; mais, à la différence d'autres vertus, elle concerne le rapport à autrui. Réaménageant par-là la position de Platon, qui ne discernait pas assez l'importance du rapport à autrui ou encore laissait la justice sur le plan des rapports entre trois types seulement de vertu (sagesse, courage et tempérance), Aristote fait un pas décisif vers l'établissement d'une définition de la vertu en fonction de ce lieu commun (le rapport à autrui) en lequel s'enracine toute forme de justice possible et assure à toutes les vertus sociales un caractère de justice. Par cette vertu, l'homme juste est celui qui accomplit, selon un choix délibéré, ce qui est juste, c'est-à-dire qui « dans une répartition à effectuer soit entre lui-même et un autre, soit entre deux autres personnes, n'est pas homme à s'attribuer à lui-même, dans ce qui est à choisir, une part trop importante et à son voisin une part moins importante (ou l'inverse, s'il s'agit d'un dommage à partager), mais assure à chacun la part proportionnellement égale qui lui revient, et qui agit de la même façon quand la répartition se fait entre tiers » (V, 6, 1133b32-1134a8). Par cette définition bien connue, nous assistons en fait à l'émergence d'une conception nouvelle de l'action, où celle-ci s'accorde à la possibilité de la réalisation de la justice dans la société même. Situait de la sorte la justice selon une disposition de l'âme qui règle le rapport à autrui et non plus, comme chez Platon, relativement à la vie et à la mort (*Gorgias*, 527e), Aristote réussit à dégager une activité humaine plus fondamentale encore que la justice : l'amitié. Comprise non seulement dans un sens restreint, mais également dans le cadre de la société comme amitié politique³, celle-ci crée les conditions de la concorde sociale. C'est pourquoi, dit Aristote, les législateurs s'attachent à ce type d'amitié et lui accordent un plus grand prix que la justice même. D'autant plus que lorsque les hommes forment des rapports d'amitié, ils n'ont nullement besoin de justice, alors qu'ils en ont besoin, en revanche, même quand ils sont justes (VIII, 1, 1055a23-27).

Mais cette généralisation de l'amitié ne doit pas nous faire oublier que le Stagirite situe cette activité, une fois comprise dans un sens restreint, comme l'une des activités, avec l'amour, les plus épanouissantes de l'homme, et sans laquelle l'achèvement du bonheur par la contemplation demeure elliptique. À ce niveau très élevé, l'amitié est limitative, dans la mesure où elle ne peut se réaliser qu'entre deux ou trois personnes. Se manifestant comme un autre soi-même, l'ami devient une sorte de miroir qui permet

³ J'ai abordé ce problème dans une communication, en grec moderne, au colloque consacré à « Aristote et la Politique » (Athènes, 24 novembre 1978) : « L'amitié politique chez Aristote », dans *Annales de l'Institut Supérieur des Sciences Politiques « Pantios » d'Athènes*, Athènes, 1981, pp. 195-199.

à chacun de se corriger et de mieux se connaître. Aussi l'amitié parfaite, fondée sur la vertu et la stabilité inhérente à la relation de réciprocité qui se constitue entre les amis, s'accroît dans et par le rassemblement et la communion qu'elle entraîne. Communiquant les uns avec les autres, par le langage et les actions, les amis se découvrent toujours davantage, tout en découvrant en même temps leur propre être. C'est à force de se corriger de manière continue qu'ils deviennent meilleurs et cheminent conjointement au bonheur⁴. C'est pourquoi l'amitié apparaît comme le mode par excellence permettant à l'homme de réaliser son individualité. Complétant en quelque sorte la justice et l'amitié politique, l'amitié parfaite, du fait même qu'elle est limitative, confère à l'homme son statut d'individu et l'épanouit en tant qu'individu. Ainsi comprise, la notion d'individu n'a plus rien à voir avec celle que Platon avance pour détacher l'âme du corps et réaliser l'immortalité. Profondément liée à la sociabilité humaine, la relation d'amitié marque l'enracinement de l'homme dans ce monde en dépit de sa volonté de se diviniser par la contemplation. L'important, aux yeux d'Aristote, est de réaliser le bonheur de l'homme dans cette vie. Si bien qu'au pessimisme intrinsèque de toute morale du salut, il répond par une confiance à la nature et à la société humaines. Loin de constituer une sorte d'optimisme irréfléchi, cette position se révèle comme un pragmatisme déroutant. Car il faut souligner qu'en dépit des apparences, Aristote ne promeut le bonheur comme fin de l'homme qu'en multipliant les exigences, au point qu'on serait tenté d'affirmer qu'un tel bonheur n'est accessible que par un effort constant, à la limite des possibilités humaines⁵.

Cette remarque me semble d'autant plus importante qu'elle révèle, par contraste, qu'une éthique du type platonicien dont le pessimisme assure au salut sa raison d'être, s'affirme, d'un autre côté, par un optimisme particulier, fondé sur l'illusion de la survie. Cette ambiguïté s'accompagne paradoxalement par la limitation des critères susceptibles de situer l'action, puisque la plupart des données sociales sont, d'entrée de jeu, soit rejetées, soit déconsidérées. Limitant les exigences de l'action à un certain nombre de préceptes bien définis en fonction d'un chemin bien tracé pour la réalisation d'un « bonheur » après la mort, les éthiques du salut se contentent, en fin de compte, de peu de chose. Se repliant sur l'intention plus que sur l'action, elles isolent l'individu, quand bien même cherchent-elles à lui assurer une intégration dans la société. La pensée occidentale s'est souvent contentée de ces exigences limitatives, en particulier à l'époque

⁴ Voir mon article cité ci-dessus n. 2, consacré à l'amitié, *op. cit.*, pp. 58 ss.

⁵ Cela montre que contrairement à ce que soutiennent certains (par exemple Kant ou Dupréel), l'éthique du bonheur et du sage peut être très exigeante.

où le christianisme s'est appliqué à situer l'individualité relativement aux doctrines de la prédestination et de la grâce. Toutefois, il convient de rappeler que cette conception eschatologique de l'âme s'accompagne chez saint Augustin notamment d'une structure également eschatologique de la société humaine. Réaménageant profondément la cité platonicienne, l'évêque d'Hiponne envisage l'historicité de la société humaine au travers d'un enchevêtrement d'une cité humaine et d'une cité divine qui doit aboutir à l'habilitation et au triomphe de la cité de Dieu.

Soumise de la sorte à une historicité finalisée, la société civile est interprétée à partir d'une chute originaire (le péché originel), que la Rédemption (la mort de Jésus-Christ et sa résurrection) et l'action individuelle devaient abolir. À telle enseigne que loin de constituer un état de nature, la sociabilité de l'homme apparaît comme un état du péché. Dans ce cadre, il est impossible à l'individu de se définir dans son rapport à la seule collectivité, à la cité humaine, mais requiert, par surcroît, l'élucidation de son rapport à Dieu et aux structures hiérarchiques de l'Église. La conformité à cet ordre garantit également la destinée individuelle, comme si l'individu, bien que créé par Dieu, ne pouvait prendre conscience de la possibilité de son salut que par une structure extérieure à lui. Mais, quelles que soient les nuances qu'on pourrait accorder aux diverses éthiques du salut, on ne saurait dénier leur appartenance explicite ou implicite au modèle platonicien. C'est pourquoi on peut considérer la conception platonicienne de l'individu comme un modèle de ces types d'individualisme qui situent la destinée de l'homme dans son salut ou sa damnation après la mort. Ces remarques suffisent pour voir dans le modèle aristoticien une tout autre structure, qui ne renie jamais l'attachement de l'individu à la cité dans laquelle il s'enracine. Il est donc utile de pénétrer plus en avant dans la pensée d'Aristote et de dégager davantage le statut de l'individu dans son rapport à la cité.

3. Un passage célèbre d'Aristote souligne que celui qui est incapable de vivre en commun avec d'autres hommes ou qui n'a nul besoin des autres, parce qu'il se suffit à lui-même, ne peut constituer une partie de la cité, il est sans cité (*apolis*) ; un tel individu est soit un être dégradé, une bête, soit un être supérieur à l'homme, un Dieu (Pol. I, 2, 1253a3-4 ; a2-29). Par là, Aristote indique que la notion d'individu (*hekastos*) exclut une pure individualité, c'est-à-dire l'individu absolu, et suppose l'antériorité de la cité par rapport à l'individu. L'absence de l'intégration de l'individu dans une cité est l'indice, dit-il, d'un homme « avide de guerres » et ressemblant « au pion isolé au jeu de dames » (1253a5-7) ; car l'homme qui se sépare de la loi et du droit devient le pire des animaux, et au lieu d'utiliser les armes que la nature lui offre pour exercer la prudence et la vertu, il les emploie pour des fins opposées, produisant l'injustice la plus

intolérable. D'où cette conclusion : « la justice est une vertu politique, car le droit constitue l'ordonnance de la communauté politique et son application consiste au discernement de ce qui est juste » (1253a32-38). Ce lien entre cité et justice demeure dans le sillage de ce que nous avons retenu sur la justice à partir l'*Eth. à Nicom.* (v). Prolongeant la thèse de Lycophon selon laquelle la loi et la cité sont les garants des droits, c'est-à-dire empêchent des injustices et facilitent les échanges (III, 9, 1280b10-11 et b29-31), ces perspectives souhaitent aller au-delà du simple fait de *vivre* en société au bénéfice de quelque chose de plus important : le fait de *bien-vivre*. Par « bien-vivre », Aristote entend la réalisation du bonheur des citoyens, en les rendant d'abord bons et justes (1280b11-12), mais aussi capables d'atteindre une autarcie et une vie parfaite (1280b32-35), voire même de réaliser une vie en commun selon les principes de l'amitié (1280b38-1281a2). Tout en confirmant le caractère exigeant de l'éthique aristotélicienne, cette accumulation des principes de l'action sociale révèle une fois encore l'importance des rapports à autrui pour accomplir l'individualité dans une cité. La façon dont Aristote envisage l'ensemble de ces éléments éclaire assez bien son projet : rendre possible la réalisation du bonheur non pas pour tous les hommes, mais du moins pour ceux qui sont dans les conditions pour y parvenir.

En effet, si l'on fait attention, on peut constater que la théorisation que le Stagiritte fait de l'individu dans la cité concerne principalement le *citoyen* (*politès*), qu'il définit par le fait d'être apte à participer au pouvoir de juger et de diriger (1,1275a22-23), c'est-à-dire au pouvoir judiciaire et délibératif (1275b16-18). À ce titre, seul le citoyen peut prétendre vraiment au bonheur. Par là, il exclut du bien-vivre non seulement les esclaves, les femmes et les enfants, parce qu'ils n'ont pas le loisir de participer à de tels pouvoirs, mais également les ouvriers ou les manœuvres, qui, dit-il, en vertu du mode de leur travail, ne peuvent s'adonner à la pratique de la vertu (*cf.* 1278a20-21). Encore qu'Aristote ne tienne pas une position irréductible sur ce point, puisqu'il considère que la notion de citoyen dépend du système politique et donc peut varier. C'est pourquoi, dès le début de son livre III de la *Politique*, il s'applique à délimiter quelles sont les personnes qui peuvent être citoyens et quel est le lien entre citoyen et homme de bien. Je ne vais pas m'arrêter ici sur cette question, qui au demeurant a suscité beaucoup de critiques, dans la mesure où elle inclut sa doctrine de l'esclavage. Il me semble plus utile de prolonger encore un peu mes réflexions précédentes pour mieux dégager sa conception de l'individu, ainsi compris à partir de la citoyenneté.

Il est certain que contrairement à la modernité, Aristote n'admet pas l'égalité naturelle entre tous les hommes, mais seulement entre les citoyens.

Mais cette divergence de fond ne doit pas nous faire oublier qu'il est bien le premier à thématiser cette notion de citoyen et de préparer, par le biais du cosmopolitisme stoïcien, des idées comme celles, par exemple, d'un Ulpian (III^e siècle), qui affirme que par la loi de la nature tous les hommes sont égaux. C'est que le sens qu'il accorde à la notion de citoyen renferme tous les caractères susceptibles de promouvoir une égalité selon les principes d'une liberté et d'une responsabilité. Aussi parvient-il à conférer à l'individu un statut précis qui tout en l'intégrant dans la cité, lui assure néanmoins, par la possibilité qu'il lui accorde dans l'ordre de la *praxis* (en agissant en conformité avec la vertu), l'aptitude à s'épanouir pleinement, et, par conséquent, à réaliser son bonheur), ce qui signifie également le bonheur des siens et de ses amis, voire de ses concitoyens en général (*Eth. Nic.* 1, 7, 1097b8-11). Cette dernière précision qu'il convient de comprendre à l'encontre d'une extension illimitée, et donc selon les données d'une autarcie non pas atomique (c'est-à-dire isolée), mais relationnelle, confirme notre analyse précédente de l'individualité comme liée à l'amitié. Par voie de conséquence, on peut dire que ce type d'individualisme est assez éloigné de celui de Platon, puisqu'il tient à promouvoir l'individualité exclusivement dans le cadre de la citoyenneté et de la vie sociale, dans le but de réaliser le « bien-vivre » et le bonheur. À ce titre, le dépassement de la vie ne saurait viser la survie et une autre vie, mais bien l'accomplissement de soi et du bien commun. Voilà pourquoi les valeurs principales que le Stagirite met en évidence sont, en plus de la justice et des autres vertus, l'amitié (comme dépassement de l'amabilité et de l'amitié politique), l'amour (comme dépassement de l'amitié elle-même) et la vie contemplative (en tant qu'elle étudie des choses éternelles)⁶. Or, un tel dépassement s'enracine déjà dans l'ordre même des institutions de la cité, au travers des responsabilités requises du citoyen, décrites également par Thucydide dans l'*Oraison funèbre de Périclès*⁷). Aux yeux d'Aristote, ce dépassement s'inscrit principalement dans la pratique des vertus au sein même de la cité. S'il n'y avait pas une telle volonté de dépassement déjà dans l'ordre de la cité, il n'existerait qu'une communauté dont le seul but serait de vivre selon certaines règles et des échanges, mais nullement une cité au sens propre du terme. Or, si tel était, dit-il, le but de l'activité humaine, il y aurait alors également une « cité » d'esclaves ou d'autres êtres vivants en général. Mais cela est impossible parce que « ni les uns ni les

⁶ Ces différents points constituent l'articulation centrale de mon étude sur l'amitié précédemment citée (note 2).

⁷ THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, II, 37-40. Sur le statut de l'individu dans ce texte, voir Nicole LORAUX, « Du libéralisme en histoire ou de l'individu-écran », *Passé-Présent*, 1, 1982, pp. 48-58.

autres n'ont en partage ni le bonheur ni la vie de leur choix » (9,1280a31-34).

Bref, d'après Aristote, l'égalité ne suffit pas à réaliser une cité, qui suppose des conditions d'action pouvant autoriser un réel engagement politique et la possibilité d'atteindre le bonheur.

En conséquence, il apparaît qu'en dépit de son caractère limitatif et jusqu'à un certain point élitiste, la conception aristotélicienne de l'individu trace un modèle d'individualisme qui tout en s'écartant de l'eschatologie platonicienne, évite la dissolution de l'individu dans un système où il serait comme « un pion isolé au jeu de dames » et, comme tel, « avide de guerres ». Cet individualisme du « citoyen » marque une étape décisive dans l'intégration de l'homme dans la société.

Ce n'est donc pas une coïncidence si la prise en considération de la *Politique* d'Aristote à partir du XIII^e siècle, esquisse une nouvelle vision de l'homme dans le christianisme, où la sociabilité est assignée à sa nature⁸. Comment s'est accompli ce renouveau et quelles en ont été les conséquences dans l'évolution de la pensée occidentale constitue un problème essentiel qui déborde néanmoins les limites que je me suis prescrites pour le présent travail. Je ne peux donc que laisser tous ces points entre parenthèses, pour tirer les conclusions de mon analyse précédente.

Lorsqu'on tient compte de ces deux modèles antiques d'individualisme, on ne peut pas ne pas ressentir un certain embarras. Car le terme que nous utilisons aujourd'hui pour faire état de l'individu trouve son origine dans le latin *individuus*, qui traduit le grec *atomon* (« indivisible », « insécable », « irréductible »), et qui concernait, dans l'Antiquité, la conception atomistique de la réalité. Nous avons vu, en passant, qu'Aristote utilise plutôt l'expression *hekastos* (« chacun ») pour désigner l'individu humain. Son attribution donc à l'homme au fil du temps est significative et n'est pas étrangère au problème de l'évolution dont je viens de parler en achevant mon analyse du citoyen selon Aristote. Pour rendre plus claire et plus intense encore la portée de ce problème, j'ajouterai seulement, en cet endroit, que la transfiguration subie par ce terme d'« individu » et son attribution à l'homme n'est pas sans rapport avec la transfiguration parallèle, dans l'histoire de la pensée occidentale, du terme « sujet » (*hypokeimenon*)

⁸ Sur cette question, voir les importantes études de W. ULLMAN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres-New York, 1961 et « Some Observations on the Medieval Evaluation of the « homo naturalis » and the « Christianus », dans *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, Louvain-Paris, 1960, pp. 141-151. Pour l'importance d'Aristote, on peut également consulter J. QUILLET, « Présence d'Aristote dans la philosophie politique médiévale », dans *Revue de philosophie ancienne*, 2, 1984, pp. 93-102.

qu'Aristote emploie pour désigner le sujet d'une attribution catégorielle ou encore le substrat du devenir (la matière), alors qu'on le retrouve aujourd'hui à la racine à la fois de la grammaire et de notre subjectivité. À cette première énigme de la pensée occidentale, s'en ajoute une autre concernant l'usage même de ce terme pour désigner l'individualisme moderne. Car ce type d'individualisme n'est-il pas celui-là même que critique Aristote en situant sa problématique du *vivre* afin de lui opposer le *bien-vivre* ? La question peut se poser, mais une réponse implique une étude plus circonstanciée des différentes formes d'individualisme à l'époque moderne. Toujours est-il qu'il existe bien à l'époque moderne un type d'individualisme qui met l'accent sur le rapport qui lie l'individu à la collectivité, sans référence ni à l'immortalité de l'âme ni à la transcendance divine. Que ce rapport soit poussé jusqu'à la dissolution de l'individu dans la collectivité et à l'oppression exercée sur lui par l'État, ou, au contraire, qu'il soit amoindri au point que l'individu marque son irréductibilité et son indépendance absolue à l'égard du pouvoir, il semble supposer, comme prémisses essentielles, l'égalité naturelle entre les individus. Confrontées à pareille antinomie, les institutions démocratiques modernes se sont édifiées de plus en plus en fonction d'un équilibre qui cherche, d'une part, à limiter l'intervention de l'État et l'empiétement de la collectivité sur l'action individuelle et, d'autre part, à garantir à chacun le droit d'exercer sa liberté et d'épanouir sa personnalité, dans le respect de ses devoirs à l'égard de la collectivité et d'une nécessaire solidarité humaine. C'est pourquoi il apparaît de plus en plus que le statut de l'individu dans les institutions démocratiques modernes, parce qu'il se définit principalement en fonction du principe de la citoyenneté, s'accorde davantage au modèle aristotélicien lorsqu'il se limite à la mise en valeur du citoyen. Mais cet accord plus ou moins évident ne dissimule pas moins un désaccord profond, qui tient dans le fait que la structure antique de la cité n'est pas comparable à la complexité de nos États modernes ni aux moyens technologiques que ceux-ci emploient pour fonctionner.

Or, s'il en est ainsi, et si, d'autre part, on retient la leçon d'Aristote selon laquelle la justice doit être accomplie dans la vie présente et dans la société même, ne doit-on pas supposer qu'une éthique de cet ordre requiert des conditions et des exigences aussi fortes que celles qu'il retient pour la réalisation de l'épanouissement de l'homme ? Cela seul suffit à faire voir que l'institution d'une éthique laïque, libérée des contraintes d'une éventuelle survie et respectueuse à la fois de la liberté et de la possibilité de réaliser la justice dans la vie active est plus difficile à articuler qu'une éthique du salut.

L'individu et l'universalité de la loi chez Kant

Anne-Marie ROVIELLO
Assistante à l'Université libre de Bruxelles

Autonomie et universalité sont les deux caractères fondamentaux de la loi morale telle que Kant l'a définie. L'autonomie est la liberté de l'individu considéré comme origine de la loi à laquelle il se soumet ; elle est le pouvoir de se donner à soi-même sa propre loi.

Autonomie paradoxale à première vue, puisque cette loi exige précisément de l'individu de soumettre ses mobiles et intérêts personnels à la maxime de l'universelle validité, de dépasser la sphère limitée de sa subjectivité particulière pour s'ouvrir à la reconnaissance des autres.

Peut-on dès lors parler d'un individualisme de la philosophie kantienne ? Certainement, si cet individualisme ne consiste pas à réduire l'individu à un atome isolé, jouissant d'une liberté solitaire, que la liberté des autres ne peut dès lors que limiter et contraindre. Or, en voyant dans l'individu le lieu d'une ouverture originaire à l'intersubjectivité, Kant fait apparaître celle-ci non plus comme une contrainte imposée à l'individu à partir d'une légalité extérieure, mais au contraire comme la condition pour une accession authentique de l'individu à sa singularité propre.

Dans les pages qui suivent, nous esquissons la manière dont Kant définit ce lien d'appartenance réciproque de l'autonomie et de l'universalité, dans le domaine moral et dans le domaine juridico-politique.

On connaît le point de départ de la philosophie pratique de Kant : il s'agit de la constatation d'un fait fondamental de l'expérience humaine : celui du jugement moral. C'est un fait que nous jugeons moralement les actions des individus ; nous supposons donc que ceux-ci agissent librement – malgré tous les déterminismes psychosociaux auxquels ils peuvent être soumis par ailleurs –, nous leur imputons la responsabilité de leurs actes. Cela n'a de sens de porter un jugement moral que sur des êtres dont nous considérons qu'ils sont l'origine libre de ce qu'ils sont, de ce qu'ils font. Jusque dans sa forme la plus négative – dans la condamnation morale – le jugement

est d'abord principalement reconnaissance de l'individu comme être de liberté.

La loi morale ne peut être définie que comme auto-nomie, elle ne peut venir à l'individu d'une autorité extérieure, fût-ce celle de la volonté divine. Je peux bien penser l'idée de Dieu comme de « l'auteur de la loi », dit Kant, mais cette loi divine ne prend effet que parce que je suis moi-même « l'auteur de l'obligation par la loi »¹. La conscience individuelle est, en dernière instance, seule source de l'exigence que l'individu pose lui-même à l'égard de son être.

Il est vrai que la loi morale s'impose à la conscience dès avant toute décision expresse de celle-ci : elle est, nous dit Kant dans la *Critique de la Raison Pratique* un fait de la raison, et comme telle, elle dépasse la conscience individuelle empirique. Il y a en moi comme une raison universelle anonyme, « précédant » et fondant ma raison subjective, et m'ouvrant de fait, c'est-à-dire dès avant toute initiative propre, à la question du bien et du mal. Mais, précisément, ce fait est d'emblée exigence ; la loi morale n'est pas présente dans l'individu comme une simple propriété ou comme une donnée en quelque sorte naturelle, étant positivement là et déterminant l'individu de toute nécessité, elle est d'emblée un certain rapport de l'individu à lui-même, attitude active de la conscience et de la pensée individuelles, elle fait l'objet d'une *reprise* par l'individu, et seule celle-ci constitue l'individu comme personne morale. En ce sens, on peut dire que l'individu est bien l'origine de la loi morale et l'« auteur divin » de la loi ne peut être qu'un postulat produit par la conscience subjective dans le moment même où celle-ci tout à la fois « reçoit » et reprend, *produit* la loi comme son obligation propre.

L'idée de la dignité de la personne humaine en chaque individu et des droits qui y sont attachés ne renvoie pas simplement à l'universalité anonyme de la raison pratique présente en chaque individu, mais à cette libre reprise de la loi pratique par chaque conscience singulière.

L'individu ne coïncide pas avec la loi morale, il ne la réalise pas non plus spontanément ; l'individu humain est irréductiblement divisé entre ce qu'il est naturellement, spontanément, et ce qu'il a à être, entre être et exigence d'être. Et c'est paradoxalement dans et par cette reprise par l'individu d'une légalité universellement partagée par tous les hommes, c'est en ce rapport à cette raison universelle présente en lui que l'individu advient à sa personnalité propre. La personnalité morale de chaque individu naît dans

¹ *Métaphysique des Mœurs*, Paris, Vrin, 1971, trad. A. PHILONENKO, p. 101.

l'entre-deux qui tout à la fois rapporte l'individu à la loi et l'en sépare. C'est de ce rapport toujours personnel de l'individu à la loi que l'individu naît à lui-même comme telle personnalité morale (ou immorale) unique.

Dans son ouvrage sur la religion, Kant définit la personnalité morale comme l'idée transcendante d'une décision originaire ou d'un engagement originaire en lequel l'individu se serait donné une fois pour toutes le fondement des maximes qui détermineront son existence empirique. Idée transcendante, ou idée régulatrice pour le jugement porté sur l'individu, et non réalité affirmée dogmatiquement. Nous retrouvons ici la manière proprement kantienne de poser les questions philosophiques : il nous faut *postuler* une telle origine de la personne morale si nous voulons *comprendre et fonder ce fait* paradoxal : que nous éprouvions la personnalité morale d'un individu tout à la fois comme sa nature, comme ce qui en lui ne dépend pas de lui, et comme sa liberté, comme ce qu'il ne peut être que parce qu'il en a fait sa règle propre.

« Nous dirions donc de l'un de ces caractères (...) qu'il lui est inné ; mais toujours aussi nous nous résignerons à penser que la faute n'en revient pas à la nature, s'il est mauvais, ni le mérite, s'il est bon, mais que l'homme en est lui-même l'auteur. Or, comme le principe premier de l'admission de mes maximes qui lui-même doit toujours à son tour se trouver dans le libre arbitre, ne peut être un fait qui pourrait être donné par l'expérience, le bien ou le mal dans l'homme (en tant que principe premier subjectif de l'adoption de telle ou telle maxime par rapport à la loi morale) se dit inné seulement en ce sens qu'il est posé comme fondement antérieurement à tout usage de la liberté donné dans l'expérience.² »

Ce fondement subjectif de l'admission ou du rejet des maximes morales fait l'identité singulière de chaque individu, l'originalité de chaque rapport individuel à l'impératif. Cette disposition morale fondamentale en vertu de laquelle chaque individu devient tout à la fois une personne morale en général et telle personne morale singulière, il nous faut donc curieusement la penser en même temps comme sa nature, son destin – ce qui permet de comprendre la continuité morale de la personne au travers des changements subis au cours d'une vie : c'est la même individualité morale reconnaissable dans son unicité qui demeure par-delà les transformations dues aux expériences, aux « circonstances » – et comme sa liberté, comme ce qu'en chaque moment de sa vie, l'individu « décide » de reconduire par un « usage entier de la liberté »³, et qu'il pourrait aussi bien renier. Tout

² *La Religion dans les Limites de la simple Raison*, Paris, Vrin, 1972, trad. J. GIBELIN, p. 40.

³ *Ibid.*

se passe comme si, en chaque action par laquelle il confirme son identité morale, l'individu réitérait la décision inaugurale par laquelle il s'est donné lui-même cette identité – ce qui permet de comprendre ces phénomènes énigmatiques des « conversions » morales (qu'elles se fassent d'ailleurs dans un sens ou dans un autre), qui semblent réaliser la possibilité principielle pour l'individu de retourner à cet « acte originaire » de naissance à sa personnalité morale pour réinstaurer une nouvelle personnalité. Tout se passe donc comme si, par-delà les déterminismes de toutes sortes, l'individu conservait une liberté radicale, non entamée, qui demeurerait la véritable origine de toutes ses actions.

Conception du destin individuel sans doute plus profonde et plus féconde que toutes les conceptions psychologiques, ce destin étant ici forgé par l'individu lui-même ; loin de se réduire à un simple déterminisme par des causes étrangères, il coïncide avec la liberté de l'individu en son usage le plus intime, mais pour cela aussi le plus insondable pour l'individu lui-même. Car l'idée d'une liberté radicale de l'individu, d'une sorte de liberté auto-fondatrice, se distingue essentiellement de celle d'une transparence à soi de l'individu. Pourquoi tel caractère moral plutôt que tel autre, cela échappe à l'individu lui-même, qui n'a accès à ce caractère unique que dans ses manifestations empiriques.

L'obscurité en laquelle demeure cette « décision originaire » par quoi se constitue une individualité morale n'est jamais levée. C'est ce qui explique le phénomène de l'auto-tromperie, la possibilité pour l'individu de se duper lui-même sur ses intentions, sur son rapport effectif à la loi.

Que la loi soit autonomie, cela signifie également que l'individu peut s'écarter de cette loi à laquelle il ne se soumet que parce que lui-même se la donne. C'est la liberté pour le mal, la liberté se retournant contre elle-même.

Parce qu'il n'y a pas de coïncidence de la conscience individuelle et de l'impératif, parce que l'individu ne colle pas à la loi, parce que la loi ne devient principe pratique *subjectif* que dans cet interstice énigmatique qui à la fois sépare et relie son universalité formelle à l'intention et à l'action toujours particulières de l'individu, l'individu peut retourner sa liberté contre la loi. Il peut exploiter le formalisme vide de la loi contre la nécessité – qui est aussi sa liberté essentielle – de juger par lui-même du contenu concret particulier qu'il devra donner à son action pour que celle-ci soit adéquate à la loi.

La validité universelle et éternelle de l'impératif formel laisse l'individu dans l'indétermination quant à ce contenu. L'individu peut exploiter cette zone d'indétermination que l'évidence de la loi formelle doit traverser

avant de devenir action concrète ; il peut faire du formalisme de la loi un alibi contre la loi.

La loi kantienne ne fournit pas de recette ; c'est là toute sa grandeur, et c'est toute sa fragilité. C'est aussi ce qui fait la responsabilité de chaque individu quant à la manifestation de cette loi dans le monde. Chacun se retrouve seul devant la nécessité et la liberté d'interpréter non pas la loi, mais le rapport de la loi à l'action particulière, et donc son propre rapport à la loi. Pour ce qui concerne l'urgence de la décision et de l'action, l'individu demeure seul juge ; nul ne peut se charger de produire à sa place le jugement moral sur ses actions, et il n'en trouve pas non plus les termes préfabriqués dans une raison pratique lui imposant la règle pour l'application de la loi. Et c'est bien là l'indépassable radicalité du formalisme kantien, si souvent critiqué : il signifie essentiellement l'obligation pour l'individu de porter ses jugements et de prendre ses décisions en toute liberté.

Dans le chapitre de la *Critique de la Raison Pratique* intitulé « De la typique du jugement », Kant traite précisément de cette question de la subsumption des cas particuliers par l'universalité formelle de la loi : « une action possible pour nous dans la sensibilité est-elle, oui ou non, le cas qui est soumis à la règle, c'est au jugement pratique qu'il appartient d'en décider⁴ ».

Mais si le philosophe commence par faire sa part à la difficulté, c'est, il faut bien le reconnaître, pour refermer aussitôt la question : il suffirait de soumettre la maxime particulière de mon action à la comparaison avec une loi universelle et nécessaire de la nature. Il suffirait donc d'appliquer automatiquement à chaque cas une règle clairement et distinctement donnée par la raison pratique.

Or, Kant lui-même nous donne la raison pour laquelle un tel critère est insuffisant, et pour laquelle la certitude apodictique de l'impératif peut toujours s'obscurcir dès lors qu'il y va de ses manifestations empiriques particulières. Le fondement dernier du mal, dit-il dans son ouvrage sur la religion, réside dans « le penchant à se leurrer soi-même par des mensonges dans l'interprétation de la loi morale⁵ ».

Ce pouvoir d'auto-tromperie, manifestation perverse de la liberté de l'individu, Kant l'illustre par le cas de l'inquisiteur qui, en toute bonne conscience, condamne à mort un prétendu hérétique. Que fait l'inquisiteur dans ce cas si ce n'est retourner en certitude dogmatique – la certitude que

⁴ *Critique de la Raison pratique*, Paris, Vrin, trad. J. BARNI, p. 70.

⁵ *La Religion dans les limites de la simple Raison*, p. 64 (note)

sa conscience singulière coïncide en transparence avec la loi morale – ce qui ne peut être que le rapport indéterminé à la loi, et donc toujours à réinterroger, à réexaminer de manière critique. C'est pourquoi Kant définit dans ce cadre le jugement moral comme un jugement réflexif, retournant sur lui-même un regard critique. La conscience morale est « la raison se jugeant elle-même⁶ ». Le jugement moral doit produire de l'intérieur de lui-même la loi morale comme référence idéale. L'universalité de la loi apparaît comme un troisième terme régulateur rendant possible le dialogue intérieur de la conscience individuelle.

L'individu ne peut être privé de sa responsabilité que par lui-même. Ainsi, Kant voit encore dans les théories déterministes sur l'homme précisément une manière pour la liberté de se renier elle-même. En invoquant la finitude humaine pour justifier le quietisme face aux injustices existantes, et le laxisme dans ses propres actions, l'individu se démet librement de sa liberté ; il fait de la finitude une donnée positive, une « nature » qui s'imposerait automatiquement à lui⁶.

En établissant la distinction entre « l'auteur de la loi » et « l'auteur de l'obligation de la loi », et en définissant l'auteur de la loi comme une idée régulatrice du rapport de chaque conscience individuelle à elle-même, Kant évitait l'aporie dans laquelle sont tombés la plupart des théoriciens humanistes de l'individu au XVIII^e siècle : si seul l'individu considéré dans son immédiateté naturelle est l'auteur de la loi, alors on ne voit pas comment poser la nécessité et l'universelle validité de la loi, c'est-à-dire comment éviter le relativisme et l'arbitraire du « à chacun sa propre loi », et on ne voit pas comment élaborer à partir de telles prémisses, une théorie du juridique et du politique qui fasse de ces domaines autre chose qu'une pure contrainte pour l'individu. Si, par contre, on pose l'origine de la loi dans une transcendance positive, il ne reste plus à l'individu qu'à s'y soumettre ; c'est alors la liberté qui est perdue et, avec elle l'individu lui-même comme valeur fondamentale, comme référence dernière. En voyant dans l'individu le lieu propre d'une ouverture à l'universel, Kant tout à la fois sauve l'individu contre toute soumission à une autorité extérieure, et il le sauve d'une réduction à sa subjectivité arbitraire.

La conscience individuelle est bien le lieu d'apparition de ce qui pour l'individu s'impose comme sa loi propre, mais c'est précisément en s'ouvrant

⁶ Kant est le premier à reconnaître l'importance de cette dimension de la finitude humaine, mais c'est pour en faire un fondement pour la tolérance dans le jugement sur l'action une fois que celle-ci a été accomplie. Par contre, il dénonce toute tentative d'invoquer cette finitude comme alibi servant à nier la responsabilité de chacun face à ses actes présents et à venir.

à cette légalité propre – qu'il produit lui-même – que l'individu s'ouvre tout à la fois aux autres. L'individu accède à son irréductible singularité, et confirme celle-ci, en s'ouvrant à l'espace de l'intersubjectivité. C'est une telle idée de l'autonomie que l'on retrouve au fondement de la philosophie juridico-politique de Kant.

On a souvent reproché à la conception kantienne de la politique de se fonder sur un individualisme abstrait, incapable d'accorder un statut propre aux domaines du juridique et du politique. Et il est sans doute vrai que Kant ne considère ces domaines qu'en fonction et à partir de l'individu, mais c'est seulement parce que la question fondamentale que l'individu se pose à lui-même : « qui dois-je être ? » *coïncide* avec la question : « comment me rapporter à l'existence d'autrui ? » L'individualisme politique de Kant n'a donc rien à voir avec un subjectivisme abstrait, ni même avec un moralisme au sens réducteur de ce terme. L'individu de Kant s'ouvre d'un seul et même coup à la question de son être et à celle de son rapport à autrui qui est aussi la question de l'existence de la communauté politique. Dans une telle perspective, il n'y a pas réduction de la dimension juridico-politique à la dimension individuelle, mais reconnaissance de l'ouverture réciproque de chacune de ces dimensions sur l'autre.

Non seulement le droit doit protéger la liberté de l'individu, mais il doit lui donner les conditions d'un véritable épanouissement. Ce qui ne va pas sans contrainte, mais celle-ci ne peut s'exercer que sur la part arbitraire de la subjectivité individuelle. L'idée morale d'autonomie se retrouve dans l'idée politique de la liberté comme pouvoir de n'obéir à d'autre loi que celle à laquelle j'ai donné ou j'aurais pu donner mon consentement. Mais ce sujet individuel qui reconnaît la légalité juridico-politique ne peut être confondu avec l'individu tel qu'il est déterminé par ses seuls intérêts particuliers et par son bon vouloir arbitraire. Le droit peut contraindre certains intérêts particuliers, il ne peut limiter la dignité de la personne dans l'individu. L'individu compris comme être d'intérêts ne coïncide pas avec l'individu considéré comme être de droit ; il ne s'agit pas cependant *d'opposer* ces deux dimensions l'une à l'autre ; Kant insiste au contraire – on l'oublie souvent – sur la nécessité de faire sa part à la recherche de l'intérêt (et plus généralement à la recherche du bonheur), et la seule limite d'une telle recherche est précisément le droit des autres individus⁷.

⁷ De même sur le plan de la morale privée, Kant ne prône pas du tout une morale ascétique fondée sur la répression dans l'individu de ses impulsions naturelles. Cette dimension « naturelle » de l'individu ne doit être limitée que dans les cas où elle s'oppose à la loi morale. Il ne s'agit donc pas d'amputer l'individu de sa dimension la plus immédiate, la plus spontanée au profit d'une rationalité abstraite, ce qui serait encore une manière de nier l'individu.

L'individu qui consent à se soumettre à la légalité juridico-politique le fait en tant qu'être de raison, c'est-à-dire en se référant certes à une légalité d'abord intérieure (à son autonomie), mais seulement en ce que celle-ci est d'emblée légalité universelle, partagée par tous les autres individus.

« Une constitution ayant pour but la plus grande liberté humaine fondée sur des lois qui permettraient à la liberté de chacun de subsister en même temps que la liberté de tous les autres (...) c'est là au moins une idée nécessaire qui doit servir de fondement (...) à toutes les lois.⁸ » Mais il s'agit de bien plus que d'une simple coexistence pacifique des libertés individuelles, même si certaines formules kantienne vont dans ce sens (« ma liberté s'arrête là où commence celle des autres »). L'existence des autres n'est pas simple limite à ma liberté, mais elle doit être comprise comme sa condition même de possibilité.

Prenons par exemple ce qui représente pour Kant le fondement ultime de toute liberté politique : le droit à la liberté d'expression, « palladium du droit de tous les peuples ».

Il y va de quelque chose de plus essentiel que de la liberté *d'exprimer* ses idées : « Penserions-nous beaucoup » demande Kant, « et penserions-nous bien, si nous ne pensions pas pour ainsi dire en commun avec d'autres qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres ? Aussi bien, l'on peut dire que cette puissance extérieure qui enlève aux hommes la liberté de communiquer publiquement leurs pensées, leur ôte également la liberté de penser⁹ ».

S'il importe de pouvoir exprimer ses pensées, c'est parce que, ce faisant, nous les *partageons* avec les autres, et nous *recevons* en partage les idées d'autrui, condition pour dépasser notre subjectivité solipsiste. Ce que défend Kant, c'est donc le droit pour la pensée individuelle de trouver les conditions politiques qui lui permettent d'accéder à un statut d'objectivité, de vérité. Bref, il s'agit de la reconnaissance de l'intersubjectivité comme fondement pour une liberté individuelle qui commence par la liberté de penser. Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, penser par soi-même rejoint donc penser avec les autres (ce qui ne signifie pas penser *comme* les autres). Kant dépasse ici l'alternative classique : penser librement, ce n'est pas penser ce que bon me semble, c'est la liberté pour ma pensée à l'égard de ses propres sédimentations, de ses propres préjugés, de ses propres inerties, de son solipsisme ; et une telle liberté n'est possible que par l'ouverture de

⁸ « Critique de la Raison Pure », dans *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, p. 1029.

⁹ *Qu'est-ce que s'orienter dans la Pensée ?*, Paris, Vrin, 1978, trad. A. PHILONENKO, p. 86.

la pensée sur la possibilité d'une autre pensée, aussi bien sur la possibilité de la critique, par une distance intérieure de la pensée qui est dialogue entre le point de vue particulier de l'individu et la visée d'une universalité possible. Le pouvoir de communication ne peut résulter que d'un effort permanent du jugement pour sortir de sa pure subjectivité ; mais dans cette visée d'une objectivité, il n'y a pas perte de l'individualité subjective ; au contraire, seule cette visée donne consistance à cette individualité. Mon point de vue particulier ne s'affermir, dans sa singularité même, que dans et par l'échange avec d'autres points de vue différents. En ce sens, il faut dire : ma liberté commence là où *commence* celle des autres.

La liberté d'exprimer publiquement ses opinions ne vient pas se greffer dans un second temps sur la liberté de penser, entendue comme liberté originaire, liberté pré-politique de l'individu ; elle est cette liberté de penser elle-même trouvant dans l'espace public la condition dernière de sa réalisation.

De sorte que la préoccupation pour la liberté de l'individu est toujours à la fois préoccupation pour l'universalité communautaire : seule une société où un espace public est aménagé pour un débat libre d'opinions peut espérer se rapprocher de l'idée d'un véritable État de droit. Qu'il s'agisse d'un débat authentique, et non d'un simulacre de débat, cela dépend à la fois des institutions juridico-politiques et de la responsabilité individuelle de chacun.

Individualisme ou anti-individualisme ? L'anarchie de Pierre Kropotkine

Annie KESTELYN

À l'origine, cet article aurait dû avoir pour titre : *L'anarchie ou l'individualisme absolu*. Mais en approfondissant ma connaissance de l'œuvre de Kropotkine, j'ai dû constater que ce que cet auteur entendait par *anarchie* ne constituait pas du tout un individualisme absolu. Il est vrai que parmi les anarchistes du dernier siècle, il y a eu des individualistes à outrance. Citons par exemple Max Stirner :

« Pour commettre un meurtre, il suffit que je me justifie devant moi-même, il suffit que je ne me l'interdise pas, que je ne craigne le meurtre en tant que 'délit'... Ce ne sont que les choses que je ne ferais pas dans la liberté de mon propre courage, c'est-à-dire que je ne puis justifier devant moi-même qui me sont interdites.¹ »

L'anarchie de Kropotkine, par contre, vise le but d'assurer à chaque homme le libre épanouissement de son esprit créateur, intellectuel, technique et artistique². Le terme *individualisme* est employé par lui presque toujours dans un sens péjoratif, synonyme d'égoïsme. Étant donné que Kropotkine fut appelé le « Titan venant de l'Est » et qu'il était une des figures de proue de l'anarchisme, cela vaut peut-être la peine d'étudier quelle différence subtile il voit entre « le libre épanouissement de l'esprit » et l'individualisme. Mais donnons d'abord quelques détails biographiques.

Qui était Kropotkine ?

Le prince Piotr Alexéievitch Kropotkine est né en 1842 à Moscou et, vu son appartenance à la vieille noblesse russe, le Tsar Alexandre II le destinait au service de la Cour. Il fit des études de géographie et participa à une expédition scientifique à travers la Sibérie, comme l'avait fait Darwin

¹ Cité en allemand par Hans G. HELMS (éd.), *Petr Kropotkine. Die Eroberung des Brotes und andere Schriften*, Munich, Carl Hanser Verlag, 1973 (Reihe Hanser, 25), p. 295,

² Pierre KROPOTKINE, *L'Éthique*, Paris, Stock, 1926, p. 77.

quelques années auparavant au cours d'une expédition vers l'Amérique du Sud et vers les îles Galapagos. Malheureusement, la rigueur scientifique, qui marque tous les travaux de Darwin, fait tristement défaut à Kropotkine, ce qui se voit entre autres dans les citations dont ses œuvres sont truffées : souvent, elles sont inexactes ou carrément inventées.

À l'âge de trente ans, Kropotkine choisit la vie d'un révolutionnaire, dans une forme assez modérée, il est vrai. Mais pour la Russie du XIX^e, c'était déjà trop. En 1872, il devint membre du cercle Tchaïkovski, un groupement fondé par le frère du compositeur et dont le but était l'éducation de la population laborieuse. La propagande que Kropotkine organisait pour ce cercle lui valut un emprisonnement à St-Petersbourg, d'où il réussit à s'enfuir et à gagner les pays occidentaux. En 1882, lorsqu'il se trouva à Lyon pour des affaires familiales, on le soupçonna à tort d'être mêlé à un attentat à la bombe, et il fut condamné à cinq ans de prison, sans que la moindre preuve de sa culpabilité fût donnée. Libéré et expulsé de France en 1886, il s'établit en Angleterre, où, grâce à sa réputation internationale de savant et d'anarchiste, il put vivre de sa plume. Ses travaux les plus importants de cette époque sont *La conquête du pain* (1892), qui est un exposé complet de sa théorie de l'anarchie, et *L'entraide, un facteur de l'évolution*, où il essaie de prouver que ce n'est pas la lutte pour l'existence et la survie du plus apte qui servent de moteurs à l'évolution, mais bien plus la sociabilité qu'on trouverait dans presque toutes les espèces animales.

En 1917, à l'aube de la révolution, il retourna en Russie, où il fut reçu à bras ouverts. On mit une *datcha* confortable, près de Moscou, à sa disposition, et il y travailla à sa dernière œuvre qui resta d'ailleurs inachevée, *L'Éthique*, éditée après sa mort par son beau-fils Nicolai Lebedev. Plusieurs fois, il rencontra Lénine qui ignorait sans doute que Kropotkine avait profité de visites de délégations étrangères pour adresser des messages aux ouvriers des pays occidentaux^{3 4}. Il est vrai que l'idée maîtresse de la première lettre ouverte était de stopper l'intervention armée de ces pays en Russie, mais s'y trouve aussi la phrase : « L'exemple russe nous apprend comment il ne faut pas faire pour introduire le communisme », et dans la seconde on peut lire : « La tentative d'établir une autorité gouvernementale fortement centralisée, qui veut imposer la révolution communiste par des décrets et des armées de fonctionnaires, a échoué. »

³ Pierre KROPOTKINE, *Aux ouvriers du monde occidental*, reproduit en allemand par Hans G. HELMS, *loc. cit.*, pp. 281-291.

⁴ Pierre KROPOTKINE, *Aux ouvriers de la Tchécoslovaquie*, reproduit en allemand par Hans G. HELMS, *loc. cit.*, pp. 291-293.

Kropotkine est mort en février 1921 et il fut enterré avec tout le faste dont l'État soviétique est capable en de telles occasions.

Les bases « scientifiques » de l'anarchie de Kropotkine

Comme beaucoup de ses contemporains rationalistes, Kropotkine était un scientifique : il croyait à la validité absolue des résultats scientifiques, au progrès linéaire de la science et à l'aptitude de cette dernière à devenir la base de toute la vie humaine, y compris de la morale.

Il dit en effet dans le premier chapitre de *L'Éthique* :

« Les hommes de science savent bien que toute science exacte progresse en passant d'une 'approximation' à l'autre, c'est-à-dire d'une explication approximative d'une catégorie de phénomènes à une autre explication semblable, plus exacte. Mais cette simple vérité, les 'croyants', et, en général, les amateurs du mystique veulent l'ignorer. Constatant que des inexactitudes ont été découvertes dans la première approximation, ils s'empressent de proclamer la 'faillite de la science' en général. Or, il est bien connu des savants que les sciences les plus exactes, l'astronomie par exemple, procèdent précisément par approximations successives. Apprendre que toutes les planètes tournent autour du soleil fut une grande découverte ; et la première 'approximation' fut de supposer que, dans ce mouvement, elles décrivent des cercles. On constata ensuite qu'elles parcourent des cercles un peu étirés, c'est-à-dire des ellipses ; et ce fut là une seconde approximation. Vint ensuite une troisième approximation, celle qui nous apprit que les planètes décrivent des lignes ondulées, s'écartant de l'ellipse d'un côté et d'autres et ne repassant jamais exactement le même chemin ; enfin, maintenant que nous avons appris que le soleil lui-même n'est pas immobile, mais se déplace dans l'espace, les astronomes cherchent à déterminer la position et le caractère des spirales que décrivent les planètes en suivant ces ellipses ondulées autour du soleil.⁵ »

Il est curieux de constater que pendant la deuxième décennie de ce siècle un grand « savant » n'avait encore rien entendu de la théorie de la relativité et de celle des quantas qui furent pourtant publiées en 1905 et 1900 respectivement. Il est vrai qu'Albert Einstein et Max Planck, leurs auteurs, étaient des Allemands, et pendant la Première guerre mondiale, Kropotkine avait rédigé et signé avec d'autres le *Manifeste des Seize* qui demandait de combattre l'Allemagne jusqu'à la victoire absolue de l'Entente et de supprimer ce pays.

⁵ Pierre KROPOTKINE, *L'Éthique*, loc. cit., p. 12.

Mais retournons aux théories scientifiques de Kropotkine. Le XIX^e avait vu la naissance et l'essor de la thermodynamique qui explique le phénomène de chaleur par les mouvements moléculaires. Ceci amenait Kropotkine à voir dans des mouvements individuels, qui s'insèrent dans un tout harmonieux, le principe fondamental de l'univers, les sociétés humaines y comprises :

« L'harmonie paraît ainsi en tant qu'équilibre temporaire établi entre toutes les forces et en tant qu'adaptation provisoire du système; cet équilibre ne pourra durer qu'à une seule condition : qu'il se modifie sans cesse, qu'il représente à chaque instant la résultante de toutes les actions contradictoires. Si une seule des forces était entravée dans son action pendant un certain temps, l'harmonie disparaîtrait. Cette force accumulerait ses effets, elle DEVRAIT s'assurer son libre parcours, elle DEVRAIT se manifester, et si d'autres puissances l'en empêchaient, elle ne disparaîtrait pas pour autant, mais elle finirait par rompre l'équilibre, par détruire l'harmonie, pour trouver une nouvelle position équilibrée et pour réaliser une nouvelle adaptation. Ainsi un volcan arrive à l'éruption, car sa force emprisonnée finit par casser la lave pétrifiée qui l'empêche de laisser s'échapper des gaz, de la lave et des cendres brûlants. Ainsi naissent des révolutions.⁶ »

Appliqué à l'astronomie, ce principe devient ceci :

« Et de ces grains de poussière, de ces particules infiniment petites qui traversent l'espace cosmique dans tous les sens à une vitesse vertigineuse, qui s'entrechoquent partout et à chaque moment, qui se concentrent et qui se dissocient, je dis que c'est à partir de ces particules que l'astronome moderne essaie d'expliquer l'origine de notre système, le soleil, les planètes et les satellites, les mouvements qui animent les différentes parties et l'harmonie du Tout. Encore un pas de plus, et même l'attraction universelle ne sera bientôt rien d'autre qu'une résultante de tous ces mouvements désordonnés et sans rapport entre eux, de ces particules infiniment petites – des vibrations atomiques dans tous les sens.

Ainsi le centre, l'origine de la force qu'on avait déplacée de la terre au soleil, est actuellement fractionnée, dispersée, il est partout et nulle part. On voit avec l'astronome que les systèmes solaires ne sont que l'œuvre de particules infiniment petites, que la force qu'on croyait dominante, n'est peut-être elle-même que la résultante des chocs de ces particules infiniment petites, que l'harmonie des systèmes stellaires n'est qu'une

⁶ Pierre KROPOTKINE, *L'anarchie, sa philosophie et ses idéaux*, reproduit en allemand par Hans G. HELMS, p. 16.

Individualisme ou anti-individualisme ?

L'anarchie de Pierre Kropotkine

adaptation, une résultante de tous ces mouvements innombrables qui s'additionnent, qui se complètent, qui s'équilibrent mutuellement.⁷ »

La biologie se présente aux yeux de notre auteur de la manière suivante :

« Et si le physiologiste parle de la vie d'une plante ou d'un animal, il y voit moins un être unique et indivisible, mais plutôt une agglomération, une colonie de millions d'individus séparés. Il parle d'une fédération d'organes de digestion, des sens, des nerfs, etc. qui sont tous liés étroitement, qui subissent tous les répercussions du bien-être ou des malaises de tous les autres, mais qui vivent chacun leur propre vie. – Chaque organe, chaque partie d'un organe se compose d'autre part de cellules indépendantes, qui s'associent pour combattre les influences qui leur seraient défavorables. L'individu est tout un monde de fédérations, à lui seul il est tout un cosmos.⁸ »

Remarquons que des idées semblables ont été reprises aussi bien en cybernétique que dans certaines recherches immunologiques.

Mais toute la signification des théories de Kropotkine se révèle quand on arrive à la zoologie : puisque Darwin avait montré le chemin en postulant l'évolution du genre humain à partir du règne animal, il fallait trouver dans ce dernier l'origine du principe permettant de composer un tout harmonieux de tous les mouvements et de toutes les actions disparates des individus. Ce principe que Kropotkine a exposé en détail, comme je l'ai déjà dit, dans son livre *L'entraide, un facteur de l'évolution*, est la sociabilité. Il va jusqu'à dire que Darwin s'est trompé, quand il déclara que la lutte pour l'existence et la survie du plus apte qui provoquent la sélection naturelle, constituent le moteur de l'évolution :

« Pendant les premières années qui suivirent la publication de *L'origine des espèces* de Darwin, nous étions tous enclins à penser que la lutte intense pour l'existence entre membres d'une même espèce était nécessaire pour en augmenter la variabilité et faire naître de nouvelles races et de nouvelles espèces. L'observation de la nature en Sibérie fit, cependant, naître en moi les premiers doutes sur l'existence d'une lutte aussi aiguë à l'intérieur des espèces ; elle me montra, au contraire, le rôle énorme de l'appui mutuel dans les migrations des animaux et, en général, dans la conservation de l'espèce. Ensuite, à mesure que la biologie pénétrait plus avant dans l'étude de la nature vivante et étudiait l'action immédiate du milieu provoquant des variations dans un sens déterminé (surtout dans les cas où une fraction de l'espèce se trouve séparée du reste), il devint possible de comprendre la 'lutte pour la vie' dans un sens plus large et

⁷ Pierre KROPOTKINE, *loc. cit.*, p. 12.

⁸ Pierre KROPOTKINE, *loc. cit.*, pp. 13-14.

plus profond. Les biologistes durent admettre que des groupes d'animaux agissent souvent comme un tout et qu'ils luttent contre des conditions de vie défavorables ou contre les ennemis extérieurs (tels que les espèces voisines) en ayant recours à l'entraide dans leur sein. Ainsi se trouvent acquises des habitudes qui diminuent la lutte intérieure pour la vie et, en même temps, entraînent un développement intellectuel supérieur chez ceux qui pratiquent cette entraide. La nature abonde en exemples de cette sorte, et l'on constate que, dans chaque classe d'animaux, le haut de l'échelle est occupé par les espèces les plus sociables. L'entraide au sein de l'espèce apparaît ainsi (...) comme le facteur principal, l'agent le plus puissant de ce que l'on peut appeler développement progressif.⁹ »

On voit clairement ici que Kropotkine, tout comme Darwin d'ailleurs, pensait que les caractéristiques d'un être vivant, acquises par l'action du milieu, pouvaient être transmises aux descendants. Ce n'est que le néo-darwinisme qui a fait table rase de cette théorie. D'autre part, déjà Darwin avait compris ce qui fait aujourd'hui la crise du néo-darwinisme : la sélection naturelle, la survie du plus apte, à elle seule ne peut expliquer la naissance de nouvelles espèces, c'est-à-dire l'évolution¹⁰. C'est pourquoi il avait envisagé d'autres processus évolutifs, surtout la sélection sexuelle, celle qui est basée sur les caractéristiques soit des mâles, soit des femelles qui leur confèrent un avantage auprès de l'autre sexe ; Darwin a présenté ce mécanisme évolutif dans son deuxième ouvrage *La descendance de l'homme*¹¹. Il y consacre également un chapitre à la sociabilité, au « sens moral » des animaux¹², et Kropotkine y puise largement.

Nous avons ici un exemple éclatant de la manière fantaisiste de ce dernier d'employer ses sources. Darwin déclare : « Plusieurs espèces d'animaux sont sociables¹³ », Kropotkine dit que les espèces non sociables sont l'exception et vouées à la disparition¹⁴. Darwin admet que des animaux vivants en groupe expulsent du troupeau un animal blessé ou le poursuivent et le persécutent jusqu'à la mort¹⁵. Kropotkine tait soigneusement ce fait. Darwin pense que la sociabilité a probablement été acquise par la sélection naturelle ; s'il en parle, c'est uniquement pour trouver une origine naturelle au sens moral humain. Pour Kropotkine par contre, la sociabilité en elle-

⁹ Pierre KROPOTKINE, *L'Éthique*, loc. cit., p. 56.

¹⁰ Voir à ce sujet p. ex. Marcel Blanc, « Les Théories de l'évolution aujourd'hui », dans *La Recherche* (Paris), n° 129 (volumr 13), 1982, pp. 26-40.

¹¹ Charles DARWIN, *La descendance de l'homme*, Bruxelles, Complexe, 1981 ; voir à ce sujet aussi Pierre THULLIER, « Darwin était-il darwinien ? », dans *La Recherche*, loc. cit., pp. 10-25.

¹² Charles DARWIN, loc. cit., pp. 103-137.

¹³ Charles DARWIN, loc. cit., p. 106.

¹⁴ Pierre KROPOTKINE, *L'Éthique*, loc. cit., p. 65.

¹⁵ Charles DARWIN, loc. cit., p. 109.

Individualisme ou anti-individualisme ?

L'anarchie de Pierre Kropotkine

même est un facteur de l'évolution qui, comme nous avons vu plus haut, dépasse en importance la sélection naturelle. Il est vrai d'autre part que dans les années 1970, la sociobiologie a repris l'étude des phénomènes altruistes du règne animal pour les incorporer au néo-darwinisme.

Donc, et pour Darwin et pour Kropotkine, l'homme, faisant partie de la nature, a évidemment hérité ces tendances sociales et morales. Kropotkine le montre d'abord chez « les hommes primitifs » qui, par évolution darwinienne et parce qu'ils observent les animaux, ont un code éthique qui règle la vie en société. Sa définition de l'homme primitif est curieuse : puisque, selon lui, les premiers hommes ont vécu aux périodes glaciaires et postglaciaires¹⁶, les peuplades qui conservent encore le plus le caractère primitif, sont surtout ceux de l'extrême nord¹⁷, c'est-à-dire les tribus qu'il a pu connaître pendant son voyage en Sibérie, même si sa description des Aléoutes se base sur les rapports d'un missionnaire.

Malheureusement, l'application du code éthique s'arrêtait aux limites du clan, les autres étant des « étrangers », auxquels on ne devait aucun sentiment fraternel, d'où l'origine des guerres et de l'esclavage. D'autre part, à l'intérieur des clans se formaient des familles individualisées ce qui « entraînait la dissolution du régime communiste primitif, car elle permettait l'accumulation de la richesse familiale. Le besoin de sociabilité, développé au stade précédent, prit alors des formes nouvelles. Dans les campagnes, ce fut la commune rurale ; dans les villes, les guildes des artisans et des marchands, qui donnèrent naissance aux villes libres du moyen âge; par ces institutions, les masses populaires créaient une nouvelle organisation de la vie, un nouveau mode d'union, venant remplacer celui du clan¹⁸ ». Il faut dire ici, qu'en général on considère que les choses se sont passées dans le sens inverse, les clans étant des familles élargies ! La ville libre, la commune rurale, ce sont pour Kropotkine des préfigurations de la société anarchiste. Il ne se soucie guère des rapports de pouvoir, de dominance, qui pouvaient exister en leur sein. Il dit même :

« D'abord nous voyons que des centaines de millions de gens ont réussi à conserver dans leurs communes villageoises un des éléments principaux du socialisme : la propriété en commun du moyen de production principal, du sol, et sa distribution selon la force de travail des différentes familles, et nous apprenons que la propriété communale du sol en Europe occidentale n'a pas été abolie de l'intérieur, mais de l'extérieur

¹⁶ Pierre KROPOTKINE, *loc. cit.*, p. 79.

¹⁷ Pierre KROPOTKINE, *loc. cit.*, p. 83.

¹⁸ Pierre KROPOTKINE, *loc. cit.*, p. 95.

par les gouvernants qui ont créé un monopole immobilier en faveur de l'aristocratie et des classes moyennes. De plus nous apprenons que les villes médiévales ont réussi pendant plusieurs siècles successifs à maintenir dans leurs enceintes une organisation quasi socialiste de la production et du commerce, que ces siècles étaient des périodes de progrès rapides sur le plan spirituel, industriel et artistique. La dégénérescence de ces institutions communales était surtout due à l'incapacité des gens d'allier le village à la ville et l'agriculteur au citoyen pour la lutte en commun contre la montée des états militaires qui détruisirent les villes libres.¹⁹ »

Ce sont donc l'aristocratie et les classes moyennes, c'est-à-dire la bourgeoisie, qui représentent l'individualisme égoïste, tandis que les associations libres – pour cultiver le sol, pour la production et la commercialisation de produits artisanaux – constituent les forces vives qui permettent un épanouissement sans entraves des capacités spirituelles, scientifiques et artistiques. C'est de ces formes de la vie en commun, dit Kropotkine, que la société anarchiste doit partir pour assurer à chacun un maximum de liberté. Cette société anarchiste constitue un stade obligé dans l'histoire humaine, car elle correspond aux lois de l'évolution selon Darwin, et d'autre part elle est exigée par les principes de l'éthique :

« L'entraide, la justice, la morale, tels sont les degrés de la série ascendante des états psychiques que nous fait connaître l'étude du monde animal et de l'homme. Elles sont une nécessité organique, qui porte en elle-même sa justification et que confirme toute l'évolution du monde animal, depuis ses premiers échelons (sous forme de colonies de protistes), en s'élevant graduellement jusqu'aux sociétés humaines les plus parfaites. Et nous pouvons dire que c'est là une loi générale et universelle de l'évolution organique, qui fait que les sentiments d'entraide, de justice et de morale sont profondément enracinés dans l'homme, avec toute la puissance d'instincts innés. Le premier des trois, l'instinct de l'entraide, est évidemment le plus fort ; le troisième, le plus tardivement apparu, est un sentiment inconstant et considéré comme le moins obligatoire.²⁰ »

La société anarchiste et la liberté individuelle

Puisque toutes les richesses du monde des hommes ont été créées et produites par le zèle et les peines d'innombrables paysans, artisans, ouvriers²¹, il n'est que juste que leurs descendants, leurs héritiers en profitent

¹⁹ Pierre KROPOTKINE, *La conquête du pain*, reproduit en allemand par Hans G. HELMS, *loc. cit.*, pp. 59-60.

²⁰ Pierre KROPOTKINE, *L'Éthique*, *loc. cit.*, pp. 38-39.

²¹ Nous avons ici les mêmes idées que Bertolt BRECHT exprima beaucoup plus tard dans son poème : « Qui construisit la ville de Thèbe à sept portes ? » (Bertolt BRECHT, *Svendborger Gedichte*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1973 (Bibliothek Suhrkamp, 335) pp. 32-33.

Individualisme ou anti-individualisme ?

L'anarchie de Pierre Kropotkine

et en soient les propriétaires : tout doit être à tous, le salaire, l'argent, le commerce doivent être abolis; chacun prendra de tout selon ses besoins et ses désirs, si longtemps que les biens en question existent en abondance. Si jamais ce n'était plus le cas, la société les rationnerait. L'exemple qui probablement était valable du temps de Kropotkine, est l'eau dont chacun pouvait prendre gratuitement autant qu'il voulait, mais qui était rationnée par libre consentement aux périodes de sécheresse.

Pour arriver à cet état des choses, il faut organiser l'expropriation générale qui n'est possible que par la révolution. Voici la description que Kropotkine en donne :

« D'où viendra cette révolution ? Comment s'annoncera-t-elle ? Personne ne peut répondre à ces questions, ce sont des inconnues. Mais celui qui observe et que réfléchit, ne s'y trompe pas : les ouvriers et ceux qui les exploitent, les révolutionnaires et les conservateurs, les intellectuels et les hommes de la pratique, tous ont compris que la révolution est devant la porte. Bien ! Que ferons-nous quand elle éclatera ? Le combat, la première escarmouche sera vite décidée, et le vrai travail révolutionnaire ne commencera qu'après la défaite des anciens gouvernements. Puisqu'ils sont incapables et faibles, attaqués de toutes parts, la tempête de la révolution les balayera bien vite... En face d'une révolution populaire, la hiérarchie régnante s'exilera avec une vitesse surprenante. Son premier acte sera la fuite avec l'intention de conspirer ailleurs et de tenter prudemment de revenir.

Quand le vieux gouvernement aura disparu, l'armée, hésitant en face de la marée de la révolte populaire, n'obéira plus à ses supérieurs qui d'ailleurs par prudence, auront aussi pris la fuite. L'armée croisera les bras, laissera aller les choses ou, mettant bas les armes, se placera du côté des révolutionnaires. La gendarmerie, inactive, ne saura si elle doit se battre ou crier 'Vive la Commune', et les policiers rentreront chez eux 'pour attendre le nouveau gouvernement'. La grande bourgeoisie fera ses valises et se retirera à un endroit sûr. Le peuple restera. –Ainsi commence une révolution.²² »

On remarque bien que Kropotkine n'a jamais vu une vraie révolution de près !

Il décrit alors les différentes fausses routes prises par les révolutions antérieures, celles de 1793, 1848 et 1871, qui ont amené des souffrances terribles pour le peuple. À la question, comment éviter ces voies menant dans l'impasse, il répond :

²² Pierre KROPOTKINE, *La conquête du pain*, loc. cit., pp. 88-89.

« Il me semble qu'il n'y a qu'une seule réponse à cette question : Reconnaître et proclamer à haute voix que chacun, de n'importe quel que soit son rang, quelle que soit sa force ou sa faiblesse, quelle que soit sa capacité ou son incapacité, a surtout le droit de vivre, et que la société doit distribuer à tous, sans exception, les moyens d'existence dont elle dispose. Ceci doit être reconnu et proclamé, et alors il faut agir en conséquence ! Il faut agir de manière que l'ouvrier sache à partir du premier jour de la révolution qu'une nouvelle ère s'ouvre devant lui, que dorénavant personne ne sera forcé de dormir sous les ponts et à l'ombre des palais, de n'avoir rien à manger malgré l'abondance des vivres, de trembler de froid à côté des commerces de fourrures. Qu'en principe et en réalité, tout est à tous et que, pour la première fois dans l'Histoire, se passe une révolution qui considère les besoins du peuple avant de lui apprendre ses devoirs. Ceci ne sera pas possible par des décrets, mais uniquement par une prise de possession immédiate et effective de tout ce qu'il faut pour assurer la subsistance de tous. C'est la seule façon véritablement scientifique de procéder, la seule façon comprise et désirée par le peuple.

Prise de possession des greniers, des maisons de commerce abondant en vêtements, des logements, au nom du peuple en rébellion. Ne rien gaspiller, s'organiser tout de suite, pour éliminer les manques, pour tenir compte de chaque misère, pour satisfaire tous les besoins, pas pour donner un avantage à qui que ce soit, mais pour engendrer la vie et l'évolution de la société.²³ »

Dans les chapitres suivants de *La conquête du pain*, Kropotkine donne quelques détails en plus de sa vision de l'expropriation :

« Au lieu de piller quelques boulangeries, ce qui n'aurait pas d'autres effets que de devoir jeûner de nouveau le lendemain, le peuple des villes en révolte prendra possession des greniers, des abattoirs, des stocks de vivres, en bref, de tous les aliments disponibles. Des citoyens et citoyennes de bonne volonté commenceront immédiatement à faire l'inventaire de tous les magasins et stocks de provisions. Avant vingt-quatre heures, la commune en révolte saura ce dont la ville de Paris est actuellement ignorante malgré ses comités de statistique et ce qu'elle n'a jamais su pendant le siège de 1871 : de combien de provisions elle dispose. Avant deux fois vingt-quatre heures, on aura déjà imprimé en millions d'exemplaires des tableaux précis de tous les vivres, des endroits de stockage et des moyens de distribution. Dans chaque pâté de maisons, chaque rue et chaque quartier, des groupes de volontaires s'organiseront pour l'administration des vivres, ils s'entendront entre eux et se tiendront mutuellement au courant.²⁴ ».

²³ Pierre KROPOTKINE, *loc. cit.*, p. 92.

²⁴ Pierre KROPOTKINE, *loc. cit.*, p. 130.

Individualisme ou anti-individualisme ?

L'anarchie de Pierre Kropotkine

Des procédures analogues sont prévues pour la distribution des vêtements et des logements. Le problème du réapprovisionnement, surtout en vivres, sera également résolu sans difficulté : les paysans s'empresseront d'apporter le nécessaire aux villes, s'ils reçoivent en échange des biens de consommation et des objets d'usage courant dont ils ont besoin, sans les payer évidemment, puisque, comme on l'a déjà dit, l'argent, le commerce n'existeront plus. Et si ces livraisons des fermiers ne suffisent pas, les citadins qui n'ont plus besoin de servir les aristocrates, les riches et les oisifs, ont donc le temps de cultiver les terres qui existent en abondance autour des villes, les parcs et les jardins des seigneurs en fuite.

Jamais l'idée d'une contre-révolution ne semble effleurer Kropotkine. Il explique bien que la révolte ne se passera pas partout en même temps :

« D'autre part, nous ne croyons pas que la révolution se passe partout dans un pays au même moment, ce qui est le rêve de quelques socialistes. Si une des cinq ou six grandes villes de France – Paris, Lyon, Marseille, Lille, Saint-Étienne, Bordeaux – proclame la Commune, il est hautement probable que les autres suivront son exemple et plusieurs villes moins importantes agiront également de la sorte.²⁵ »

Qu'il soit beaucoup plus probable que les forces de la réaction organiseraient l'extinction du foyer révolutionnaire à partir d'une de ces villes pas encore en rébellion, cette alternative n'est pas prise en considération. Et pourtant, Kropotkine avait l'exemple de la Commune de Paris devant les yeux, exemple qu'il cite souvent dans d'autres contextes.

Cette description de la révolution ne donne évidemment pas l'impression d'une liberté individuelle en augmentation. Mais Kropotkine prétend que pour satisfaire les besoins de chacun, quatre à cinq heures de travail par jour suffisent, de sorte que chacun serait libre d'employer le temps restant à sa guise.

Le moyen d'arriver à cette organisation du travail et de la vie en général est l'association libre, qui prolonge les tendances déjà constatées dans les communes rurales et les villes libres du Moyen Âge et qui en plus correspond à l'évolution de la sociabilité animale dans le genre humain. La force de cette évolution est telle que même dans le régime capitaliste, qui prône l'individualisme égoïste, elle n'a pas pu être supprimée complètement. Kropotkine en donne plusieurs exemples, les uns plus ahurissants que les autres ; le premier en est le réseau des chemins de fer européens dont l'organisation se baserait uniquement sur des conventions libres, ce qui n'est

²⁵ Pierre KROPOTKINE, *loc. cit.*, pp. 138-139.

évidemment pas exact et qui était déjà faux en 1892, quand *La conquête du pain* fut rédigée. D'autres exemples en sont la société de sauvetage des naufragés en Grande-Bretagne (Lifeboat Association), la Croix-Rouge et finalement les associations paramilitaires en Allemagne !!!

Comment se présente alors la société anarcho-communiste dont Kropotkine déclare qu'elle sera « une société qui reconnaît la liberté complète et sans restriction de l'individu, qui ne tolère pas d'autorité et qui ne force pas les gens à travailler par des moyens de contrainte » ?²⁶

Dans cette société, ce sont des associations libres de toutes espèces qui organisent la vie économique, culturelle, scientifique, artistique, etc. Ces associations concluent avec leurs membres le contrat suivant :

« Nous sommes d'accord de te permettre l'usage des maisons, rues, moyens de transport, écoles, musées, etc. en notre possession, à condition que, de vingt à quarante-cinq ou cinquante ans, tu te consacres journallement pendant quatre ou cinq heures à un travail que nous considérons comme vital. Tu es libre de choisir le groupe de travail dont tu veux faire partie ou de fonder un nouveau groupe, si ce dernier produit quelque chose de nécessaire. Pendant les loisirs qui te restent ainsi, tu peux t'associer avec qui tu veux pour te détendre selon tes goûts ou pour te consacrer aux arts et aux sciences.²⁷ » Si la personne refuse, elle sera quand même entretenue par la société aussi longtemps que ses richesses le permettent.

On peut évidemment se demander si, au temps de Kropotkine, c'est-à-dire au début de ce siècle, quatre à cinq heures de travail journalier par chacun auraient suffi à assurer la production nécessaire. Aujourd'hui, ou dans un avenir très proche, ce sera certainement possible et constituera un élément puissant pour vaincre la crise dans laquelle nous nous débattons actuellement. Malgré toutes ses erreurs, ses imprécisions et même ses affirmations de mauvaise foi, ne devons-nous pas voir en Kropotkine un visionnaire ?

Remarquons qu'il prévoit aussi la libération de la femme :

« Pourquoi n'a-t-on jamais tenu compte du travail de la femme, pourquoi dans chaque famille la mère et souvent encore trois ou quatre servantes doivent consacrer tant de temps aux travaux de cuisine ? Parce que ceux qui visent la libération de l'homme, n'ont pas inclus la femme dans leurs rêves d'émancipation, ils considèrent comme en dessous de leur haute

²⁶ Pierre KROPOTKINE, *loc. cit.*, p. 213.

²⁷ Pierre KROPOTKINE, *loc. cit.*, p. 226.

Individualisme ou anti-individualisme ?

L'anarchie de Pierre Kropotkine

dignité masculine de penser « aux travaux de cuisine » dont ils ont mis la charge sur les épaules de Cendrillon, de la femme.

Émanciper la femme ne veut pas dire l'admettre à l'université, au tribunal et au parlement. Une femme émancipée ne fait que charger une autre femme du travail ménager. Émanciper la femme, cela signifie : la libérer du travail avilissant en cuisine et en buanderie, cela signifie organiser les choses de telle sorte qu'elle ait la possibilité de nourrir et d'élever ses enfants, si tel est son désir, et qu'elle garde suffisamment de loisirs pour participer à la vie sociale.²⁸ »

Une femme sans enfants doit donc aussi fournir quatre à cinq heures de travail par jour pour le bien de la société – il est vrai qu'au moment de la révolution, Kropotkine prévoit pour les femmes surtout un travail de culture maraîchère !

Par quels moyens libère-t-on les femmes ? Ici aussi Kropotkine est prophète : par les moyens qui sont actuellement de plus en plus d'application : les machines ménagères et les maisons communautaires qui ne sont pas à confondre avec les phalanstères et familistères proposés par Fourier²⁹.

Revenons à la question du début : quelle différence voit Kropotkine entre le « libre épanouissement de l'esprit » et l'individualisme ? L'être humain peut jouir de son libre épanouissement, s'il obéit aux lois de l'évolution darwinienne, s'il développe sa sociabilité, son sens de la justice et de la morale, s'il construit avec ses frères et sœurs humains la société anarchiste basée sur la libre association pour subvenir aux besoins de tous. Il est un individualiste égoïste, appelé à disparaître par ces mêmes lois darwiniennes, s'il cherche uniquement son profit et son avantage, sans se soucier de la vie des autres.

Même si nous trouvons actuellement assez farfelue la référence au darwinisme comme base de la morale et de la marche de l'histoire, nous devons admettre que le vieux rêve utopique de la société anarchiste et de sa devise « À chacun selon ses besoins » continue à nous hanter. Je n'en

²⁸ Pierre KROPOTKINE, *loc. cit.*, p. 195.

²⁹ Des maisons communautaires avec une seule cuisine pour tous les habitants furent réalisées plusieurs fois au début de ce siècle, entre autres en Allemagne par le mouvement socialiste. On en trouvera tous les détails dans l'excellente publication de Günther UHLIG, *Kollektivmodell « Einküchenhaus »*, Giessen, Anabas, 1981 (Werkbund-Archiv, 6). Il est déprimant de voir que la plupart de ces initiatives louables furent vouées à l'échec, parce que les socialistes allemands, et surtout les femmes socialistes, ne réussirent pas à s'entendre sur les priorités à respecter dans le travail politique : provoquer la révolution ou améliorer le standing de vie des ouvriers ?

veux pour preuve que cet article paru récemment dans *Le Monde*³⁰ qui commence ainsi :

« Le Grand Satan a soufflé sur notre monde la peste politique, et les Français qui ont, paraît-il, 'la politique entre les oreilles', risquent fort d'en crever. Comme toute autre superstition, la politique se nourrit de la fragilité humaine. Elle puise ses ressources dans la peur de vivre, de créer, de penser pour soi-même. Elle nous habitue à n'exister que sous cette forme parodique, médiatisée, statistique ; par délégation, en somme, de notre volonté d'être. »

Et qui finit par le paragraphe suivant :

« La classe politique ne sait comment combattre le chômage. Crise insoluble, puisqu'elle est inhérente aux progrès exponentiels de la technologie, c'est évident ; il faut donc dès maintenant nous préparer à la semaine de dix heures, et pour cela rendre sa valeur au temps vécu. Seule la société libérée, ludique, idéaliste de demain, sera en mesure d'absorber l'accélération technologique et de l'utiliser. Là encore, la France peut inventer l'avenir en affirmant le droit de chacun non plus seulement au travail, mais au loisir.

Et pour ce qui est de cette grande prison mythique, le billet de banque, rêve d'Harpagon ou symbole de la difficulté de vivre, n'est-il pas temps de le livrer aux flammes ? Détruire l'argent en le donnant à tous, voilà un geste qui ferait honneur à la France dont je rêve. Mais existera-t-elle un jour vraiment ? »

Il me semble que Kropotkine n'est pas loin !

³⁰ Maurice GIRODIAS, « Le Grand Satan », dans *Le Monde* (Paris), 14 avril 1986, p. 2.

L'individu, le libre examen et la société

Marthe VAN DE MEULEBROEKE

Si l'individualisme est un concept tardif, l'*individu* lui-même n'est jamais allé de soi. Il constitue, comme l'a écrit Guy Haarscher, une *conquête*. Une conquête aléatoire, précaire et d'autant plus précieuse, aurait ajouté Eugène Dupréel. Ce qui va de soi, c'est la société, englobante, « holiste ». L'individu ne doit sa lente émergence qu'aux conflits qui mettaient aux prises les grandes famines patriciennes (*géné*) avec les petits paysans accablés de dettes. À la justice sacrée (*thémis*) qui se gérait entre eupatrides et selon les usages transmis par les ancêtres, il fallut substituer de plus en plus une justice profane, laïque (*dikè*), qui pût régler les conflits entre les membres d'une même cité, selon une loi écrite (*nomos*) et en utilisant la raison (*logos*). Le déclin des grandes familles allait laisser le champ libre aux assemblées démocratiques, où chacun (*hekastos*) pouvait défendre son opinion ou son bon droit selon les lois faites par tous.

Les sophistes avaient failli tirer toutes les conséquences de cette mutation en relativisant les opinions (*doxa*) et en développant ; pour les soutenir, maintes techniques d'argumentation. L'homme devenant « la mesure de toutes choses ».

Mais si les citoyens avaient échappé partiellement à l'emprise des grandes familles, ils se trouvaient pris dans une nouvelle totalité englobante : la cité elle-même. Le personnage de *Socrate* illustre admirablement cette contradiction. D'une part, il fait de la *conscience individuelle* le critère ultime par rapport auquel « nulle tradition collective, nulle hiérarchie de fait » ne peuvent se prévaloir (Haarscher, p. 14). D'autre part, il préfère mourir plutôt que de désobéir aux lois de la Cité, dont les membres viennent de le condamner injustement. Même imparfaites, les lois de la Cité renvoient l'ordre du cosmos, qu'il importe de découvrir par la raison et où il incombe au sage de se situer.

Il fallut attendre l'ébranlement, puis la fin de la Cité pour que l'individu s'en libère et se résigne à n'être que le citoyen du monde ce qui, après tout, n'était pas si mal. Antisthène le Cynique, puis les *stoïciens* inventèrent le *cosmopolitisme*. Qu'un individu fût grec ou barbare, libre ou esclave, la

raison de chaque individu s'enracinait dans l'ordre rationnel de l'univers et fondait la valeur éminente de l'homme.

Sous certains aspects, le *christianisme* aussi arrachera l'homme à l'ordre social pour lui réserver une destinée et une responsabilité individuelles qui se prolongeaient dans l'au-delà.

Déjà Platon, comme le montre Lambros Couloubaritsis, « soumet la sociabilité – de l'homme à une valeur plus fondamentale : l'immortalité (p. 25) ». Certes les préoccupations politiques sont au centre de son œuvre, mais elles sont pensées en fonction de l'immortalité. Même dans la cité, l'individu ne prend sa consistance que dans une perspective eschatologique.

Il en est tout autrement d'*Aristote* « qui situe l'individu dans son rapport non plus à la mort mais à la société (p. 25) ». Cette perspective l'amène à poser le problème d'une façon plus nuancée et plus moderne. Il évite à la fois le piège d'une société holiste où l'individu n'aurait rien à dire et celui d'un individualisme exacerbé selon lequel l'homme, devenu animal ou dieu, se suffirait à lui-même. Bref, l'individu aristotélicien (*hékastos*) se définit par les rapports qu'il noue avec autrui, par son sens de la justice et par sa capacité d'amitié. En un mot, par sa sociabilité.

Au XIII^e siècle, par le biais du thomisme, ce modèle va influencer le christianisme, le catholicisme en tous cas. Peut-être pourrait-on ajouter que le protestantisme reprendra plus tard le modèle platonicien quand il insistera sur le salut individuel.

On aurait dû parler d'*Épicure* qui, avec les premiers cyniques, constitue sans doute un modèle assez pur de l'individualisme antique. Épicure en effet ne cherche dans son interprétation de l'ordre du monde qu'une raison pour ne pas s'en inquiéter. De la Cité ou des États, il n'attend rien non plus. L'amitié, les plaisirs les plus simples et les plus naturels permettent à chacun d'acquiescer la sérénité, le bonheur. Cette sagesse individualiste n'a rien à voir avec notre poursuite effrénée du profit et des biens de consommation. Il fallait peut-être le rappeler.

Malgré un goût pour la recherche individuelle souvent encore méconnue, malgré l'essor d'activités économiques déjà lourdes de conséquences diverses, la *société médiévale* reste holiste. Ses structures sociales, sa cosmologie, ses traditions dogmatiques éclateront sous la pression de la *Renaissance* et du capitalisme. *L'individualisme économique* trouve dans certains courants du *protestantisme* et dans l'*humanisme* la justification de sa formidable soif d'agir, de son besoin de prendre des initiatives et d'assumer des responsabilités. Contre le dirigisme médiéval, la bourgeoisie lutte à la fois pour la liberté d'entreprendre et pour le droit absolu de la

personne à une vie privée. C'est l'avènement de l'individualisme moderne. Les diverses *Déclarations des droits de l'homme* naquirent dans ce contexte.

Emmanuel *Kant* leur fournira sans doute la plus belle justification. Si ce philosophe rejette les morales dogmatiques qui imposent à la conscience individuelle une loi qui lui serait extérieure, il repousse tout autant les morales empiristes de l'intérêt bien entendu, qui reflétaient la pratique du libéralisme économique. Pour lui, l'individu n'est pas un atome isolé qui rapporterait tout à lui-même. « En voyant dans l'individu, écrit Anne-Marie Roviello, le lieu propre d'une ouverture à l'universel, Kant tout à la fois sauve l'individu contre toute soumission à une autorité extérieure et il le sauve d'une réduction à sa subjectivité arbitraire (p. 43) ». Mais l'universalité de la loi n'est jamais donnée. La conscience morale a la possibilité de se leurrer elle-même. « Kant dépasse ici l'alternative classique, penser librement, ce n'est pas penser ce que bon me semble, c'est la liberté pour ma pensée à l'égard de ses propres sédimentations, de ses propres préjugés, de ses propres inerties... ; et une telle liberté n'est possible que par l'ouverture de la pensée sur la possibilité d'une autre pensée... (p. 46) ». Finalement, loin de « s'arrêter », ma liberté « commence » là où commence celle de l'autre. Ainsi seulement peut se pratiquer l'*intersubjectivité*.

La morale et la politique kantienne restent formelles, nous laissant inventer le chemin ; c'est leur mérite. Elles nous fournissent cependant deux critères qui permettent de juger toutes les morales. Il s'agit à la fois de traiter tout homme comme une fin et jamais simplement comme un moyen. Il s'agit aussi d'inventer entre les hommes des règles susceptibles d'obtenir l'accord de tous les esprits. Comme le dit Guy Haarscher, nous sommes en plein *individualisme éthico-juridique*. N'est-ce pas en tenant compte de ces deux critères que l'on pourrait dépasser l'opposition entre l'*individualisme politique (one man one vote)* et la *sophocratie* platonicienne (seuls ceux qui savent décident). Personne, fût-il savant, n'a le droit de juger à la place d'un autre. Mais personne non plus n'a le droit de renoncer à ce droit et de consentir à une société qui n'aurait pas l'homme pour fin.

Loin de prôner un individualisme débridé, destructeur de la morale et de l'ordre social, les *anarchistes*, à l'instar de Kant, voient en chaque individu une fin absolue, à respecter comme telle. Ils veulent une société d'hommes libres qui se gouvernent eux-mêmes sans intermédiaires. Mais quelle forme donnent-ils au contrat associatif ? Leurs solutions sont diverses, mais témoignent de l'importance qu'ils accordent au problème social.

Un Pierre Kropotkine en arrive même à utiliser le terme d'individualisme dans un sens péjoratif. « Quelle différence, écrit Annie Kestelyn, Kropotkine

voit-il entre le libre épanouissement de l'esprit et l'individualisme ? L'être humain peut jouir de son libre épanouissement, s'il obéit aux lois de l'évolution darwinienne, s'il développe sa sensibilité, son sens de la justice et de la morale, s'il construit avec ses frères humains la société anarchiste basée sur la libre association pour subvenir aux besoins de tous. Il est un individualisme dangereux, appelé à disparaître par ces mêmes lois darwiniennes, s'il cherche uniquement son profit et son avantage, sans se soucier de la vie des autres (p. 60) ».

D'origine protestante et après une longue évolution, Élisée Reclus finit par rallier les positions d'un Bakounine, adversaire de Marx. La lutte des classes lui paraît un fait. L'abondance et le communisme des ressources seraient possibles si une minorité privilégiée n'organisait la rareté. Il est donc opposé à l'individualisme économique. Par contre, seul, l'individu, « élément primaire » de la société « peut répandre les idées qui amèneront tous les hommes à se prendre en mains et à modifier les structures collectives ». Comme le fait remarquer Jean-Marie Neyts, le communisme libertaire se situe à l'opposé des systèmes qui se réclament de Marx et que les anarchistes d'aujourd'hui appellent « capitalisme d'État ».

D'aucuns penseront qu'il y a quelque chose d'assez utopique dans la foi que les anarchistes mettent dans l'individu.

Par contre, on aura souvent l'impression que le collectivisme autoritaire de Karl Marx l'écrase complètement. Et pourtant le jeune Marx, d'abord libéral, a été bouleversé de voir que l'homme était traité par l'homme comme une marchandise. Loin de constituer le but de la société, l'homme n'était qu'un moyen aux mains de ceux qui l'exploitaient. L'ouvrier n'était que théoriquement égal à son patron : en réalité, il n'était pas libre de refuser les conditions de travail qui lui étaient imposées. À cette liberté formelle, Marx oppose une liberté réelle qui aurait été le pouvoir concret de réaliser toutes les possibilités incluses dans chaque homme. Jusque-là, on ne voit guère de différence entre le communisme libertaire utopique et les aspirations de Marx. C'est au nom d'une analyse scientifique des contradictions socio-économiques, et au fil de l'action, que Marx va élaborer une stratégie autoritaire qui débouchera sur la fameuse théorie de la dictature du prolétariat. Ce fut une nouvelle vue de l'esprit : dans la réalité, comme l'écrivit Raymond Aron, jamais la dictature ne fut exercée par le prolétariat, mais en son nom. De plus, elle eut une fâcheuse tendance à s'installer pour longtemps. Et, dans les faits, ce fut la négation de l'individu.

Mais peut-on réduire le marxisme à cette doctrine ? Qui était le vrai Marx ? Celui de Lénine, celui d'Henri Lefèbvre ou celui d'Althusser ? Ou celui d'Ernst Bloch ?

En tous cas, selon Françoise Wuilmart, Bloch garde l'héritage marxiste et, dans un même mouvement, accorde à l'individu « une place centrale, stratégique » (p. 74). Comment expliquer ce paradoxe ?

Bloch critique l'anarchisme qu'il juge creux. D'accord avec Marx, il veut une analyse objective, scientifique des conditions socio-économiques qui, au cours de l'histoire, ont bâillonnées et écrasées l'homme. Cette analyse relève de ce qu'il appelle le courant froid du marxisme. Mais l'énergie qui mettra en mouvement les éléments analysés et réalisera l'action novatrice, cette énergie, elle, relève du courant chaud du marxisme. Elle passe par des individus capables de concevoir une utopie fraternelle, capables d'imaginer et d'espérer. Bref le point de départ et l'aboutissement de l'action révolutionnaire, c'est l'individu avec toute sa subjectivité. Bloch, il est vrai, dut quitter sa chaire de l'université de Leipzig ; il n'était pas orthodoxe ! Marx l'était-il ? À la fin de sa vie, il écrivit que, lui en tous cas, il n'était pas marxiste.

L'individu, être universel, raisonnable et interchangeable est sans doute trop formel à plus d'un titre. L'homme réel est toujours particularisé par son appartenance à une classe, à une culture, à un temps. Mais son irréductibilité à une généralisation rationnelle prématurée apparaît aussi dans le terreau obscur et souvent inconscient où fermentent les désirs, là où, selon Jacques Cels, vit et se débat *la part nocturne* de l'être.

Descartes avait préconisé de maîtriser ses désirs. Était-ce possible ? Séduite, la bourgeoisie l'avait adoptée, cette morale de la maîtrise de soi. « Il faut être travailleur, obéissant, ponctuel et positif. Mais il faut aussi se lever tôt pour ne pas rester prisonnier de ses rêves. Au lieu d'être un contemplatif dialoguant avec les dieux, il convient de se résorber tout entier dans les tâches qu'on accomplit. C'est ici bas que tout se passe : à proximité de l'esprit qui calcule, de la main qui exécute (p. 88). » Il faudra désormais « que l'individu se laisse raboter pour être encastrable dans un appareil social enfin meilleur ; il faudrait qu'il se purge de cette part obscure qui pourrait le singulariser dans la communauté où l'on veut – pour qu'elle dure – que clarté soit faite par le gommage de ces ombres qui séparent les citoyens. C'est à présent la Raison qui doit pouvoir dire '*religio*' (p. 89). »

Contre ces « fanatiques de l'angle droit », les romantiques s'insurgent (p. 90). « Le rabotage cartésien n'a produit que des infirmes » (p. 91). « Les derniers rescapés se sentent les dépositaires de cette part nocturne qu'on a voulu ignorer. En fait, passant par le moi, l'individu romantique

le dépasse, le traverse et renoue avec la tradition gnostique d'origine platonicienne. L'histoire de tribulations de la part nocturne incite Jacques Cels à reconnaître et à valoriser cette contradiction qui paraît opposer raison et désir dans un clair-obscur permanent et irréductible.

Autre paradoxe : celui de l'*autobiographie*. Adolphe Nysenholc en montre aussi l'impossibilité. La vie même est finalement incommunicable. « L'autobiographie est possible en surface (récit des faits et gestes, évolution des opinions successives, des idées...), mais irréalisable en profondeur (c'est-à-dire dans le sens de revivre le réel tel qu'il fut, tel qu'il fut senti ; et le faire revivre par autrui, encore moins). Le récit personnel est en grande partie impersonnel. On croit donner sa vie, sincèrement, et on ne donne que sa mort (p. 101). »

« *Et si l'homme n'était pas la mesure des choses ?* écrit Jacques Sojcher... Si l'écrivain (contemporain) avait perdu le sujet de l'histoire et de sa propre identité ? S'il était tombé dans la démesure de cet impératif catégorique, que l'on sent par exemple chez Beckett ? Si l'énonciation l'avait emporté sur l'énoncé, la force sur le sens, la musique sur le thème ? (p. 102) »

Alors, la littérature ne serait pas un humanisme et le sujet s'effacerait jusqu'à l'aphasie...

Comme en écho, Roger Chif s'interroge. « Pour témoigner du monde et des hommes, le silence serait-il en définitive préférable à la parole, et personne préférable à quelqu'un (p. 117) ? » Le *roman français* a longtemps privilégié l'individu, non pas en le chargeant de messages moralisateurs, mais en le faisant vivre aux prises avec ses propres passions et avec la société.

Après la guerre de 1940, déferlèrent des courants qui s'attaquaient à l'identité personnelle freudisme, marxisme, structuralisme, déconstruction linguistique, etc. « Déjà ne convient-il plus de chercher à savoir qui dit quoi à qui, où et quand. À la limite il ne reste plus à constater que ça parle quelque part (p. 116). »

Quelques grands écrivains, il est vrai, continuent à créer des personnages qui resteront dans nos mémoires, comme un Zénon ou un Vendredi. Mais « malgré le courant encore vivace du robuste individualisme d'avant-guerre, ce qui émerge et s'impose est un individu étrange, en ce sens que son identité indécise, taciturne et méfiante, velléitaire et circonspecte, échappe à lui-même, au romancier et au lecteur (p. 110). »

Le constat de Roger Chif est plutôt amer. « En quelques décennies, écrit-il, ils ont mis leur gloire à énoncer successivement « il était une fois un individu », « il était une fois un ensemble de choses », « il était une fois un

Marx et l'individu selon Ernst Bloch

Françoise WUILMART
Traductrice du *Principe Espérance* d'Ernst Bloch

Note liminaire

La place qu'occupe l'individu dans la pensée de Bloch est à ce point centrale que l'on ne peut en parler sans passer en revue les catégories principales de la philosophie blochienne. Certes Bloch, qui se proclame disciple de Marx et Pest encore dans une large mesure, reconnaît au prolétariat un rôle prépondérant dans l'histoire. Il nous semble pourtant que Bloch élargit considérablement cette vision marxiste et situe le levier de toute transformation dans la contradiction humaine, purement et simplement. Parallèlement, l'aliénation chez lui déborde des conditions économique-sociales tout en les incluant encore. Le premier mal dont il faut triompher est la société de classes. Mais, une fois ce but atteint, « surgiront les vrais problèmes », car « la genèse n'est pas au début, mais à la fin, et nous ne sommes encore que dans la préhistoire ».

La pensée blochienne a, comme toute grande philosophie, engendré son langage propre. Bloch est non seulement un grand humaniste¹, mais aussi un grand styliste. Le texte qui suit reprend à dessein la terminologie et certaines tournures stylistiques blochiennes absolument indissociables du contenu qu'elles véhiculent. Les termes placés entre guillemets sont des mots clés, pour la plupart empruntés au *Principe Espérance*, somme philosophique et œuvre maîtresse que Bloch rédigea lors de son exil aux États-Unis, de 1938 à 1949.

¹ Ernst Bloch est né à Ludwigshafen (RFA) en 1885. Après des études de philosophie, de physique et de musicologie, il se consacre uniquement à son métier d'écrivain. Sa vie et son œuvre sont d'une remarquable cohérence. Penseur de la praxis, ennemi juré de l'immobilisme, il placera son existence sous le signe de l'engagement et de l'exil. Exil volontaire en Suisse, où il se réfugie lors de la Première Guerre mondiale ; exil forcé aux États-Unis, lors de la montée du nazisme (il était de souche juive). De retour en Allemagne en 1949, il accepte une chaire de philosophie à Leipzig (RDA), mais doit bientôt y affronter la censure de l'orthodoxie marxiste. En 1961, il s'installera définitivement à Tübingen en RFA où il enseignera la philosophie jusqu'à l'âge de quatre-vingt-douze ans et s'éteindra le 4 août 1977 en plein travail d'écriture.

« Ich bin, aber ich habe mich nicht, darum werden wir erst »

« Je suis, mais je ne suis pas à moi, c'est pourquoi nous ne sommes encore qu'en devenir ». Cette phrase, que Bloch écrivait en 1930 dans son livre *Spuren (Traces)*², condense à elle seule toute l'ontologie, aussi bien que l'éthique blochienne. Percutante par sa simplicité prégnante, elle ramasse l'immédiateté de l'expérience individuelle de l'*exister* (*ich*) ainsi que du passage presque axiomatique au parcours historique des hommes (*wir*). Elle peut être considérée comme le *leitmotiv* que Bloch développera dans toute son œuvre, à la manière d'un thème musical fondamental, et qu'il ne cessera d'analyser, de sonder, de fouiller, jusque dans ses plus profondes nuances, historiques aussi bien qu'esthétiques, psychologiques, sociologiques et scientifiques. Elle apparaît chez lui comme le point de départ de toute la dialectique matérialiste et historique d'un monde en processus, qui peut être comparé à un bourgeonnement constant, au fond duquel la fleur encore « enkystée » et encore indescrivable ne pourra éclore que si l'homme s'en préoccupe et reconnaît les conditions propres à favoriser son épanouissement. Nous analyserons ici chacun des éléments de cette prémisse dans laquelle sont contenus, *in nuce*, les fondements de la pensée blochienne.

1. « Ich bin » : je suis

Et non pas « je pense ». Bloch relate l'expérience intime et première qu'il fit de son *exister* alors qu'il était âgé de seize ans : « Ich empfinde mich », dira-t-il, « je me ressens ». Dès le départ, l'individu blochien a de soi une « connaissance » globale incluant non seulement la conscience pensante du *cogito*, mais aussi sa dimension physiologico-psychologique. Toute connaissance de soi, affirme Bloch, suppose nécessairement l'existence de contacts entre l'intellect et les affects ; et dans tous les cas où l'homme a voulu accéder à une connaissance complète de soi, ces contacts se sont établis. Même chez Hegel, car il n'est pas un livre qui, en dépit de la démarche pourtant abstraite du travail, n'est plus parcouru de mouvements affectifs et mêlés d'examen affectifs que la *Phénoménologie de l'Esprit*. Si, comme le dit Hegel, « rien de grand ne peut s'accomplir sans passion, rien de grand concernant le Soi ne pourra certainement être compris sans sondage de la vie affective »³.

² Ernst BLOCH, *Traces* (Titre allemand : *Spuren*), trad. de P. QUILLET et K. HILDENBRANDT, Paris, Gallimard, 1986.

³ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance* (Titre allemand : *Das Prinzip Hoffnung*), trad. de Fr. WÜLMART, Paris, Gallimard, 1976, tome 1. p. 94.

L'instant obscur

Le coup d'envoi de l'ontologie aussi bien que de l'éthique blochiennes (d'ailleurs intimement mêlées), est donc cette expérience du *Gemut* compris comme ensemble des mouvements psychiques et concept de ce qui nous touche intimement. Pourtant cette expérience primaire révèle autre chose, que Bloch appelle « l'obscurité de l'instant vécu ». C'est le « nunc » lui-même, dans lequel nous nous trouvons à chaque instant en le vivant, qui est le plus obscur. C'est dans ce « maintenant » que réside le foyer immédiat de toute expérience. Seul « l'advenant » imminent ou le passé le plus proche sont à la distance nécessaire pour que le rayon de la prise de conscience puisse les éclairer. Mais « le fait que l'on vit » grouille en soi. Cet « au-dedans » est comme emprisonné dans le carcan du corps et veut s'extérioriser, sortir de soi-même et se met donc à tâtonner autour de lui. De l'abîme de cet instant obscur dans lequel il ne parvient pas à se saisir, pas encore, l'individu est propulsé vers autre chose qui doit lui donner une réponse, le satisfaire, *dans l'avenir*. C'est donc ici, au plus profond des ténèbres de l'instant vécu que Bloch situe le nœud gordien du monde : c'est pour découvrir et saisir cet « incognito » que l'individu va sortir de soi, partir à sa conquête, que l'histoire est mise en branle. C'est pour cueillir l'instant suprême de l'identification que Faust parcourera le temps et l'espace, dans le seul but de l'exaucer et de pouvoir enfin lui crier : « Arrête-toi, tu es si beau ! ».

2. « Ich habe mich nicht » : je ne suis pas à moi

Dans notre être immédiat, il y a du vide, et donc de l'avidité, une « poussée » que l'individu ressent comme une force vague et imprécise dont il ne peut se libérer, aussi las qu'il en soit devenu. Après une description rigoureuse des diverses étapes parcourues par cette poussée originelle, qui se précise en se tournant vers l'extérieur, Bloch aboutit à la pulsion de la faim qui pour lui est la plus fondamentale de toutes.

L'instinct de conservation

L'individu blochien est donc au départ un *Mangelwesen*, un être du manque. « Quelque chose » fait défaut. « Quelque chose » n'est pas là, pourtant ce manque n'est pas le « pas » d'un « rien », mais le « pas » d'un « pas-là », c'est-à-dire un « pas-encore » : « Le 'pas' est le manque de quelque chose, ainsi que fuite hors de ce manque ; il est donc poussée

vers ce qui fait défaut⁴ ». Cette faim motrice de chaque vie individuelle est le corrélat anthropologique du non-encore-être de l'ontologie blochienne (sur lequel nous reviendrons). Bloch réfléchit sur les différentes conceptions de la pulsion fondamentale et constate que « les faux dieux appelés *Libido*, Volonté de puissance ou Dionysos primitif ont été élevés au rang d'absolus »⁵. Du fait que ces absolus ont été détachés par leurs « inventeurs » du corps vivant, dont la seule volonté est pourtant de ne sauvegarder que lui seul, ni Freud, ni Adler, ni même Jung ne songent un seul instant qu'ils puissent être fonction de conditions économique-sociales.

Les pulsions fondamentales mises en évidence par la psychanalyse n'en sont pas au sens strict du terme, car elles ne sont que partielles et historiquement limitées. Elles ne s'imposent pas avec la même évidence ni la même force que la faim, toujours laissée de côté par la psychanalyse (qui ne s'est d'ailleurs jamais penchée que sur des malades de choix). Elles n'ont pas cette importance vitale qu'à la pulsion la plus simple, celle de la sauvegarde de soi : « L'instinct de conservation est la plus solide de toutes les pulsions dites fondamentales ; c'est lui qui s'est le plus fermement maintenu dans toutes les métamorphoses historiques et sociales dont il était d'ailleurs à l'origine (...) Jusqu'ici on n'a que très peu, trop peu parlé de la faim. Pourtant un homme privé de nourriture dépérit et meurt alors qu'il survivra quelque temps encore, s'il n'est privé que des délices de l'amour et *a fortiori* de l'occasion d'apaiser son instinct de puissance ou de réintégrer son inconscient ancestral vieux de cinq cent mille ans (...) Le besoin qu'à la faim d'être assouvie est l'huile qui alimente la lampe de l'histoire »⁶.

Avec la faim, l'individu se trouve provoqué à dépasser ses limites, à opposer un « non » à la réalité présente. La faim détrompée se change en force explosive pour faire sauter les barreaux que la privation a plantés autour d'elle. Le Soi, non content de chercher à survivre, devient donc explosif et la conservation de Soi se change en *déploiement de Soi*. Cette force renverse tout ce qui, sur son passage, entrave la classe montante, c'est-à-dire l'ascension de l'homme sans classe. C'est de la faim instruite de la réalité économique qu'est née la résolution d'abolir l'ensemble des conditions qui ont réduit l'homme à l'état de créature assujettie et aliénée.

⁴ *Idem*, p. 368.

⁵ *Idem*, p. 85.

⁶ *Idem*, pp. 87-89.

Le souhait et le rêve

C'est donc dans la faim que Bloch situe le premier palier de la « conscience anticipante » et l'énergie première de « l'Espérance ». L'animal, lui aussi, cherche à atteindre l'objectif que lui dicte l'appétit du moment, mais l'homme en plus *se le dépeint*. Le « Mieux » recherché et capable de le satisfaire est d'abord élaboré dans ses « rêves-souhaits ». Un des mérites les plus importants de Bloch est sans doute d'avoir réhabilité *l'imaginaire*, dans lequel il repère une dimension jusqu'ici « curieusement passée sous silence ». Il s'étonne que la psychanalyse se soit exclusivement intéressée à un inconscient peuplé de souvenirs individuels ou collectifs. Il est surprenant, dit-il, que Freud n'ait pu analyser les productions imaginaires du désir, les rêves et les fantasmes, qu'en termes de régression. Freud a, il est vrai, effleuré la notion du « préconscient », mais pour la rejeter aussitôt, car elle s'accordait mal avec sa conception de la vie psychique. C'est le rêve éveillé qui le premier nous révèle l'existence d'un « non-encore-conscient, lieu de naissance psychique du Nouveau ». Si l'on peut parler de préconscient, c'est précisément parce que le contenu de cette strate psychique ne s'est pas encore entièrement manifesté dans le monde objectif où il est lui-même en train d'émerger du futur. « Ce que le sujet flaire ici, ce n'est plus un relent de cave, mais l'air frais du matin⁷. »

La conscience anticipante

C'est donc grâce à la conscience anticipante que le sujet perçoit ce qui, dans le monde, est susceptible de lui correspondre et de le satisfaire, et que Bloch baptise du nom poétique « d'aube vers l'avant ». Les rêves d'un monde meilleur ne sont donc pas tous des pièges, des refus de la réalité : ils peuvent concerner l'avenir et être porteurs d'histoire.

Les lieux privilégiés de cette conscience anticipante, premier foyer subjectif de tout bouleversement, sont : la jeunesse, les points d'inflexion du temps et la productivité.

L'individu jeune, qui se sent appelé à « quelque chose » qui bouge en lui et se meut dans sa propre fraîcheur, veut devancer le Devenu et dépasser le monde des adultes : « car la jeunesse de bon aloi croit avoir des ailes, elle est persuadée que tout ce qui est juste n'attend que sa fougueuse intervention pour être réalisé ou tout au moins mis en branle⁸ ». Tout comme la jeunesse se sent subjectivement au seuil d'une vie nouvelle et

⁷ *Idem*, p. 145.

⁸ *Idem*, p. 146.

encore inexplorée, certaines époques se trouvent objectivement aux portes de l'ère d'une société nouvelle.

En de telles époques, c'est bien plus qu'un sentiment physiologique de printemps qui plane dans l'air ; les *périodes de bouleversement* baignent dans un climat lourd et semblent abriter un orage contenu. C'est ce qui explique d'ailleurs qu'on leur ait toujours appliqué les catégories de climat et de naissance : les comparant au calme précédant la tempête, les qualifiant de printemps historique ou affirmant que telle société était grosse de telle autre. Les périodes de bouleversement constituent les années de jeunesse de l'histoire. Tous les témoignages de ce grand tournant que furent les XV^e et XVI^e siècles, par exemple, attestent la puissance conquérante du préconscient d'alors, qui s'envolait bien au-delà des colonnes d'Hercule jusque-là infranchissables. L'atmosphère de semblables printemps historiques vibre d'un tas de projets qui ne demandent qu'à être exécutés, d'une foule de pensées en incubation. C'est en de telles périodes que l'homme sent clairement qu'il n'est pas un être arrêté et défini une bonne fois pour toutes, mais « qu'il fait partie, avec tout ce qui l'entoure, d'une grande mission et *renferme une immense part d'avenir*⁹ ».

Ainsi donc l'individu blochien n'est pas « compact, fermé ». À la limite extrême de son préconscient se situe *l'ouverture* (mot clé chez Bloch), qui lui permet sans cesse de se transformer, car lui aussi est en devenir. Et c'est par sa conscience anticipante qu'il « se branche » sur l'horizon de l'émergence dans le monde. Le sujet est tout aussi ouvert que l'objet, que la réalité qui pour Bloch ne se conçoit pas sans son horizon. C'est grâce à l'ouverture de son imagination créatrice que l'homme est sensible à l'ouverture du monde conçu ici comme une matière en mouvement, comme un giron d'où sortiront les « formes » (toutefois non passives et qu'il ne faut donc pas confondre entièrement avec les entéléchies d'Aristote). Imagination créatrice : en effet la *productivité* intellectuelle est tout particulièrement pleine de non-encore-conscient, c'est-à-dire d'une jeunesse qui s'épanouit dans l'acte créateur individuel. Bloch n'a cessé d'insister sur l'importance de l'interaction entre le sujet et l'objet, entre l'individu ouvert à « l'advenant » et le monde en processus, dans la production du Nouveau.

Le génie

Dans sa manifestation optimale l'individu producteur se confond avec le génie. Le foyer de l'inspiration, qui est à l'origine de la production

⁹ *Idem*, p. 145.

du *Novum*¹⁰ réside, affirme Bloch, dans la coïncidence d'une disposition géniale spécifique, autrement dit créatrice, et de la disposition d'une époque à fournir un contenu spécifique et arrivé à un stade de maturité tel qu'il puisse être exprimé, formé, exécuté. Il faut donc que des conditions non seulement subjectives, mais aussi objectives, soient réunies pour que le *Novum* puisse sortir du stade préparatoire de l'incubation, puisse percer et se révéler d'un coup à soi-même : « Et ces conditions sont toujours de nature économique-sociales et progressistes. S'il n'y avait pas eu de mot d'ordre capitaliste, l'exigence subjective du *cogito ergo sum* n'aurait jamais trouvé son inspiration ; et sans le mot d'ordre nouveau du prolétariat, il n'eût pas été possible d'accéder à la connaissance de la dialectique matérialiste, ou cette connaissance n'aurait jamais dépassé le stade embryonnaire de simple 'aperçu' et n'aurait jamais frappé comme l'éclair ce peuple qui n'était plus naïf¹¹ ».

Cette percée dans le génie individuel, cet éclair soudain et souvent puissant qui le traverse, puise aussi bien le matériau qui l'embrase que le matériau qu'il met en lumière dans le *Novum* même du contenu de l'époque, « *Novum* » qui force son passage dans la pensée de l'individu. L'inspiration naît de la mission de l'époque, qui prend conscience d'elle-même au sein du génie individuel, s'articule en accord avec sa disposition, s'épanouit en fonction de sa force. Donner forme à ce qui n'en a encore jamais eu, ce critère de l'œuvre géniale peut s'appliquer aussi bien à l'art (reflet par l'image d'un « pré-apparaître » réel)¹² qu'à la science (reflet dans le concept de la structure des tendances-latences du réel). En conclusion, une des définitions que Schopenhauer donna du talent et du génie, pourrait assez bien résumer la conception de Bloch : « Le talent est comparable au tireur qui touche la cible que les autres sont incapables d'atteindre ; le génie, au tireur qui atteint la cible que les autres ne parviennent même pas à apercevoir ».

L'utopie concrète

Bloch est, tout comme Marx, un ennemi acharné de l'attitude contemplative et tournée vers le passé. Le plus grand mérite qu'il reconnut sans doute à Marx est d'avoir cessé d'interpréter le monde et de vouloir le changer. Si, pour ce faire, Marx est allé de l'utopie à la science, s'il a remis

¹⁰ Bloch a défini les catégories essentielles de sa dialectique matérialiste au chapitre 17 du *Principe Espérance*, tome 1, pp. 236-270.

¹¹ *Idem*, p. 153.

¹² Concernant la catégorie esthétique du « pré-apparaître » sur laquelle nous ne pouvons nous étendre ici, cf. le chapitre 17 du *Principe Espérance*, tome 1, pp. 254-268.

la philosophie sur ses pieds, prenant le contrepied de Hegel et voyant dans l'homme travaillant la contradiction motrice, dans la révolte de l'opprimé, l'élément constitutif de l'histoire, Bloch quant à lui *va de la science à l'utopie*. Sans pour autant sous-estimer l'importance de l'analyse des conditions concrètes, le repérage absolument minutieux du terrain (« avec la carte et la boussole »), toute son entreprise tend à réhabiliter l'utopie qui pénètre le présent et le fait exploser dans tout ce qu'il a de statique et de figé. « J'ai voulu montrer, dira-t-il lui-même, que le mot 'utopie' loin d'être un terme maudit, est la catégorie philosophique de notre siècle¹³ ». Si toutes les utopies qui sont nées dans la tête des hommes (et que Bloch recense encyclopédiquement au deuxième volume du *Principe Espérance*) n'ont pu se réaliser, c'est précisément parce qu'elles voulaient changer le monde à partir des idées seules, d'élucubrations purement subjectives et non soucieuses du stade de développement de la matière.

Pour qu'un changement puisse avoir lieu, il faut avant tout que les conditions extérieures soient mûres. Tout n'est pas possible et exécutable à tout moment. Il va de soi que vouloir enjamber et franchir un sentier non battu, c'est courir au-devant de la défaite. Comme exemple célèbre de la rencontre « utopique » (au sens pré-blochien du terme) et prématurée d'un idéal avec des conditions objectives insuffisantes, Bloch cite la Révolution française. Marx a su distinguer le contenu égoïste des *Droits de l'Homme*, de l'image idéale, alors encore abstraitement idéale du Citoyen dont les mots d'ordre de Liberté, Égalité, Fraternité n'étaient pas encore économiquement à l'ordre du jour. Le rêve de l'idéal bourgeois des *Droits de l'Homme* se dépeignait sans doute une ville d'amour fraternel, mais la philadelphie réelle, qui était à l'ordre du jour de l'histoire économique et vit dès lors le jour, était bien différente et ne révélait que l'égoïsme foncier du bourgeois dont la liberté était conçue comme liberté de la propriété privée, et non comme délivrance de la propriété privée. Cromwell, Robespierre étaient loin d'être des génies au sens blochien ; ils se leurraient eux-mêmes pour camoufler le contenu bourgeois limité de leurs luttes derrière le masque passionné de la grande tragédie historique¹⁴.

La matière-giron

Tout ce qui vient d'être dit permet déjà de mesurer l'ampleur de la responsabilité de l'individu blochien qui, porté au faite de sa qualité

¹³ Cf. *Le Monde*, 26 avril 1976, entretien avec Jean-Michel Palmier.

¹⁴ Cf. à ce propos Ernst BLOCH, *Droits naturels et Dignité humaine* (titre allemand : *Naturrecht und menschliche Würde*), trad. de Denis AUTHIER et Jean LACOSTE, Paris, Payot, Collection « Critique de la politique », chapitre 19 : « L'homme et le Citoyen chez Marx », p. 179 sqq.

spécifique, le génie, devient une sorte de sage-femme aidant le giron de la matière dialectique à enfanter les figures dont elle est grosse. À ce propos, Bloch rappelle que sans l'héritage d'Aristote, Marx n'aurait pu renverser et remettre aussi naturellement sur ses pieds une grande part de l'Idée hégélienne du monde. Pour Aristote, la matière n'était pas uniquement la matière mécanique qui constitue une résistance et une entrave à la formation entéléchique. Pour lui, la matière était aussi une possibilité objective réelle, lieu des conditions dans la mesure desquelles les entéléchies peuvent s'exprimer. Cet « étant d'après la possibilité », déjà relevé par Aristote, est-ce ce que Bloch définit comme degré de maturité permettant la réalisation de tel ou tel projet.

Pourtant un troisième aspect s'ébauche déjà chez Aristote : « Pétant-en-possibilité », c'est-à-dire le giron de la fertilité, giron non épuisé duquel sortent les figures du monde (souvent préfigurées dans les mythes et les archétypes, les allégories et les symboles que Bloch soumet à une analyse détaillée)¹⁵. Il est toutefois important de souligner que, pour Bloch, ces figures encore à naître et qu'il nous appartient de reconnaître déjà dans le passé (dans le patrimoine des artefacts humains ou des archétypes déjà cités, par exemple), ne sont pas comparables à des formes toutes faites n'attendant que l'occasion de se déplier ou de se déployer. Loin de là. Car le monde n'a pas de « Sens » et toute son histoire est l'aventure de la Détermination d'une voie. C'est l'individu qui, par son interaction avec la matière en processus, lui imprime la direction qui peut tout aussi bien la précipiter dans le néant que l'orienter vers le « Tout », le *Summum Bonum*, l'aliénation de l'aliénation, ou, pour reprendre une formule dont use Bloch en rappelant le jeune Marx : « l'humanisation de la nature et la naturalisation de l'homme ». Rien n'est fixé au départ, et l'Espérance blochienne n'est pas une foi naïve dans l'avenir. C'est à l'homme qu'il appartient de capter les possibilités objectives inscrites dans le monde et de les orienter. *C'est la théorie-praxis de l'utopie concrète qui doit guider la réalité jusqu'à son stade optimal* : « L'utopie concrète et attachée au processus se trouve dans les deux éléments fondamentaux de la réalité reconnue par le marxisme : dans sa *tendance*, c'est-à-dire la tension de ce qui est échu et entravé ; dans la *latence*, c'est-à-dire l'ensemble des possibilités objectives et réelles non encore réalisées dans le monde¹⁶ ».

¹⁵ Cf. à ce propos le chapitre 15 du *Principe Espérance*, tome 1, pp. 143-216.

¹⁶ *Le Principe Espérance*, tome 2, 1982, p. 215.

L'optimisme militant

Ce qui émerge n'est pas encore déterminé, ce qui est encore à l'état marécageux peut être asséché par le travail. En conjuguant le courage et le savoir, l'homme empêche que l'avenir ne s'abatte sur lui comme une fatalité. L'attitude ainsi adoptée devant cette indétermination pourtant déterminable par le travail et l'action concrètement médiatisée est « l'optimisme militant ». Comme le dit le dit déjà Marx, il ne permet pas de réaliser des idéaux abstraits, mais bien de libérer les éléments opprimés de la société nouvelle, humanisée, c'est-à-dire de l'idéal concret.

Le courant chaud et le courant froid du marxisme

Le facteur subjectif ne peut donc absolument pas être isolé, coupé de son alliance avec les tendances-latences réelles, sous peine de devenir un facteur de *putschisme* et non de révolution, de fanfaronnade et non de travail constructif. Bloch n'a cessé d'insister sur cette interaction productrice de Sens, entre l'homme et le processus, ou encore entre le sujet et l'objet situés au « front » du processus de la dialectique de la matière (le terme *Front* devant être pris ici dans son sens de ligne de combat la plus avancée).

Cette intervention du sujet, pour être positive, doit être animée du double courant marxiste de la chaleur et du froid. Pour Bloch, le marxisme est à la fois la science du courant chaud et du courant froid, qui sont les deux pôles indissociables de toute action révolutionnaire, valable et durable ; « car Pacte marxiste de l'analyse situationnelle est intimement lié à l'acte exaltant de la prospection¹⁷ ». Le courant froid correspond à *l'analyse précise de la situation*, la critique économique et historique, la dénonciation de la fausse conscience qui consiste à démasquer l'idéologie. Toutefois, cette attitude froide ne peut absolument pas être confondue avec un certain pragmatisme ou avec l'opportunisme et la servile adaptation aux circonstances. Quand il s'agit de révolution et d'idéal à réaliser, le seul recours au courant froid est insuffisant : pour que ce courant aboutisse, il lui faut une *énergie*. Comme en thermodynamique le travail requiert la chaleur. Un plan seul, une épure, aussi rigoureux soient-ils, sont condamnés à l'échec sans le soutien d'une volonté et de l'intention ferme de les réaliser. Cette volonté est animée par une force dynamisante que Bloch appelle le « *pathos* du but ». On ne meurt pas pour aboutir à un budget de production bien planifié, mais on mourra pour un projet dans lequel on a foi. On n'engage pas sa vie pour réaliser un plan même parfait, mais on fera don de son existence dès que l'on aura le *parti-pris passionné* de ce plan.

¹⁷ *Le Principe Espérance*, tome 1, p. 252.

Ce n'est pas par hasard que Bloch conseille « d'être amoureux » du succès (et non « d'aimer » le succès) : le choix de ce terme est très blochien, car ce sentiment présuppose la présence de facteurs énergétiques du type de l'intérêt amorcé, de l'aiguillon de la nouveauté, de la promesse de découverte, du désir de conquête, qui sont autant d'éléments activateurs et dynamisants.

Bloch réhabilite donc non seulement la puissance de l'imaginaire, cette ouverture humaine sur « l'Autre dont on rêve », mais aussi la puissance du sentiment par lequel *nous touchons à la réalité*, autrement dit l'enracinement concret, physico-psychologique de l'idée du projet ou de l'utopie. L'utopie doit se faire « désir » de transformation du monde pour réussir. C'est cette alliance concrète et stimulante avec le sentiment que l'on appelle aussi *motivation*, concept dont notre siècle a redécouvert l'importance fondamentale dans toute entreprise.

Toujours dans la perspective du courant chaud, Bloch se fait l'avocat de l'*enthousiasme* et de la *tradition*. L'homme est l'être de la tradition, c'est-à-dire qu'il a un passé qu'il doit renouveler et dépasser, il est l'être du chemin. La fable et le *récit* occupent une place importante dans le *Principe Espérance*, car ils véhiculent et perpétuent la tradition de l'*utopie de la sortie*, de la fuite des conditions pénibles de l'existence, du passage des ténèbres à la lumière, de l'exode, que ce soit au niveau encore naît du petit héros du conte qui part pour combattre le méchant prince, ou dans l'œuvre d'art magistrale qu'est par exemple le *Fidelio* de Beethoven, si souvent cité par Bloch, et où Florestan est délivré de ses chaînes, en cet instant suprême où « l'Espérance se réalise ».

C'est le rattachement concret à la tradition qui permet aussi la *vocation*, celle qui menace de disparaître aujourd'hui dans le contexte post-moderne des jeux langagiers et de la performativité. Les déceptions et les revers du passé ne peuvent conduire à la résignation, à la capitulation devant le Mal. Il faut, au contraire, passer la défaite au crible de l'analyse du courant froid pour y détecter les causes de l'échec et en tirer une leçon pour l'avenir. L'homme se doit d'espérer *malgré tout*. L'espérance a d'ailleurs fait ses preuves. En effet, déclarera Bloch, qui aurait cru par exemple qu'un petit peuple comme le Vietnam serait venu à bout de la grande machine de guerre américaine ?¹⁸

À côté de l'analyse froide, il faut donc un enthousiasme, une conscience « qui se colore, qui a une température, qui sait parler et embraser en

¹⁸ Cf. note 13.

recourant à l'image concrète, au rythme, à l'expressivité, à l'exemple personnel. Le personnage de Spartacus nous enseigne qu'une révolution a bel et bien besoin d'un courant chaud pour réussir¹⁹ ». Si celui-ci est oublié, la révolution se mue en son contraire et tourne à l'ennui, à la fatigue, au cliché, aux grandes phrases creuses, au schématisme, à la paperasserie. Certes, sans le refroidissement la voie serait ouverte au jacobinisme ou à la rêverie exaltée, excessive et abstraitement utopique. Le dépassement, l'envol doivent donc être lestés par le réalisme du courant froid. Mais, d'autre part, sans un réchauffement de l'analyse des conditions historiques ou actuelles et pratiques, cette analyse court le risque de sombrer dans l'économisme oublieux du but. C'est d'ailleurs cette conviction profonde qui poussa Bloch à tourner le dos aux pays de l'Est et à renoncer à sa chaire de philosophie à Leipzig en 1961²⁰.

L'éthique blochienne

La réflexion blochienne sur le courant chaud est étroitement liée au problème de la morale. Dans la propagande marxiste, rappelle Bloch, le mot « morale » était presque devenu une injure. Or ce que l'on oubliait, c'est que des membres de la classe dominante ne se seraient sans doute jamais rangés du côté des exploités, si leur seul mobile avait été de nature économique. Qu'est-ce qui a poussé Lénine, Marx et Engels, ou Rousseau et Baboeuf, voire le Comte de Saint-Simon à prendre le parti des opprimés ? Car ils n'étaient eux-mêmes ni avilis, ni exploités. Leur mobile véritable, affirme Bloch, est vieux comme le monde et il est d'origine éthique. « La servitude est un état non naturel. L'histoire regorge d'exemples d'hommes qui se sont dressés, révoltés sans intérêt personnel, pour y mettre fin. L'action entreprise pour abolir cette condition de servitude est *la seule authentique définition de la morale et ce doit être celle du vrai communisme*. La pensée qui a pour fonction d'aider, se veut empreinte de chaleur, chaleur de la volonté même de venir en aide, de l'amour de la victime, de la haine de l'exploiteur²¹ ». La révolution est difficile, mais tellement plus facile quand s'y mêle l'émotion, c'est-à-dire non pas la haine, mais la colère, non pas le fanatisme, mais l'enthousiasme et la foi.

¹⁹ Cf. à ce propos : *War Allende zuwenig KFilterstrom ? Ein Gespräch mit Arno Münster (Y avait-il trop peu de courant froid en Allende ? Un entretien avec Arno Münster)* non traduit, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975, dans *Gespräche mit Ernst Bloch*.

²⁰ Bloch reprochera au monde socialiste d'avoir si longtemps sous-alimenté l'imagination. Il voit d'ailleurs dans l'excès de « courant froid » des pays de l'Est une des causes de l'échec du communisme.

²¹ *Le Principe Espérance*, tome 1, pp. 252-253.

Bloch, loin de se cantonner dans la pensée pure, l'idéalisme ou le mysticisme, comme on a voulu le lui reprocher, a rétabli l'évidence du lien entre la théorie praxis et le *Gemüt*. Si Marx a remis la philosophie sur ses pieds, Bloch a sorti à théorie de sa tour d'ivoire et la praxis des tiroirs de bureau pour les faire entrer dans le corps humain, non pas dans celui de l'homme générique, mais de l'individu avec tout ce que celui-ci implique de complexité physiologique et psychologique. Il redécouvre l'importance fondamentale de la tension génératrice de subversion et de mouvement, de l'hérésie, comme celle d'un Thomas Münzer qu'il appelle le « théologien de la révolution » et auquel il consacra tout un livre²². Il a compris que toute pensée, pour entrer en action, doit d'abord établir un *lien organique* avec la matière de chaque individu, qu'elle doit se faire chair.

La catégorie du Fragment

Dans l'histoire de la transformation de l'homme-en-soi en l'homme-pour-soi, Bloch distingue donc une source et une embouchure. La source se situe dans « l'obscurité de l'instant vécu », l'embouchure dans le corrélat objectif du monde, qui est tout aussi peu achevé que l'existence intérieure de l'homme. La prise de possession de l'homme par lui-même, la *Heimat* ce « lieu de l'identité avec soi-même et avec les choses », ce « Foyer » humain par excellence²³ n'a encore jamais existé. Il n'y a pas dans la genèse de l'humanisation de la nature une espèce de foyer paternel qu'elle aurait fui et auquel elle reviendrait, poussée par une sorte de culte ancestral transposé au plan philosophique. La fin n'est pas une restitution. Il ne s'agit pas de retrouver un âge d'or perdu, il ne s'agit pas d'anamnèse ni d'Esprit qui se libère progressivement de la matière pour se retrouver lui-même à la fin de l'histoire.

Si Bloch doit beaucoup à Hegel, il se démarque de lui en ceci que son système est « ouvert » vers un avenir authentique. Ce qui bourgeonne dans le monde produira un fruit qui n'a encore jamais existé et qui n'existera peut-être jamais si l'homme n'intervient pas dans le sens de sa production. Le monde est un immense laboratoire dans lequel certains

22 Ernst Bloch, *Thomas Münzer, Théologien de la Révolution* (titre allemand : *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*), trad. de M. DE GANDILLAC, Paris, Julliard, 1964.

23 *Le Principe Espérance*, tome 1, Préface, p. 17. La traduction du mot *Heimat* par *Foyer* a une triple justification. En effet les connotations du terme français recouvrent parfaitement le concept blochien, puisque ce mot fait allusion :

a. au « chez-soi » (*zu hause*) que Bloch utilise d'ailleurs à diverses reprises comme synonyme exact de *Heimat*,
b. à un point focal vers lequel convergent tous les hommes guidés par l'Espérance, tous les rêves, toutes les utopies et les épures d'un monde meilleur,
c. à la chaleur rayonnante et accueillante d'un être que l'on aime retrouver après une longue errance.

individus, depuis toujours, recherchent « la seule Chose qui soit vraiment nécessaire », définie de tant de façons, apparue avec tant de visages qui n'étaient pourtant jamais que des tentatives provisoires de cerner ce qui est encore incernable, puisque les conditions de sa manifestation ne sont pas encore réunies, et même pas encore visibles.

De là les multiples égarements de l'homme qui croyait avoir atteint le but et n'était encore qu'en chemin, de là les innombrables déceptions et la quantité incroyable d'utopies prématurées, avortées. La « Réalisation », qui saute de palier dialectique en palier dialectique, ne cesse de commencer à commencer. À chacun de ces paliers naît ce que Bloch appelle le *Novum* véritable, opposé à la répétition mécanique de ce qui a déjà existé et réapparaît simplement sous une autre forme (comme le *Novum* bergsonien, dira Bloch). Cette catégorie du *Novum* ne disparaîtra elle-même que pour faire place à celle de l'*Ultimum*, dernier palier présentant le contenu final sans cesse recherché depuis le début de l'histoire, l'instant suprême, l'instant faustien où l'homme désaliéné, enfin, sera « chez soi ». Mais d'ici là, d'ici ce règne de la liberté que rien ne garantit, tout est encore à l'état fragmentaire, l'homme aussi bien que le monde.

La catégorie du Fragment est fondamentale dans la pensée blochienne. L'ouverture qu'elle constitue explique le devenir constant de la matière et ceci nous amène à la conception blochienne de l'Art.

L'activité esthétique et son produit, l'œuvre, appartiennent aux objectivations les plus importantes de la conscience utopique. En effet, le grand art reflète la nature fragmentaire du monde inachevé et de l'histoire en processus, car il dépasse son premier contexte idéologique par ce que Bloch appelle l'*excédent utopique*, que le génie produit parfois inconsciemment, étant encore incapable de cerner conceptuellement ce « quelque chose d'autre » que seul un public ultérieur sera à même de déchiffrer. Dans toute œuvre d'envergure, née dans tel ou tel environnement qu'elle reflète forcément, se produit une « rupture », subsiste une « fissure » qui empêche qu'elle ne soit « léchée », « harmonisée », « fermée ».

Ainsi le signe esthétique est-il porteur d'une signification extra-esthétique qui ne peut être connue que sous la forme esthétique et devient un stimulant pour la praxis révolutionnaire. Dans son *Principe Espérance* Bloch se révèle être un critique extrêmement subtil de tous les artefacts humains qu'il place dans cette optique particulière de l'excédent culturel dont nous devons hériter activement. On ne saurait d'ailleurs rester insensible à ses admirables interprétations de l'art, qu'il s'agisse du « rêve de mort pétrifié » de l'Égypte, de « l'arbre de vie taillé dans la pierre » du gothique, de l'énigmatique source de lumière dans les tableaux de

Rembrandt ou des Torsi de Michel-Ange. À propos de Michel-Ange Bloch rappelle qu'il a, en sculpture et en architecture, laissé un nombre assez impressionnant d'œuvres inachevées, (qu'il a d'ailleurs abandonnées pour ne plus jamais y revenir). Ceci pourrait sembler d'autant plus étonnant que l'ampleur et l'importance de l'objectif visé par l'artiste s'accordaient parfaitement avec la puissance et la nature de son génie. Or, ce qui offrait une résistance au parachèvement, à l'harmonisation de l'œuvre, c'était précisément le fait que le génie de Michel-Ange était à la hauteur du gigantesque, c'était l'accord existant bel et bien entre la supériorité de cette nature et celle de sa tâche : car aucune exécution totale ne pouvait précisément satisfaire cette adéquation.

3. « *Darum werden wir erst* ». C'est pourquoi NOUS sommes encore en devenir.

L'individu occupe donc dans la pensée de Bloch une position centrale et stratégique. L'individu, et non l'homme générique. C'est par sa richesse *psychophysiologique* que passera la transformation du monde. C'est dans ses *petits rêves éveillés* (que Bloch dépeint avec une remarquable finesse au premier chapitre du *Principe Espérance*²⁴) que s'ébauchent les épures d'un monde meilleur ; d'abord égoïstes et bientôt soucieux « d'englober d'autres Mois », ils sont le premier foyer du grand rêve de l'Art et de celui de la Science.

C'est ici, dans l'*imaginaire* que se forment les premières anticipations, que sont percées les premières fenêtres dans la détresse, l'adversité, la banalité, découvrant un horizon vaste et lumineux. C'est dans la pulsion fondamentale de la faim, la volonté de combler le manque et le vide que germe le premier ferment révolutionnaire. C'est l'*enthousiasme* de l'individu et la chaleur humaine qui véhiculent l'énergie nécessaire pour combattre la stagnation, la médiocrité, empêcher que les buts transitoires ne soient pris pour le but final, le chemin pour la fin, et que l'idéal soit oublié et se dessèche comme une fleur au fond d'un tiroir.

L'ontologie du non-encore-être, celle d'un monde à l'état fragmentaire riche de possibilités et empli de son « aube vers l'avant », trouve son corrélat dans le *non-encore-conscient* de l'individu. L'espérance messianique et millénariste qui parcourt l'histoire comme une sève a d'abord un fondement anthropologique : l'*espoir* est le berceau de l'*espérance*. Enfin,

²⁴ *Le Principe Espérance*, tome 2, p. 214.

c'est l'*optimisme militant* qui donne la force nécessaire pour transformer le « Front » du monde en une avant-garde de bon aloi.

L'importance de l'individu est donc indéniable, mais *le « je » ne peut se prendre pour le centre du monde*. Bloch condamne sur toute la ligne les utopies individualistes et anarchistes. Celle d'un *Stirner* qui sous prétexte de libérer l'individu aboutit à la conception de « l'Unique » qui ne conclut le contrat social que pour lui seul et dont la liberté totale n'est autre que celle de son petit monde privé et philistin, et ne révèle en fait que sa limitation totale. Celle d'un *Proudhon* ensuite, avec sa « didacture de la médiocrité » qui élève au rang d'idéal cette petite bourgeoisie insipide que Marx avait définie comme la couche sociale au sein de laquelle s'estompent conjointement les contradictions de deux classes. Celle d'un *Bakounine* enfin, chez qui l'indocilité correspond à un enthousiasme dangereusement creux ; chez qui l'anarchie, sans patrie, erre animée de son vitalisme et de son idéalisme, étrangère à la matière et à l'enquête précise sur les conditions économique-sociales.

S'il est un point sur lequel Bloch n'a cessé d'insister, c'est bien l'enracinement concret de l'idéal dans la matière. « Lorsque le jeune Marx exhortait à penser enfin, à agir enfin comme un homme désillusionné et devenu raisonnable, ce n'était pas dans le but d'atténuer l'enthousiasme éveillé par le but, mais bien de l'aiguiser. Grâce à cela, l'impératif catégorique décrété par Marx et ordonnant de renverser toutes les conditions dans lesquelles l'homme est devenu un être avili, asservi, délaissé, méprisable, put et peut enfin s'accomplir. Ce que l'utopie a de meilleur trouve un sol sur lequel se poser, trouve des *pièdes* et des mains. C'est donc Marx que le travail de l'intention la plus intrépide doit de s'être inséré dans l'événement du monde, c'est de lui que date l'unité de l'Espérance et de la connaissance du processus, bref le réalisme²⁵ ou encore, ce que Bloch appelle la *Docta Spes* : l'*Espérance instruite*. »

Pourtant l'œuvre de Bloch atteste d'autres héritages que celui de Marx, à commencer sans doute par celui de la religion sécularisée²⁶. Bien que profondément athée, il a retenu de la tradition religieuse cette Espérance en un monde meilleur qu'il s'agit toutefois de construire « hic et nunc », et son *Principe Espérance* est animé d'un souffle messianique indéniable. Quelle que soit finalement la classe à laquelle il appartient, l'individu acquiert une fonction primordiale en tant que contradiction humaine

²⁵ *Le Principe Espérance*, tome 2, p. 214.

²⁶ Cf. à ce propos ERNST BLOCH, *L'Athéisme dans le Christianisme*, (titre allemand : *Atheismus im Christentum*) trad. de Éliane KAUFHOLZ et Gérard RAULET, Paris, Gallimard, 1978.

purement et simplement. La voie nouvelle ouverte par Bloch dans le marxisme l'est donc par le *facteur subjectif* animé de sa faim, de ses rêves, de son espoir de s'en sortir. C'est contre toutes les formes d'oppression et d'avilissement (et non seulement contre celle du travailleur exploité) que se dresse son homme moral et qu'est prêchée la « marche debout » (*der aufrechte Gang*). Le fleuron de l'individu blochien, c'est d'abord *Prométhée*, qui représente le mythe de l'hybris, de l'homme qui se crée soi-même et de la pensée prospective. C'est aussi le Job de l'*Ancien Testament* qui, le premier, a osé exprimer sa foi contre Dieu et contre son ordre, et qui devient le prototype de la révolte contre toute autorité despotique. C'est *Moïse*, le « génial inventeur de la catégorie de l'exode », celle de la sortie et du passage vers l'inconnu. C'est le *Christ*, le fils de l'homme qui prêche l'Apocalypse et veut « faire toute chose nouvelle », mais maintenant et ici-bas. Enfin c'est Faust, qui incarne l'idée fondamentale de la nécessité d'extraire la quintessence (l'or) de ce qui se trouve dispersé et dégradé sous tant de formes (le plomb) dans le monde.

Ces cinq figures fondamentales, chaque individu les porte en soi, ne serait-ce qu'à l'état de germe. Il s'agit donc d'en prendre conscience. Toute l'entreprise de Bloch est une tentative de *conscientisation*, une propédeutique de l'espoir. C'est pourquoi il enjoint « d'éduquer l'éducateur » : afin qu'il reconnaisse les conditions subjectives de la révolution, dont le support n'est pas un Homme abstrait, au nom duquel tombent les têtes des hommes, pas plus qu'un homme uniquement social, membre d'une classe opprimée et désireuse de redresser la tête. Le support subjectif de la transformation du monde, c'est l'individu avec son corps, ses passions et ses « rêves pour lui », qu'il doit apprendre à changer en « rêves pour nous », « afin que le froment qui ne demande qu'à mûrir, puisse enfin croître jusqu'à la moisson »²⁷.

²⁷ Cf. *Le Principe Espérance*, Préface, tome 1, p. 10.

Tribulations de la part nocturne (Individu et romantisme)

Jacques CELS

Le goût des idées claires

Ne serait-il pas agréable d'être investi du pouvoir de toujours parvenir à faire main basse sur l'objet de notre désir ?

Aurions-nous la force, mêlée de coquetterie, de congédier le providentiel magicien qui viendrait nous l'accorder gratuitement ?

Serions-nous capables d'éconduire celui qui nous permettrait de ne plus souffrir du moindre manque ?

Probablement pas. Sans doute savons-nous trop bien que notre quantité de bonheur est inversement proportionnelle à la somme des insatisfactions qui nous restent en travers de la gorge.

Il est donc normal que tous les philosophes qui se sont inquiétés de savoir comment nous rendre moins malheureux aient vite senti l'obligation de loger la question du désir au cœur de leurs raisonnements. Il est vrai que, demeurant chargé d'un désir inassouvi, je puis sans relâche vitupérer contre mon environnement et lui opposer toute ma certitude de son imperfection, non moins que la légitimité de mes propres souhaits. Non seulement j'en fais le bourreau responsable de la privation qui ouvre en moi comme une brèche, mais commodément je me tiens encore pour une victime - qui bien entendu cessera de l'être dès qu'autour d'elle le monde s'agencera différemment. Soit. Toutefois bien grands sont alors les risques de déconvenue que je cours : pour peu que, dans ce qui m'est extérieur, rien ne se puisse transformer selon mes envies trop exigeantes, je me verrai non plus temporairement blessé par une simple déception, mais carrément condamné à une frustration qui pourrait devenir le dernier cercle de mon enfer. Bref, pour être heureux, j'ai tout intérêt à ne pas vouloir l'impossible. Et si j'observe qu'en moi, subrepticement, s'installent parfois des aspirations qui n'auront jamais à m'offrir qu'un insoutenable

vertige devant le vide qu'elles ont inmanquablement pour horizon, il me suffit de les conjurer plutôt que de m'obstiner à modifier le profil de mon environnement pour qu'il s'adapte aux contours de mes caprices.

En somme, c'est clairement là ce que, stoïcien, préconisait déjà Descartes qui disait plutôt « changer mes désirs que l'ordre du monde »¹. Cependant, non sans aplomb, cela postule que nous en sommes capables, que nous pouvons méthodiquement mettre de l'ordre dans l'armoire de nos désirs, qu'assurément nous sommes outillés pour procéder à un tri salutaire au terme duquel serait évacué ce qui, misérablement, nous aurait laissés insatisfaits. De ce fait, pour Descartes, nous pouvons parfaitement ne retenir en nous que la partie assouvissable de nos désirs – à condition de laisser à notre entendement le soin d'opérer la sélection ! Si cette mission n'est confiée qu'à lui seul, notre volonté ne portera plus que sur des réalités dont la possession relève du possible. Donc, le mécontentement ne sera plus à craindre puisque personne n'a jamais regretté de ne pas détenir ce qu'il n'a jamais convoité.

Bien sûr, un tel bonheur (celui de pouvoir se dire que de toute manière, si nous ne le sommes pas déjà, nous serons tôt ou tard comblés) n'est pas le lot de ceux qui prennent le pernicieux parti de se laisser guider par leur déraisonnable imagination. Mais tant pis pour eux ! Descartes et quelques autres à l'époque n'auront pas manqué de les mettre en garde. Qu'ils sachent, eux, qu'il y a moyen de ne pas connaître le ridicule du chasseur qui revient la besace vide ! Il suffit de se maîtriser. De faire la chasse aux rats dans les caves de l'individu que je suis et, du coup, propre de bas en haut, la demeure de mon être ne sera plus menacée par le moindre rongeur. J'habiterai vraiment sous un toit qui me protège et l'idée même d'effondrement sortira du champ de ma conscience. Je ne serai plus à la merci de forces incontrôlables qui pourraient me porter préjudice. Sujet cartésien, je pourrai me targuer d'être un bâtisseur, un athlète de l'équilibre, un artisan de mon destin et un amoureux de ce qui est thésaurisable quand d'autres s'égareront à courir ce qui ne l'est pas.

Toute morale bourgeoise repose évidemment sur le principe de la maîtrise de soi. Il faut être travailleur, obéissant, ponctuel et positif. Mais il faut aussi se lever tôt pour ne pas rester prisonnier de ses rêves. Au lieu d'être un contemplatif dialoguant avec les dieux, il convient de se résorber tout entier dans les tâches qu'on accomplit. C'est ici-bas que tout se passe : à proximité de l'esprit qui calcule, de la main qui exécute. Là-haut ne trônent que des manipulateurs qui font de nous des marionnettes et au

¹ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 53.

Tribulations de la part nocturne
(*Individu et romantisme*)

fond de nous ne se déploient que des ténèbres qui nous trompent. Même croyant (mais moins par passion que par prudence), le bourgeois est foncièrement profane et réaliste. Dès le XV^e siècle, par exemple, telle œuvre picturale, commanditée par un bon terrien des Flandres, représentera devant l'ange Gabriel une Vierge Marie lavant des poireaux dans sa cuisine dallée où pend du linge. Même le sacré doit être capturable dans l'espace du quotidien. Le bourgeois n'aime pas ce qui lui échappe. Et sa propre vie surtout ne doit pas lui donner l'impression de résister à la surveillance dont il faut tout au long des années qu'elle fasse l'objet. Victorieusement, le navigateur n'ira loin que s'il daigne utiliser les instruments de la raison pratique : carte, compas, sextant lui permettront de ne pas dériver au gré des vents décidant pour lui. Redoutait-il autrefois de s'éloigner des côtes ? Il est vrai que pour se diriger il ne pouvait s'en remettre qu'à des indications purement sensibles. Le risque était constant de demander à l'oreille et à l'œil la précision que peut à présent lui fournir son matériel technique. Le monde aujourd'hui s'ouvre à lui. Il va pouvoir le conquérir, gagner, ramener des trésors à faire fructifier.

À partir du XVII^e siècle, le modèle que représente le sujet cartésien séduira l'individu bourgeois. Celui-ci placera son existence sous le signe de la Raison, presque sûr de pouvoir grâce à elle expulser de lui-même ce qui pourrait le fourvoyer – le détourner de cette voie triomphale qu'il veut être seul à se frayer. Ensuite, pendant tout le dix-huitième siècle, on ira jusqu'à repérer un autre avantage au sein de cette morale : il faudrait désormais que l'individu se laisse raboter pour être encastrable dans un appareil social enfin meilleur ; il faudrait qu'il se purge de cette part obscure qui pourrait le singulariser dans la communauté où l'on veut – pour qu'elle dure – que clarté soit faite par le gommage de ces ombres qui séparent les citoyens. C'est à présent la Raison qui doit pouvoir dire *religio*.

Cela dit, ce ne sera qu'à la fin du siècle suivant qu'un homme comprendra le problème. Selon Freud, on le sait, l'entendement ne rend pas nos mains assez fortes pour étrangler certains désirs – ceux dont le sujet cartésien refuse d'admettre qu'il puisse être le jouet. Tout au plus pouvons-nous les refouler d'après le Viennois. Ce n'est pas la même chose ? Cela signifie qu'ils continueront à nous travailler de l'intérieur, quoi qu'en décide notre volonté. Finalement, cette morale bourgeoise n'est pas d'une efficacité totale.

Cela va sans dire, elle était de rigueur dans l'empire austro-hongrois, par exemple. Quand on lit *La marche de Radetzky* de Joseph Roth, on comprend combien les individus d'alors étaient priés d'observer la retenue, de ne jamais se livrer à la moindre confession, de créer entre eux un

climat feutré pour amortir tous les chocs. Dans ce monde de perpétuelle jugulation de soi, ne comptaient que les conventions, les titres, les grades, les fonctions... Nullement la richesse intérieure des êtres. Un mari trompé devait taire ses tracasseries devant son meilleur ami. Un père sensible n'avait pas à embrasser son fils sur le quai de la gare, mais à virilement se féliciter de le voir partir pour aller gonfler les rangs de l'armée impériale. Montesquieu aurait apprécié ce genre de régime. Mais comment connut-il son déclin ? Seulement à cause de la menace que faisaient peser sur lui les nations trop diverses qui le composaient tout en réclamant leur indépendance ? Non. Les individus eux-mêmes finirent par ne plus supporter de devoir continuellement étouffer leur part obscure. Dans les garnisons frontalières, les soldats s'ennuyaient : ils se mirent à jouer gros dans les salles de jeux, à boire de l'alcool à quatre-vingt-dix degrés, à rechercher la communication par les moyens les plus dégelants. Ces comportements-là sont l'envers symétrique de toutes les morales sévères. Paradoxalement, elles sont donc responsables au bilan de la destruction de ce qui sans elles n'aurait pas pu se construire. Chassez vos désirs les plus encombrants par la porte, ils s'empresseront de rentrer par la fenêtre. Et pour plaire à Platon, banissez de votre cité idéale poètes et musiciens – parce qu'ils amollissent les âmes et font chimériquement désirer ce qui ne peut se saisir – : vous obtiendrez le même résultat.

Avec l'éclosion du romantisme européen, n'est-ce pas quelque peu ce qui s'est produit au lendemain de la Révolution française ? Il est toujours bon de rappeler qu'elle fut orchestrée par des fanatiques de l'angle droit qui voulaient supprimer les provinces et diviser la France en carrés d'égale valeur pour que chacun contienne un même nombre d'habitants.

Le refus du sabotage

Dès la fin du dix-huitième, le séisme fut des plus perturbants pour un bon nombre. Se mettait en place une société besogneuse qui ne pouvait convenir qu'aux rapaces bien décidés à tirer profit de tout, qu'aux spéculateurs amoureux du rendement maximal. À John Bell, industriel avare, austère et tyrannique, Alfred de Vigny fait dire ceci : « Un calculateur véritable ne laisse rien subsister d'inutile autour de lui. – Tout doit rapporter, les choses animées et inanimées.² » On comprend que Chatterton, poète fragile et incompris, ne soit pas heureux de vivre dans l'entourage de cet indélicat chef d'entreprise. Un Quaker, au demeurant, n'a pas peur de dire

² Alfred DE VIGNY, *Chatterton*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 46.

Tribulations de la part nocturne
(*Individu et romantisme*)

à ce monstre-là : « Va, ton cœur est d'acier comme tes mécaniques³ ». Mais ce genre d'accablant propos ne touche pas un pareil homme. Il est inutile d'espérer qu'il se mette à réfléchir pour douter du bien-fondé de ses actes. Prédicateur, quand il raisonne ce n'est pas pour emprunter des chemins qui ne mènent nulle part. Le bourgeois productiviste se gausse à plaisir de la pensée qui ne débouche sur rien de concret – celle des adeptes de l'introspection comparables, comme Alfred de Musset le fait dire à Octave (le personnage central de *La confession d'un enfant du siècle*), à « ces derviches insensés qui trouvent l'extase dans le vertige⁴ ».

Octave n'aime pas son siècle, progéniture du précédent qui vit triompher la Raison. Il estime que parmi ses contemporains pullulent ceux auxquels il doit souvent s'adresser en ces termes : « O hommes de marbre ! Sublimes égoïstes, inimitables raisonneurs, qui n'avez jamais fait ni un acte de désespoir ni une faute d'arithmétique⁵ ». Oui ; la Bourse est devenue le temple où la prière des fidèles a fait place au cri bestial des négociants rivaux. Ceux-ci n'ont que faire du sacré. Ils ont même vulgarisé l'amour qui n'est plus que sensualité vulgaire. Voilà pourquoi, d'ailleurs, Lamartine ou d'autres s'offriront un peu d'oxygène en renouant des liens, par-dessus l'épaule du XVIII^e siècle, avec un platonisme renaissant d'un Du Bellay, par exemple.

Et René chez les Natchez ? Que dit-il, de son côté, le héros désabusé de Chateaubriand ? Comment exprime-t-il devant son père adoptif, Chactas, sa nostalgie de l'époque où ne dominait pas encore cette mentalité bourgeoise matérialiste ? Un irrémédiable renversement s'est produit d'après lui. « Jamais un changement plus étonnant et plus soudain ne s'est opéré chez un peuple. De la hauteur du génie, du respect pour la religion, de la gravité des mœurs, tout était subitement descendu à la souplesse de l'esprit, à l'impiété, à la corruption.⁶ » Désormais, l'individu sensible ne pourra plus vivre que sa déperdition dans un monde où la pensée n'est plus requise que pour intervenir au ras du réel, où il convient de n'être plus qu'une tête froide – nettoyée de ces scories de rêves impossibles qui pourraient compromettre le bonheur bricolé dans l'ici-bas conflictuel.

De toute manière en proie par avance à l'imagination, à la rêverie et à la réflexion improductive, le sujet romantique n'aura plus peur à présent de s'en remettre tout entier à ses tendances. Devant l'échec de cette Révolution

³ *Idem*, p. 47.

⁴ Alfred de MUSSET, *La confession d'un enfant du siècle*, Paris, Gallimard, 1977, (Folio), p. 271.

⁵ *Idem*, p. 87.

⁶ CHATEAUBRIAND, *René*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 156.

menée sous la bannière de la clarté solaire, il peut en effet soudain faire valoir qu'il est à ménager comme un rescapé, comme un dernier dépositaire de cette part nocturne avec laquelle, en dépit de l'avertissement pourtant donné par quelques originaux du dix-huitième, on a eu tort de ne pas vouloir compter. Le rabotage cartésien n'a produit que des infirmes. Il ne faut plus traîner à réhabiliter les ombres. Ce qui fut chassé de la demeure – pour la sauvegarde de sa prétendue stabilité – va doucement se mettre à remonter par les caves. La folle du logis refera surface. Et comme certains l'accueilleront même à bras ouverts, cela ne restera pas sans conséquence : il s'en trouvera parmi eux qui s'occuperont tellement d'elle que les menues tâches quotidiennes en seront négligées. Des brèches s'ouvriront dans le garde-fou qu'autour de l'être bâtit le réalisme des travaux et des jours. L'individu romantique sera chahuté dans son abri fissuré. Des courants d'air ne cesseront d'y déplacer son mobilier, tandis que lui roulera dans l'inconfort. Son angoisse grandira : au moindre orage peut-être sera-t-il victime de ce ciel qu'il voudrait escalader pour se démarquer de ceux qui modestement labourent la terre autour de lui. Car il va de soi, comme le reconnaît l'Obermann de Senancour que « les écarts d'une imagination ardente et immodérée sont sans constance comme sans règle : jouet de ses passions mobiles et de leur ardeur aveugle et indomptée, un tel homme n'aura ni continuité dans ses goûts ni paix dans son cœur⁷ ». Perpétuelle sera son insatisfaction.

L'impossible oublié

Mais d'où vient que certains ne puissent pas se contenter de garder les pieds sur terre ? Comment se fait-il que des individus répugnent à se fixer, à trouver leur point d'ancrage dans un sol où ils ne voient que vermine et pourriture, qu'injustice frappant les faibles que les plus forts exterminent ? Il en fut comme ceux-là de tout temps. Ce n'est pas une question d'époque. Simplement la communauté qu'ils forment est parfois plus large parce qu'il arrive, au fil de l'histoire, que la dose de romantisme soit versée plus généreusement dans le cocktail de chacun. Et en elle, c'est de l'idéalisme qu'il faut chimiquement repérer quand on en fait l'analyse.

Selon moi, des hommes et des femmes naissent dans d'étranges conditions. Ils viennent au monde sans avoir été plongés dans le fleuve qui les aurait lavés du souvenir de la pureté. Quel handicap pour s'insérer dans le réel qui en est toujours dépourvu ! Ils sont condamnés à ne pas pouvoir

⁷ SENANCOUR, *Obermann*, Paris, Gallimard, 1984, (Folio), p. 77.

Tribulations de la part nocturne
(*Individu et romantisme*)

s'y faire. Ils gardent au fond d'eux-mêmes quelques braises comme traces d'une existence ancienne qu'ils auraient menée dans le séjour platonicien de la perfection inaltérable. Et pour peu qu'ils deviennent esthètes, ils font des arts qu'ils embrassent de cruels tisonniers qui rallument ce qui, pour leur salut, aurait dû s'éteindre – car le réel a toujours raison de tels foyers : sous la couche de cendres dont il ne cesse de les couvrir, on ne peut que suffoquer bien sûr. Dans *Mademoiselle de Maupin*, Théophile Gautier montre que d'Albert en veut aux musiciens de lui avoir fait trop aimer le son des voix sublimes. « Pourquoi, dit-il, avez-vous fait de si belles chansons que la voix la plus douce qui nous dit : – Je t'aime ! – nous paraît rauque comme le grincement d'une scie ou le croassement d'un corbeau ?⁸ » Une fois pour toutes, sachons que le véritable amour des arts nous rend malades. Impossible devient à cause d'eux l'oubli de la beauté solaire qui nous permettrait d'accepter l'incontournable imperfection du monde phénoménal. Flaubert a quelquefois l'énergie de prétendre qu'il n'est « rien qu'un lézard littéraire qui se chauffe toute la journée au grand soleil du beau⁹ ». Certes. Mais quel dégagement cela suppose-t-il par rapport au quotidien ? Plus nombreux sont ceux qui souffrent comme d'Albert dont Gautier dit que : « Quelque chose l'attire et l'appelle invinciblement qui n'est pas de ce monde ni en ce monde, et il ne peut avoir de repos ni jour ni nuit ; et, comme l'héliotrope dans une cave, il se tort pour se tourner vers le soleil qu'il ne voit pas. – C'est un de ces hommes dont l'âme n'a pas été trempée assez complètement dans les eaux du Léthé avant d'être liée à son corps, et qui garde du ciel dont elle vient des réminiscences d'éternelle beauté qui la travaillent et la tourmentent, qui se souvient qu'elle a eu des ailes, et qui n'a plus que des pieds.¹⁰ »

Bien entendu, l'art peut aussi nous permettre d'épingler dans l'ici-bas des réalités qui subitement, par son heureux truchement, acquièrent une valeur inestimable. Dans ce cas, il débanalise le quotidien. Le transcendant, il nous aide à le vivre mieux, à lui prêter une dimension qui nous arrache à son ennui. Swann aurait-il jamais reconnu quelque beauté à l'insaisissable Odette si elle n'avait ressemblé à la Zéphora, la fille de Jéthro représentée par Botticelli ? Probablement pas. Mais il tient également à elle parce qu'elle lui permet de le renvoyer au chef-d'œuvre florentin. Donc le mouvement est pendulaire. Et cela signifie qu'il y a des réalités qui ravivent notre appétit pour l'idéal irréel, de sorte qu'elles ne sont pas regardées pour ce qu'elles sont. Swann n'aime pas Odette. Il aime ce qui aurait été aimé par l'artiste

⁸ Théophile GAUTIER, *Mademoiselle de Maupin*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 85.

⁹ Gustave FLAUBERT, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1973, (La Pléiade), t. 1, p. 391.

¹⁰ Théophile GAUTIER, *Mademoiselle de Maupin*, *op. cit.*, p. 169.

qu'il apprécie. « Swann, dit le narrateur proustien, se reprocha d'avoir méconnu le prix d'un être qui eût paru adorable au grand Sandro, et il se félicita que le plaisir qu'il avait à voir Odette trouvât une justification dans sa propre culture esthétique.¹¹ » C'est clair : l'esthète ne se sert du réel que comme d'un tremplin qui l'en fait sortir.

Et que désire Emma, de son côté, si ce n'est l'impalpable désir même qu'éprouve Léon à son égard, si ce n'est aussi la jouissance qu'elle retire égoïstement du simple fait de pouvoir se répéter qu'elle l'aime ? « Elle était amoureuse de Léon, dit Flaubert, et elle recherchait la solitude, afin de pouvoir plus à l'aise se délecter de son image. La vue de sa personne troublait la volupté de cette méditation. Elle palpait au bruit de ses pas ; puis, en sa présence, l'émotion tombait, et il ne restait ensuite qu'un étonnement qui se finissait en tristesse.¹² » Décevante est donc la possession de la réalité désirée. Ce qui transporte ce n'est que l'expérience en cours du désir proprement dit. Et paradoxalement, celui-ci n'irradie pas à partir de l'objet sur lequel il porte. Il a plutôt son origine dans un ailleurs culturel ou mythique, traçant un territoire dont l'extension varie selon le poids du bagage référentiel que le sujet porte en lui. Les livres lus, la peinture connue, la musique aimée, voilà qui construit comme un prisme à travers lequel le réel n'est jamais vu dans sa nudité. À vrai dire, il est par tout le monde évidemment travesti, toujours médiatisé, coloré par un filtre, observé de biais. Mais, chez l'esthète, ce maquillage est encore plus transformateur que chez tout un chacun. Et cela peut aller jusqu'à un décollement du sujet par rapport à ce qui est communément posé comme étant le réel. Simplement vivre dans l'ici-bas devient alors malaisé. Devant l'idéalité de l'espace imaginaire où l'on baigne, tout dans le champ phénoménal se révèle misérablement inaccompli. Du sein des ruines de la relativité, du dualisme et de la finitude, plus rien ne s'élève pour sauver l'image défigurée qu'on reçoit du monde. Et conséquemment l'envie de s'en évader se fortifie. La pulsion de mort taraude le sujet non cartésien qui veut l'impossible. Que dit le Quaker à Kitty Bell en parlant de Chatterton ? « Mon amie, ménageons-le. Il est atteint d'une maladie toute morale et presque incurable, et quelquefois contagieuse ; maladie qui se saisit surtout des âmes jeunes, ardentes et toutes neuves à la vie, éprises de l'amour du juste et du beau, et venant dans le monde pour y rencontrer, à chaque pas, toutes les iniquités et toutes les laideurs d'une société mal

¹¹ Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*, Paris, Le Livre de Poche, 1971, p. 268.

¹² Gustave FLAUBERT, *Madame Bovary*, Paris, Le Livre de Poche, 1972, p. 128.

construite. Ce mal, c'est la haine de la vie et l'amour de la mort : c'est l'obstiné Suicide.¹³ »

La recherche des issues

Pourquoi vouloir s'engloutir dans sa part obscure, sombrer dans les ténèbres de soi ? Harry Haller, *Le loup des steppes* d'Hermann Hesse, pose la question à Hermine, cette femme tout aussi solitaire que lui. Elle formule ainsi sa réponse : « Jadis les peintres anciens représentaient la communauté des saints dans un ciel doré, belle, radieuse et paisible ; ce n'est pas autre chose que j'ai tout à l'heure nommé éternité. C'est le royaume qui est au-delà du temps et de l'apparence. C'est à lui que nous appartenons, c'est là qu'est notre patrie, c'est là que va notre cœur, Loup des steppes, et c'est pour cela que nous désirons la mort. Là-bas, tu retrouveras ton Goethe et ton Mozart et ton Novalis »¹⁴. Là-bas, c'est une contrée paradisiaque, en effet, où donc le temps ne s'écoule pas, où la détérioration de la grandeur n'est pas à craindre, où les génies et les saints forment une famille sans âge. S'y retrouvent tous les cas singuliers qui n'ont pas pu se satisfaire de sa sécurisante *mediocritas* ; tous ceux qui de leur vivant déjà affichaient un goût prononcé pour l'errance, le voyage, la migration transculturelle ; tous ceux qui en réalité ne pouvaient pas se contenter des rabougrissantes limites de leur propre moi.

Oui, je pense qu'un certain romantisme est à l'œuvre en tous ceux qui étouffent sous la chappe de leur individualité restreinte. Et si pour eux la mort est une manière d'en sortir, ils s'offrent parfois de l'air en s'ouvrant d'autres portes. Mais l'important est qu'ils puissent chaque fois s'extirper de l'enclave que constitue leur moi. C'est le bourgeois qui en elle se complaît. Eux la refusent. Leur goût de l'absolu les catapulte loin de ces zones tempérées où l'individu sagement réaliste entend se maintenir. Ce n'est pas lui qui optera pour l'un de ces deux extrêmes dont à nouveau, montrant qu'ils se rejoignent, Hermann Hesse parle bien. Il dit que, pour sortir de l'entre-deux où rien ne se risque, « L'homme a la possibilité de s'abandonner absolument à l'esprit, à la tentative de pénétration du divin, à l'idéal de sainteté. Il a également la possibilité de s'abandonner entièrement à la vie de l'instinct, aux convoitises de ses sens, et de concentrer tout son désir sur le gain de la jouissance immédiate. La première voie mène à la sainteté, au martyre de l'esprit, à l'absorption en Dieu. La seconde mène à la débauche, au martyre des sens, à l'absorption en la putrescence. Le

¹³ Alfred de Vigny, *Chatterton*, op. cit., p. 76.

¹⁴ Hermann HESSE, *Le Loup des steppes*, Paris, Le Livre de Poche, 1984, p. 151.

bourgeois, lui, cherche à garder le milieu entre ces deux extrêmes. Jamais il ne s'absorbera, ne s'abandonnera ni à la luxure ni à l'ascétisme ; jamais il ne sera un martyr, jamais il ne consentira à son abolition : son idéal, tout opposé, est la conservation du moi ; il n'aspire ni à la sainteté ni à son contraire, il ne supporte pas l'absolu, il veut bien servir Dieu, mais aussi le plaisir ; il tient à être vertueux, mais en même temps à avoir ses aises¹⁵ ». Voilà comment il conquiert sa tranquillité : en se tenant à distance de tous les orages, de toutes les intensités que recherche l'individu hors du commun, l'homme que la majorité montre du doigt.

Dans *La peau de chagrin* de Balzac, il est très intéressant d'observer comment Raphaël de Valentin évolue. Orphelin de mère, son enfance difficile se déroule auprès d'un père autoritaire et ruiné. Par la suite, désireux de redorer le blason familial, il se met à mener une existence vertueuse, étudie pendant trois ans et rédige – bien significativement – un gros livre sur la volonté qui devrait mettre à mort ses désirs. Malheureusement, il rencontre un jour Rastignac qui lui conseille plutôt de vivre et de s'immerger dans le monde. À la limite, Raphaël obtempère et voilà qu'il se lie avec Foedora, une femme irrésistible, mais froide. Effondré, il songe à mourir : le redoutable Rastignac ne l'a que tristement guidé. Pourtant, il continuera de se laisser prendre par la main. Cet homme, en effet, lui suggère à présent de se jeter dans la débauche, car c'est encore, d'après lui, la meilleure manière d'en finir : « ce long suicide, dit-il, n'est pas une mort d'épicier en faillite¹⁶ ». Oh ! que non. La débauche demande des forces que le boutiquier n'a pas. Dans *La cousine Bette*, Célestin Crevel ne pourra jamais que singer le baron Hulot. Somme toute, le modeste bourgeois tient à son corps, lui ! Il n'entend pas compromettre le capital de sa santé pour devenir son propre dieu. Car en fait le mécanisme de la débauche est le suivant : elle provoque une dissolution du moi, certes, mais elle permet à l'individu de quasi s'auto-diviniser, c'est-à-dire de rejoindre l'Olympe par une voie quelque peu singulière, mais sans conteste orientée vers le surhumain. Sachez clairement ce qui se passera si vous misez sur la débauche : « la nature vous a donné je ne sais quel estomac étroit ou paresseux ? Vous le domptez, vous l'élargissez, vous apprenez à porter le vin, vous apprivoisez l'ivresse, vous passez des nuits sans sommeil, vous vous faites enfin un tempérament de colonel de cuirassiers, en vous créant vous-même une seconde fois, comme pour fronder Dieu !¹⁷ »

¹⁵ *Idem*, pp. XIV-XV (in *Traité du Loup des steppes*).

¹⁶ Honoré DE BALZAC, *La Peau de Chagrin*, Genève, Éditions Rencontre, 1967, p. 186.

¹⁷ *Idem*, p. 192.

À l'inverse, le bourgeois réaliste n'aime guère jouer avec le feu. Il préfère prendre soin de lui, se surveiller, se fixer des horaires, se tailler une réputation, passer pour responsable, s'inscrire dans la norme. L'individu, pour lui, n'est concevable que dans un constant rapport diurne à la positivité. Peut-être est-il ainsi privé d'ailes, mais au moins le privilège, à ses yeux, lui est alors offert de pouvoir se déclarer adulte. Oui, je pense qu'un certain romantisme est à l'œuvre en tous ceux que la nuit de leur propre enfance ne cesse d'appeler hors d'eux-mêmes. Et souvent loin des autres, ceux-là voyagent non sans quelque penchant pour la régression, la maladie, l'anonymat, le dérèglement... dans la mesure où ce sont là des issues qui donnent parfois sur l'idéal.

Le maintien de la contradiction

Peut-on néanmoins s'engager jusqu'au bout dans de telles voies ? Assurément non. Perdre totalement la santé, s'abandonner au défoulement sans retenue, sombrer dans la puérité complète, laisser l'imprévu étouffer tout projet dans l'œuf et n'accorder de prix qu'à l'allégresse de l'irresponsabilité, voilà qui ne peut mener qu'à la plus fâcheuse désagrégation de soi. L'homme qui, soulevé d'icarisme, ne parviendra jamais à se reconnaître dans le giron protecteur de l'humanité réaliste, ne doit la richesse de sa vie intérieure qu'aux tiraillements dont elle est la proie. Ti serait plutôt un éternel convalescent, tenu sans pardon, entre le redressement et la rechute, dans l'instabilité la plus vive et la plus génératrice de questionnement. Ainsi le doute lui paraissant indépassable, n'est-il pas normal de le voir patauger dans une indécision permanente ? Si, probablement. Un tel sujet, champion du clair-obscur, ne peut que vaciller sur le socle flottant de sa volonté molle. Il ne peut que vainement confier à celle-ci la mission de repousser les désirs qui pourraient lui porter atteinte. En lui, compromettante pour son intégrité, une part obscure lui joue des tours – devant laquelle il faut avouer que la belle lumière de l'entendement paraît faiblir. Mais il n'empêche ! Elle continue de brûler. Et comme la nuit pour l'éclair, cette obscurité-là travaille à l'accroissement de la valeur de ce qui la nie. Je veux dire qu'à cette lumière, si peu irradiante soit-elle, l'individu dont je parle s'y accroche.

Il la reconnaît même inestimable ! Aurait-il sans elle, d'ailleurs, de quoi prendre la mesure de sa propre marginalité ? Non. Il ne peut se sentir maudit que s'il persiste à trouver béni ce dont il s'est détourné. Prenons le cas de l'artiste romantique. Il a beau prendre le bourgeois par la peau du cou et, dans le plus violent des cas, le traîner dans la boue – il reste qu'il a besoin de lui pour éprouver son étrangeté. Il demeure donc lié à ceux

qu'il dédaigne ou vilipende. C'est clair. Et la conséquence de cela ne l'est pas moins : tous les demi-dieux, un jour, finissent par admettre que les chemins conduisant au bonheur ne sont tracés que sur terre.

On ne peut pas, je crois, nier que la dose de romantisme est forte dans le *Tonio Kroger* de Thomas Mann. Or que dit ce jeune poète qui voudrait s'amuser sur la plage avec ses amis insouciant ? Pourquoi voudrait-il avoir, comme eux, des yeux bleus et des cheveux blonds ? Pourquoi vit-il sa différence comme une malédiction ? Parce que la bourgeoisie demeure son espace socioculturel d'origine et que « c'est ma conscience bourgeoise, dit-il, (...) qui me remplit de cette amoureuse faiblesse pour ce qui est simple, naïf, agréablement normal, pour ce qui est dépourvu de génie et raisonnable¹⁸ ».

Beaucoup d'hommes et de femmes ont été dans ce cas. Certaines époques les rendent même innombrables. Ils ont su, savent et sauront toujours qu'« il n'y a de bonheur que dans les voies communes¹⁹ ». Mais une part obscure est en nous qui peut quelquefois bien se moquer de notre savoir. Il est un certain individualisme qui, pour certains, continuera d'être l'antichambre gratifiante d'une solitude insupportable. Ils auront à méditer ceux-là – inutilement toutefois – sur la belle histoire du Père Souël qui s'inquiétait de l'avenir de René : « Un jour, dit-il, le Meschacébé, encore assez près de sa source, se lassa de n'être qu'un limpide ruisseau. Il demande des neiges aux montages, des eaux aux torrents, des pluies aux tempêtes, il franchit ses rives, et désole ses bords charmants. L'orgueilleux ruisseau s'applaudit d'abord de sa puissance, mais voyant que tout devenait désert sur son passage ; qu'il coulait abandonné dans la solitude ; que ses eaux étaient toujours troublées, il regretta l'humble lit que lui avait creusé la nature, les oiseaux, les fleurs, les arbres et les ruisseaux, jadis modestes compagnons de son paisible cours²⁰ ».

¹⁸ Thomas MANN, *Tonio Kroger*, Paris, Le Livre de Poche, 1981, pp. 122-123.

¹⁹ CHATEAUBRIAND, *René*, *op. cit.*, p. 176.

²⁰ *Ibidem*.

Le paradoxe de l'autobiographie

Adolphe NYSENHOLC
Professeur à l'Université libre de Bruxelles

Nos sensations sont mortelles : elles prennent naissance dans un état du corps, où elles s'épanouissent pour s'évanouir dans la nature. L'écrivain ne peut les noter au moment même, elles évoluent, se dissipent, et même s'il en retient quelque chose, c'est de l'indicible, de la subtilité matérielle évanescence, rien moins que la vie qui coule –, entre les doigts comme du sable. Et, pour le cinéaste, comment alors montrer l'invisible, inscrire dans l'image le vécu intérieur ?

En tout cas, l'autobiographe, soit raconte ce qui est passé, c'est-à-dire ce qui est mort, (et pourtant par la réminiscence proustienne, le narrateur de la *Recherche* revivrait l'essentiel), soit il décrit son présent, mais on ne vit pas avec une plume à la main, ni avec une caméra (si légère fût-elle), et donc là encore on transcrit, ou l'on monte les séquences, après coup. Et même écrire pendant la sensation, ce serait toujours innervé les feuilles d'émotions déjà fossiles, ce serait solidifier ce qui est fluide et informel, libre. Et filmer durant la période où le for intérieur est émotionné, c'est n'impressionner que la surface des choses, la peau du corps, de la pellicule. Le cinéma-vérité est un réalisme qui leurre, car le réel n'est pas dehors mais dedans.

Bref, se raconter, dire le, c'est donner l'illusion que de la vraie vie se conserve, se grave, s'autographie, que le lecteur – le spectateur – peut se retrouver dans le vif du sujet ; et donc que le contact entre les êtres est direct, empathique, que l'on pénètre dans l'intimité de quelqu'un comme on ne peut jamais le faire dans l'existence. En somme, on croit qu'on revit l'autre, véritablement, que l'on est en communion presque mystique avec son semblable : qu'on est avec lui comme on est continuellement avec soi. Ce je serais plus qu'un moi, c'est moi. On a une identité, en ce sens qu'on serait identique, assimilé à l'autre.

En effet, dire le fait l'économie du portrait : personne ne doit se faire son propre portrait pour se connaître, on est toujours avec soi, on se connaît par cœur, et le fait, pour un écrivain, de parler de soi à la première

personne, donne cette impression d'intimité : le lecteur n'est pas en-dehors, il serait associé, introjecté.

De fait, l'ambiguïté de l'autobiographie est entre l'illusion de la fusion avec le l'existential, présent, et la réalité de la coupure avec le L événementiel, anecdotique, et passé –, car il arrive à ce je, qui me fait croire qu'il est moi, des choses que je sais qui ne me sont jamais arrivées. On pensait vivre l'autre, connaître une tranche de vie ; l'autobiographie nous a piégés par son effet de réel : on croyait à un récit de vie, un document, et on lit une fiction, des histoires. On a cru sur parole, on a cru que le fait de dire et de lire Vie, était suffisant pour que ce soit aussi vrai que moi, que ce moi qui m'accompagne toujours, que je ne peux pas ne pas être... bref, il faisait vrai... et voilà qu'il se révèle continuellement un il, un autre, qui a une histoire, qui raconte des histoires... sur lui, il fait romanesque, je était imaginaire... ; illusoire, hors de notre portée réelle, pas plus ni moins corporel qu'un personnage de roman ; c'est un semblant de vie, aussi ; tout au plus un *alter ego*. Je est une construction en mots, en images. L'autobiographie est un trucage ; l'art est toujours artifice. On n'est pas dans une vie, celle décrite ; chacun reste dans la sienne : l'amateur de récit (vécu ou fictif) prête son corps pour donner vie à des mots imagés, qui sans lui resteraient lettres mortes.

L'autobiographe voudrait se revivre, mais ce qui a été ne sera plus jamais, les sensations passent, comme les jours et le temps... toute la vraie vie sentie ne cesse de mourir, aucune expression n'est assez synesthésique pour traduire l'être dans tous ses états. L'autobiographe est condamné, non à revivre et encore moins à vivre, mais à recréer, à se souvenir dans la simplification de la remémoration, c'est-à-dire dans l'abstraction d'une vie synthétisée, stylisée. Il peut dire ce qui a existé, mais sans l'être. Je usurpe de dire je. On ne se revit pas plus peut-être qu'on ne peut vivre autrui, qu'on ne peut être chaud à la place de quelqu'un d'autre. Aussi, le désir de l'autobiographe, en outre, à le revivre, à refaire le chemin parcouru avec lui est un leurre supplémentaire. Car ce qu'il lui est presque impossible à lui-même, l'est quasi tout à fait à un tiers, qui reste exclu, en dehors.

Certes, on peut raconter des récits, et en être soi-même le personnage. On parlera de récit de vie. Et il n'y a pas plus vrai, et pourtant il n'y a pas plus faux ; car on n'est pas présent dans la matière littéraire : la vie même n'y est pas inscrite comme elle l'est dans notre corps ; j n'est qu'un prêtre-nom, un pronom... qui prendra corps à la lecture, qui prendra le corps du lecteur. Ce récit de vie devient davantage celui de qui lit que de qui écrit : dans sa phrase l'écrivain est mort..., elle n'est qu'une trace de sa vie, mais pas sa vie, sa chaleur, sa saveur.

Le paradoxe de l'autobiographie

Autobiographie ? on ne grave pas sa vie : il n'y a pas de transfusion de vie. L'auteur ne donne que le verbe, qui se fait chair par le lecteur : l'un ne livre qu'un os, à partir de quoi l'autre doit recomposer toute une créature, toute la création.

L'autobiographie est possible en surface (récit des faits et gestes, évolution des opinions successives, des idées...) mais irréalisable en profondeur (c'est-à-dire dans le sens de revivre le réel tel qu'il fut, tel qu'il fut senti ; et le faire revivre par autrui, encore moins). Le récit personnel est en grande partie impersonnel. On croit donner sa vie, sincèrement, et on ne donne que sa mort.

La littérature n'est pas un humanisme

Jacques SOJCHER
Professeur à l'Université de Bruxelles

Et si

Et si l'homme n'était pas la mesure des choses ? Si une force dévastatrice ou angélique se saisissait du penseur, du conteur, du rêveur ? Si l'écrivain (contemporain) avait perdu le sujet de l'histoire et sa propre identité ? S'il était tombé dans la démesure de cet impératif catégorique d'écriture que l'on sent, par exemple, chez Beckett ? Si l'énonciation l'avait emporté sur l'énoncé, la force sur le sens, la musique sur le thème ?

alors

Alors ce serait l'éloignement du commentaire, du psychologique, la fin de l'idéologie du perfectionnement moral par les Lettres et les Arts, la répudiation de l'auteur comme maître à penser, la fin aussi de la demande répétée de dialogue, de communication, d'humanisme.

écrire

Écrire, c'est le contraire de communiquer, dit à peu près Maurice Blanchot, dans *L'Espace littéraire*¹, c'est quand se brise la relation entre un je et un tu, quand il n'y a plus que le il, sans filiation, déréaliste de tous les leurre du sens, artificier du dédit (« Alors je rentrais dans la maison et j'écrivis : Il est minuit. La pluie fouette les vitres. Il n'était pas minuit. Il ne pleuvait pas »)², la main de la rumeur, plutôt que la Bouche d'Ombre, qui désécrit, qui défait et ne mène nulle part.

¹ Voir plus précisément tout le paragraphe « L'interminable, l'incessant », toute la première partie (« La solitude essentielle ») ... toute l'œuvre de Maurice BLANCHOT.

² Ce sont les dernières lignes de *Molloy*, de Samuel BECKETT.

c'est... comme

C'est si l'on veut comme un sommeil, une approche de sommeil, où les mots viennent comme malgré leur scripteur, leur fabulateur, où les phrases glissent sur la page, voluptueuses et hésitantes, où je me suis comme débarrassé de moi, du point de vue du sujet, des personnages de la vie et du roman, où l'hypnose, où la fascination règnent, où l'objet s'effondre dans son image, où il n'y a plus, ou d'une manière alors très dévoyée, de référent, de sens, de singularité, mais un *milieu* (à la fois lieu et non-lieu, maison et interdiction de séjour) de mots, d'images, de sons, de mélange de récits, d'idées, de pages de carnets de bord et de babord, où l'on doit

avancer

Avancer dans l'incertain, dans l'improbable, marcher comme on danse sur la corde du funambule, sur la crête des couleurs du rêve, sur le souffle de l'utopie de l'Amour fou, accompagner la vibration d'un chant inconnu, le sifflement presque inaudible du deçà de ce qui arrive, fermer les yeux sur la page qui se remplit, qui absorbe la demande, en aval de ce qui est demandé, donné, promis, être celui qui ne se connaît pas, qui ne sait pas, qui avance (« il faut continuer, je vais continuer »)³.

encore

Encore une fois épouser les volutes, les rumeurs, le flux et le reflux de la mémoire trouée d'oubli⁴. Encore une fois espérer sans raison, en la parole d'Ali Baba. Performance d'écriture, sans sujet, sans objet. Preuve de l'acéphalité de la littérature⁵. Encore une fois, dans une sorte de répétition, ravie du tour, du détour que je, que nous prenions pour une marche en avant (« Ce ne peut être que la fin du monde, en avançant »)⁶.

³ C'est la fin de l'*Innommable*, dont l'*incipit* était « Où maintenant ? Quand maintenant ? » On voit bien l'impératif catégorique vide de l'écriture (d'une certaine écriture contemporaine) : *il faut*, sans sujet, sans message, sans personne. Comme s'il y avait une pulsion d'écrire, une joie de mort d'écrire, une manière étrange de relier le manque immense et l'infini innommable.

⁴ On reconnaîtra ici le *leitmotiv* durassien de la mémoire trouée de l'écrivain ou du fou. La fonction mnésique ou de reconnaissance est, chez lui, devenue folle.

⁵ BATAILLE, KLOSSOWSKI, CAILLOIS, la revue et le mouvement de déréalisation radicale d'*Acéphale*, peu avant la Seconde guerre mondiale... Comme si devant la lourdeur des thèmes de l'Histoire, de l'idéologie hypermorale (au sens de la morale idéaliste ou ascétique chez Nietzsche), il n'y avait qu'à couper la tête du Sens, de la Vérité, des majuscules de la terreur. Réactions de repli, de fuite, de puérité. Peut-être. De souveraineté dira Bataille, dans *L'Expérience intérieure* (voir en particulier *Méthode méditation*, qui suit *L'Expérience intérieure*).

⁶ « Enfance », une des *Illuminations* d'Arthur RIMBAUD.

pour

Pour quoi, dira-t-on, pour quelle fin, pour quelle cause ? Pour rien, pour presque rien. Pour la dépense, le gaspillage des mots, des phrases – poésie, haine de la poésie, dirait Bataille⁷. Pour une certitude sans traits distinctifs. Pour un impératif vide. Pour *un visage*

Un visage d'avant quand j'étais parlant, conscient, quand nous murmurions, bredouillions, sous l'absence déjà de son visage, de sa bonté, loin des causes, des finalités, de l'origine, loin de l'Homme, mesure de toute chose. Un visage : douceur muette, comme une syncope d'existence, oh le fabulateur, le menteur tombe

dans l'Ouvert

Dans l'ouvert, sans l'obstacle du sujet, privé immensément de soi, gagné par l'espacement, par la vitesse et la lenteur de se tenir là, de laisser être l'Ouvert, comme une bête, comme l'indivision d'une animalité d'origine⁸, comme avant la mère et le père.

qui

ne répond pas, ne donne pas, n'apaise pas, n'est pas la lisière d'un Salut, d'un Savoir, d'une Terre, d'une Constellation, d'une Œuvre, qui

s'efface

S'efface, vit de cette exhibition de l'effacement, dans l'anarchie du monde, des paysages, du sens, du moi, des mots,

mots à mots jusqu'à l'aphasie

⁷ *Méthode de méditation* 24) ...« La poésie... exprime dans l'ordre des morts les grands gaspillages d'énergie... la faculté particulière au désordre des images d'anéantir l'ensemble des signes qu'est la sphère d'activité... une hécatombe des mots sans dieux ni raison d'être est pour l'homme un moyen majeur d'affirmer, par une effusion *dénuée de sens*, une souveraineté, par laquelle, apparemment, rien *ne mord* ». Apparemment... D'où le *comme si* de la littérature ou alors son anarchie radicale, ou encore l'hésitation entre le simulacre et l'autodestruction pure et simple.

⁸ Que l'on relise les *Elégies de Duino* de Rilke. *L'Ouvert (das Offene)* est plus proche d'une religion païenne que de l'humanisme de la clôture. Comme si la littérature (une certaine poésie contemporaine) était une *répétition* du paganisme. Le Mystère de l'Initiation au Grand Rien ?

De la personne privilégiée à l'individu anéanti (le roman français de 1920 à nos jours)

Roger CHIF

À juste titre, l'année 1913 est tenue pour exceptionnelle dans l'histoire du roman français. Paraissent alors *Le grand Meaulnes*, *Du côté de chez Swann*, *Les caves du Vatican*, *Barnabooth*, *Jean Barrois*. Ce ne sont pas des chefs-d'œuvre absolus. Mais chacun ouvre des voies parmi lesquelles, la guerre finie, à peu près aucun romancier ne manquera de choisir sa propre orientation.

En dépit de leurs découvertes et de leurs parcours différenciés, tous auront en commun, durant vingt ans, de mettre en évidence des personnages fortement caractérisés. Tradition obligeait. Les grands siècles classiques, et le XIX^e davantage encore, en avaient tracé les modèles.

Nanti de ses dons ou déforcé par ses faiblesses, obsédé par ses projets, enflammé par ses passions, un individu, le plus souvent – mais deux assurent la commodité du repoussoir, et plusieurs celle de l'échantillonnage – parcourra une société en s'évertuant à en déjouer les pièges, à en surmonter ou contourner les obstacles, à s'y insérer finalement, à moins qu'il ne la condamne sans appel et s'en exclue sans repentir.

Chacun de ces personnages apprend d'ordinaire à se connaître. De jour en jour, par la pensée et par l'action, s'accomplit sous le regard du lecteur une éducation sentimentale et sociale qui définit ses talents et ses limites. On devine que le romancier en fait le plus souvent son *alter ego* : d'accord avec lui-même, sinon avec son temps.

Ainsi avance-t-il à l'aventure. Non sans faux-pas, ni détours, ni mécomptes, ni bévues. C'est l'intrigue qui le réclame. À la découverte d'une forme de bonheur ? Itinéraire inévitable, et fort hasardeux. Mais du moins le personnage tente-t-il sans relâche de justifier sa présence au monde et de légitimer le libre jeu de sa personnalité.

C'est pourquoi le dénouement de chaque drame individuel porte en lui sa vertu de volontarisme et d'exemplarité. Comment investiguer à perte

de vue dans une conscience, comment juger à chaque étape le trajet d'une conduite sans que l'une et l'autre ne portent témoignage sur un style de vie et ne proposent quelques valeurs morales ? Même les échecs prennent les couleurs des demi-victoires, sur soi-même et sur le monde. Avec ou sans Dieu. Chez les bons romanciers qui sont catholiques, les personnages accompliraient leur destin même si Dieu n'existait pas, de la même façon que sous son regard et sous sa loi. Tout au plus la culpabilité les brûle-t-elle deux fois : sur le plan humain et sur le plan divin.

Plus importante apparaît la complicité entre le romancier et sa créature. Et plus clairement encore en ceci que le projet de l'écrivain qui compose son œuvre ne se heurte jamais à l'impossibilité de l'accomplir. Le lecteur n'est pas averti des affres de l'écriture. De même, il ne viendra à l'esprit de personne que des êtres imaginaires puissent échapper à la toute-puissance de celui qui les invente. Il leur a imposé un parcours comme il a déterminé leur essence. À la fin du récit, l'œuvre se referme sur un univers désormais achevé.

La profusion et la qualité des œuvres romanesques dans l'entre-deux-guerres n'a donc pas fini d'étonner. Vingt, trente romanciers de valeur publient des livres nombreux, riches, variés. Peut-être n'ont-ils en partage que le parti pris de célébrer l'individualisme. Les droits de la personne ne paraissent s'affirmer que dans la mesure où s'affine leur identité.

Leurs figures – on disait encore des héros et des héroïnes – sommeillent au creux de toutes les mémoires. À la première allusion, elles surgissent dans la fraîcheur de leur vivacité, dans la force de ce qu'on appelait leur message.

Convoquons-en quelques-uns. Par jeu, au hasard, dans le désordre. Ce sera un appel non pas de morts, mais de survivants. Aurélien et Alban de Bricoule, Édouard et Axelle, Cripure et Adrienne Mesurat, Suzanne et Gustalin, Thérèse Desqueyroux, Bardamu, Antoine et Jacques, Jallez et Jerphanion, Claudine, Gilles, Salavin, Mouchette, Silbermann, Odette, Tchen, Magnin...

*De la personne privilégiée à l'individu anéanti
(le roman français de 1920 à nos jours)*

Des personnages, après tout. Rien que des personnages ? Des personnalités aussi. Des personnes, surtout, auxquelles plus d'un lecteur, surpris par une connivence brusquement révélée, a demandé un éclaircissement sur lui-même, une lueur de conscience, parfois une vision du monde ou une direction possible pour sa conduite.

Comment rester imperméable à des odyssées intérieures si représentatives, à des traversées dramatiques des événements de l'époque ? Bon gré, mal gré, il a bien fallu reconnaître les voix de Balzac et de Stendhal, de Flaubert et de Zola, dans les cris d'espérance et d'angoisse, de bonheur et d'indignation que poussaient dans le roman français tant de créatures qui avaient notre visage.

On ne s'est pas fait faute de mettre en accusation leur égoïsme bourgeois et leur générosité de façade. Comme il est facile, a-t-on dit, de se choisir une destinée lorsqu'on dispose de la liberté des bien nantis, des dons de la nature et de la fortune, d'un caractère trempé dans les bains les plus caressants ! Les romanciers dits populistes et prolétariens contestaient non sans ironie, mais dans la grisaille du misérabilisme, la portée exemplaire de telles individualités. Socialement, ils les trouvaient inadéquates aux conditions où tout un chacun se débattait. C'était réanimer la vieille querelle faite à la tragédie et même au drame. Comme si – on le verra plus tard – d'être mise en scène couverte de haillons dans un « espace » ou un « atelier » et de ramper du fumigène à la demi-obscurité, Bérénice cessait enfin d'être reine ! Comme si Polyeucte était mieux « perçu » en salopette et se roulant dans le décor d'une décharge publique !

On n'a rien vu de ces êtres, faut-il le dire, si l'on n'a pas compris qu'ils portent en eux et sur eux, ici, maintenant et à jamais, en dépit de toutes les conventions, les misères, les espérances, les désenchantements de la condition humaine. Quelles que soient leurs origines et leur classe sociale, pour avoir supporté des épreuves qui mènent à changer la vie en destin, ils nous contraignent à nous identifier à eux, nous arrachant ainsi à l'implacable réalisme de la solitude. Et, comme la nôtre, leur histoire s'insère dans l'Histoire.

Après cette abondance de réussites où avait triomphé l'individualisme, quelles découvertes se réservaient les romanciers de l'après-guerre ?

On les vit d'abord, comme pendant les cinq années de pénombre, se relier à la tradition. Fouiller et exploiter sans fin, comme une veine intarissable, les mille et un replis de la psychologie individuelle et sociale. Redessiner en même temps le réseau toujours plus délicat et complexe des relations humaines. Quelle est donc la vocation du roman – et peut-être de n'importe quelle œuvre d'art – si ce n'est d'édifier, en marge du nôtre,

semblable au nôtre et chaque fois si différent, un univers de mensonges plus vrai que le vrai ? N'est-ce pas lui qui nous aide le mieux à saisir le réel et à le transformer pour la plus grande gloire de l'humanité ?

La plupart des romans d'entre 1920 et 1940, ce n'est pas le hasard, on l'a vu, qui leur choisissait pour titre le nom, le prénom de leur héros. Même les plus soumis aux contraintes déterministes privilégiaient la liberté de l'homme. Pour solde de tout compte, les adversités n'avaient comme objectif que de les en convaincre.

Les valeurs de l'humanisme en sortaient fortifiées ainsi que les personnages, à travers et à cause d'eux. Une sorte d'héritage moral continuait de traverser à peu près intact les décennies, sinon les générations, depuis des siècles. Et cette pérennité rassurait des lecteurs friands de variations, mais sur le même thème. Mieux encore : elle s'accordait à la suprême ambition, à l'angoisse professionnelle du romancier : exprimer la durée.

Tout eût donc été pareil après la guerre dans le roman français si le feu noir de quelques œuvres n'avait brusquement flambé et porté loin une lumière qui n'allait plus s'éteindre. Déjà en 1932, *Voyage au bout de la nuit* accréditait irrévocablement la déréliction de l'homme occidental et, pour la décrire, choisissait le seul langage capable d'en exprimer l'amertume. Ensuite et surtout, *La Nausée* en 1938 et, en 1943, *L'Étranger*.

Dans le paysage littéraire, voilà des colorations jamais vues, et dans le concert romanesque, non pas des instruments nouveaux, mais des sonorités inouïes. On veut dire qu'ici, la technique de la narration n'a rien pour rénover, le langage rien pour surprendre. Si ce n'est leur linéarité, leur inexpressivité, leur platitude volontaire et leur absolue docilité aux conventions.

Mais, en choisissant l'exergue de son premier roman, Sartre prenait son parti, et le roman français le sien, pour longtemps. On sait qu'il emprunta une phrase à Céline : « C'est un garçon sans importance collective, c'est tout juste un individu ».

À ce signalement répondent aussi bien Roquentin que Meursault. C'en est fait dorénavant de l'individualisme classique.

Le personnage n'est plus nécessairement saisi dans son individualité transcendante. Il peut prétendre à assumer tous les autres jusque par sa différence. Désormais font irruption dans le roman en France l'homme existentialiste d'une part, et de l'autre l'absurdité de sa situation dans le monde. Tout se passe brusquement comme si une nouvelle humanité littéraire venait de naître.

De la personne privilégiée à l'individu anéanti
(le roman français de 1920 à nos jours)

Reste à lui constituer un nouvel humanisme. Pendant de longues années, il s'agira d'analyser très philosophiquement la nature et les contours de cette conscientisation, c'est-à-dire ceux de l'être, de l'avoir et du faire. D'examiner aussi dans quelle mesure il est possible d'échapper moralement à l'absurde par la révolte, la fraternité, la solidarité, l'authenticité. De toute manière, il reste à en découvrir ou en inventer les valeurs.

Ce ne sera pas aisé. Il n'est jamais facile d'organiser l'audace et la nouveauté. On se souvient du temps et des efforts que consacra Sartre à nous entraîner sur « les chemins de la liberté », sans atteindre, hélas ! le bout de sa route. Ce qui en laissera plus d'un déçu, désemparé, orphelin. On se rappellera également par quel itinéraire Camus conduira sa recherche et son exigence de la vérité. De Rieux à Clamence, toutes ses étapes nous gonfleront d'espoirs, mais son parcours demeure inachevé à l'instant de sa mort.

De toute manière, il ne reste plus qu'une cohorte d'irréductibles partisans de l'angélisme pour proclamer, après Saint-Exupéry dont la voix s'est éteinte elle aussi, le dogme de sa foi dans l'homme et le postulat contestable de la responsabilité collective. Si bien que, malgré le courant encore vivace du robuste individualisme d'avant-guerre, ce qui émerge et s'impose est un individu étrange, en ce sens que son identité indécise, taciturne et méfiante, velléitaire et circonspecte, échappe à lui-même, au romancier, et au lecteur.

À peine ébauché à l'instant où nous l'approchons, il reste inaccompli en nous quittant. À quoi bon multiplier pour lui des mises à l'épreuve et les rencontres ? Événements, courbes et contrecourbes, décisions, relations avec les autres sont dus au hasard plus qu'à sa volonté. Contingence, liberté sans cesse à reconquérir, distinction devenue floue, relative, arbitraire entre le bien et le mal : le constat de la condition humaine désormais ne la valorise plus. Notre lot originel, c'est la mauvaise conscience. Sauf si...

Plutôt que de s'exténuer dans la tricherie pour lui échapper, il convient d'en tirer définitivement les conséquences. À chacun donc de choisir les voies de son engagement.

Résolution qui exige une lucidité permanente, une extrême sincérité, un grand courage. Le malheur est que l'époque, elle, n'y incline guère. Elle voit converger des courants d'opinion, s'assembler des circonstances qui ont tout pour abattre la statue avantageuse que l'homme s'est érigée de lui-même.

Les horreurs du dernier conflit mondial, les sueurs et les larmes des humiliations, la dévaluation des valeurs morales laissaient l'humanité

ravagée dans ses prérogatives et paralysée dans tous ses élans. Personne ne pensait pouvoir guérir d'un génocide. Personne n'avait les moyens d'imaginer un monde recomposé après l'éclatement d'Hiroshima. Et l'univers concentrationnaire avait systématiquement détruit chaque identité.

Au prix payé par ses soldats et ses partisans, le marxisme trouvait bien chère la faveur considérable qu'il méritait de recueillir à travers le monde libre et le monde libéré. Mais ses victoires assuraient le triomphe d'une mentalité favorable à l'esprit collectiviste. Non sans ambiguïté, sa dynamique égalitaire retirait à l'individualisme ses meilleures chances de se relever. Le culte de la personnalité, loin d'en être la compensation, suscita de nouveaux avilissements. Il fallut attendre la déstalinisation pour entrevoir la reconquête des droits de la personne. Aux dépens d'un immense désarroi parmi tant de bons esprits aveuglés par le triomphalisme soviétique. Dès lors, pour ou contre Marx, ce qui avait été l'essentiel cessa peu à peu d'importer.

Dans le même temps, le déclin des valeurs bourgeoises décolora leurs expressions littéraires. En devenant d'ores et déjà classiques, les œuvres de l'avant-guerre se couvraient de cette poussière dorée qui patine les marbres à l'abri du vent de l'actualité.

Pour mériter un grand succès d'estime auprès de lecteurs privés de leurs habitudes et mal consolés de ne plus entendre des voix familières, il fallut à un Hervé Bazin, à un Félicien Marceau, à tant d'autres romanciers de la tradition, pimenter d'épices nouvelles des recettes brusquement affadies. Ils y réussirent, comme on sait, avec beaucoup de savoir-faire.

Bientôt se popularisa une manière encore peu répandue d'approcher les constituants de la nature humaine. Le personnelisme de Mounier n'avait séduit que médiocrement. Mais le freudisme, et bientôt les freudismes, tombèrent comme une manne dans le domaine public. Ce qui n'était jusque-là qu'une théorie et une pratique pour initiés connut la vogue, devint une mode. Belle occasion d'entreposer un jeune vin dans les outres vieilles. Danger réel également d'explorer dans chaque sujet des zones d'où la conscience était chassée. Là, des faisceaux de forces obscures remplaçaient la liberté autonome par des sortes de maladies inconscientes. Il s'agissait à présent d'en rendre compte avec une complète sincérité. On vit donc apparaître, eux-mêmes comme psychanalystes, le romancier d'abord, puis le personnage de roman. Avant qu'ils ne deviennent l'un et l'autre des psychanalysés.

Il conviendrait encore de mentionner d'autres phénomènes, d'autres centres d'intérêt qui se juxtaposèrent pour mettre en pièces l'unicité de

*De la personne privilégiée à l'individu anéanti
(le roman français de 1920 à nos jours)*

la personne. De la démographie dans les mégapoles aux conquêtes de la biologie sociale, du postulat de l'incommunabilité au dessèchement schématique du structuralisme, de la déconstruction des études linguistiques à l'irruption ravageuse de toutes les sciences humaines dans la manière de vivre et de penser, sans omettre la revanche des marginalismes sur les schémas uniformisants de la société : les remises en cause des certitudes n'épargnèrent aucun des relevés ordinaires de notre être, de notre savoir, de notre pouvoir.

Il ne devait en résulter que de la désorientation et du scepticisme. Tant il est vrai que ce n'est jamais un bon signe pour l'humanisme que de voir s'embarrasser de contradictions et de paradoxes la restructuration cohérente d'une image de la personnalité.

L'aventure du « nouveau roman » l'a illustré. Aventure, et mieux encore recherche, ou expérience. Il n'a jamais prétendu être davantage.

À l'anti-héros dont on s'était entiché peu auparavant, voici qu'on oppose et qu'on préfère un personnage détrôné. Ce n'est même plus à lui que s'identifie le lecteur. C'est au romancier, avec lequel il partage le rôle actif du créateur. Ainsi émerge dans le roman un monde ouvert, à la réalisation duquel collabore celui qui le parcourt. La participation n'est-elle pas une revendication généralisée ?

Au monde clos du roman, au destin achevé du héros se substitue l'indétermination de l'imprévisible. Ce qui subsiste de précis et de durable, c'est l'univers de l'objet. Comment l'appréhender, sinon par l'inventaire objectif ? Mais est-ce possible sans le privilège, même arbitraire, traditionnellement accordé à l'observateur ? Les choses de la vie existent bel et bien hors de notre regard. C'est alors qu'elles existent le mieux, comme rendues à leur signification originelle. Une fois devenu subtil catalogue, le récit évacue sans grande perte la personne, cet intermédiaire inutile. Au lecteur de prendre sa place.

On a pu croire que l'individualisme n'a pas subi de plus profonde déchéance, ni l'humanisme de disqualification plus radicale que dans les laboratoires du « nouveau roman ». On admet aujourd'hui que sa tentative théorique se solde plutôt par un échec. On dirait volontiers : heureusement.

Toutefois, il a produit quelques œuvres d'une densité exceptionnelle, comme *La jalousie*, *La modification*, *La route des Flandres*. Si la première laisse dans l'ombre jusqu'aux identités, le capitaine de Reixach, dans la troisième, s'affirme à nous avec une épaisseur psychologique comparable à celle des héros de l'avant-guerre.

Là où l'éclipse d'un personnage central n'est qu'un subterfuge, c'est-à-dire le plus souvent, la tentative se révèle fructueuse sur le plan esthétique. À plus d'un romancier, elle inspire le goût d'innover. Les écrivains qu'on rassemblait, d'ailleurs à leur corps défendant, sous l'étiquette du « nouveau roman », se sont particularisés très vite. D'autres tirèrent parti et profit de leurs recherches et eurent le talent d'en exploiter les trouvailles. Ainsi en a-t-il été dans l'œuvre si multiforme et si originale d'un Perec.

On a beau s'être interdit de mentionner les influences des écrivains étrangers. Et avoir omis d'évoquer les analogies avec certaines innovations qui, par exemple, chassent la mélodie de la musique, le sujet du tableau, et de la danse ses grâces anciennes. Du moins ne peut-on éluder les expressions romanesques si hétéroclites des deux récentes décennies. Car on s'évertue en vain à imprimer périodiquement le faire-part de sa mort : le roman affiche sans cesse sa vitalité en rajeunissant son contenu, en modifiant ses frontières.

Parmi ses derniers avatars, la dissolution de la personnalité semble bien demeurer le plus fréquent objet de la réflexion, de la technique, de la forme, et du langage lui-même.

Encore que les séductions permanentes du roman aient trouvé ailleurs un refuge mieux adapté à l'époque. La télévision a concurrencé gazettes, journaux, hebdomadaires en diffusant des feuilletons. Leur succès atteste que l'aventure dans le temps rend à l'histoire toute son attirance, que l'aventure dans l'espace ressuscite celle de l'exotisme. *Les Thibault* de notre temps, c'est *Dynastie*. Les enquêtes de Simenon, les mésaventures de San Antonio et plus largement les énigmes policières et criminelles passionnent également lecteurs et téléspectateurs : ce sont les mêmes.

Il n'empêche que deux ou trois cents écrivains français publient des romans qui ont leurs éditeurs, leurs publics, des critiques plutôt élogieuses, des passages remarquables sur les ondes et sur le petit écran. Sans oublier des hommes et des femmes qui ont fait une carrière dans les médias ou qui en font une dans le spectacle et qui se découvrent soudain une vocation de romancier. La popularité se glisse d'un domaine à l'autre. Au besoin, on fait récrire les textes par des professionnels de la plume. Le goût immodéré de savoir ce qui est arrivé aux autres fera le reste : les affaires des éditeurs et des auteurs, l'affaire des consommateurs.

Car, on le sait, il s'agit bien là d'une littérature de consommation. Aussi indispensable que ces chansons et ces films à avaler à la saucette, pour tromper une envie ou meubler un temps creux.

*De la personne privilégiée à l'individu anéanti
(le roman français de 1920 à nos jours)*

À ces documents, ces témoignages, ces fades autobiographies, on peut préférer sans honte les romans véritables, et les vrais romanciers, autant dire des mémorialistes de l'imaginaire. Il n'en manque pas qui, aujourd'hui, proposent une vision originale du monde et de l'homme, qui s'appliquent sans craindre la dérision à entretenir une littérature humaniste. La société actuelle leur apparaît si mouvante et si insaisissable qu'il leur arrive de choisir une époque révolue ou un cadre hors du temps pour y faire évoluer des personnages en proie aux interrogations d'aujourd'hui. Si bien que, malgré ce procédé assez vieillot, notre époque ne cesse d'enrichir de quelques portraits la galerie des individualités mémorables.

Hadrien et Zénon – mais pourquoi pas Alexis ? – ont affirmé leur monumentale présence. Avec eux, Marguerite Yourcenar a pris place parmi les grands créateurs littéraires de notre temps. L'écriture a assuré Tournier d'une renommée voisine : Vendredi et Tiffauges finiront par s'inscrire dans la mémoire collective des lettres françaises.

Ne serait-il pas injuste d'en refuser l'accès à Solal, à Murphy, à Malone, et à quelques autres ? Comme l'aspirant Grange, dont on se demande pourquoi l'envergure de Gracq n'a pas réussi à le porter jusqu'aux sommets. Mais un autre grand poète romancier, Pieyre de Mandiargues, n'a jamais connu de sort plus glorieux. Et Bianciotti, à son tour, devra-t-il attendre longtemps non pas qu'on rende hommage, mais qu'on fasse justice à sa grande valeur ?

À côté d'eux... Les romanciers qui ont beaucoup pour compter dans notre langue n'inclinent pas souvent à proposer des images humaines représentatives. Ni Le Clézio, ni Sollers, ni Wolfrom, ni même Rinaldi, dont le talent s'enchant de toutes les vigueurs et de toutes les délicatesses, n'ont dressé devant nous de miroirs irréfutables. Faut-il les attendre de Bénoziglio ou de Braudeau, de Kyria ou de Roberts, de Besson ou d'Orsenna ?

Ne serait-ce pas plutôt que le projet même de leur discours concerne précisément la recherche d'une identité ? Elle est devenue si malaisée à découvrir, si pénible à conserver ! Elle a si peu à attendre de notre connaissance, si peu à espérer de l'autre, si peu à perdre en s'anéantissant ! Chaque roman de Modiano le répète avec de plus en plus d'insistance. C'est peut-être ce qui fait de lui, circonspect à choisir ses approximations, pénétré de méfiance devant la moindre vérité, méticuleux dans sa recherche tout en sachant que les êtres et les choses n'ont qu'une durée illusoire et une réalité impénétrable, c'est peut-être ce qui fait de lui, en somme, le romancier français le plus représentatif de notre âge.

Les propos que voilà, dites-vous, s'étirent en une nomenclature lacunaire et systématisée ? On en tombe d'accord avec vous.

Il reste pourtant à mentionner quelques observations. Sans doute expliqueront-elles, même à l'emporte-pièce, les aspects si multiformes du roman français d'aujourd'hui. Et, dans une certaine mesure, la prolifération de livres désarçonnants qui indispose le lecteur le plus vorace. On ne peut plus lire, comme il y a un demi-siècle, presque tous les honnêtes récits de fiction qui se publient. Tant mieux s'il y en a pour tous les goûts. Tant pis s'il y en a peu pour le bon goût. D'où le découragement de la gourmandise même.

Ce kaléidoscope romanesque ressemble aux grandes assiettes paysagères en vogue dans certains restaurants. L'œil s'y délecte.

Le palais, lui, s'y amuse à pas mal de saveurs, pour n'en conserver aucune. Entre-temps, si l'on en croit les échetiers, il ne se passe pas une semaine sans que ne se révèle le romancier de l'année.

Ce qui aggrave la désorientation de tout observateur, c'est que les pistes sont brouillées, les repères renversés. À l'anxiété, à l'humour, à la parodie, à l'hermétisme, au pastiche, aux jeux de glaces, aux collages, aux énigmes, aux paroles évanescentes, à toutes les frénésies de l'élucubration fantasmatique, il a eu le loisir de s'accoutumer, le lecteur. Non sans se convaincre souvent qu'il était ou un demeuré ou une dupe. Depuis vingt ans qu'on le force à se faire alchimiste et mandarin, découvreur et surtout décodeur privilégié, il a compris que son salut n'est plus dans le plaisir d'une lecture, mais dans le décryptage d'un grimoire. Après tout, c'est l'accueil ordinaire que reçoit toute nouveauté. Et du reste, le langage ne sert plus à décrire l'univers. Il en suscite un.

Tel roman récent laisse indifférencié le sexe des personnages. L'usage alternatif du je, du tu, du il ou du elle débouche inévitablement sur la parole indéfinie du on. Autant dire l'anonymat, et moins encore : l'abandon du personnel au bénéfice du neutre. Déjà ne convient-il plus de chercher à savoir qui dit quoi à qui, où et quand. À la limite, il ne reste plus à constater que « ça parle quelque part ».

Désormais, le minimum qu'on pouvait réclamer n'est plus exigible. « Racontez-moi une histoire avec des personnages » devient pour les créateurs les plus aventureux une naïve prétention d'attardé. En quelques décennies, ils ont mis leur gloire à énoncer successivement « il était une fois un individu », « il était une fois un ensemble de choses », « il était une fois un écrivain en train d'écrire », « il était une fois une écriture », « il était une fois quelqu'un, quelque chose », « il était une fois rien ni personne »...

*De la personne privilégiée à l'individu anéanti
(le roman français de 1920 à nos jours)*

Évolution significative. L'usage des trois personnes grammaticales, c'est bon pour la compréhension directe. Justement : trop directe. Aujourd'hui, on a découvert la lecture au second degré, voire au troisième. Quel moyen plus commode de saisir une pensée en mouvement, et le réel qu'elle perçoit, qu'en laissant s'exprimer, ensemble ou successivement, trois observateurs ? Mieux : un objet à la dérive est appréhendé par un sujet lui-même en rupture d'amarres. Tout se met ainsi à bouger, et nous aussi, dans un magma cosmique. En multipliant les angles de prise de vues, les cubistes avaient déjà cru reproduire la totalité du réel. Mais dès l'instant où, comme dit Beckett, il n'y a plus, objet et sujet, que « l'innommable »...

Ainsi, pas mal de romanciers s'évertuent à rendre compte de la conscience désincarnée plus que de la personne globale. Qui n'y verrait la recherche d'un écrivain moins soucieux du signifiant que du signifié ? En réalité, de tels expérimentateurs apparaissent aussi critiques et aussi intellectualisés que ceux qui les inspirent.

On savait déjà que les sciences exactes et les sciences humaines se répercutaient sur les œuvres d'imagination. Sur elles pèsent non moins lourdement la réflexion de beaucoup d'essayistes inclassables.

À l'écriture plurielle de Blanchot, l'indétermination désespérante de Leiris, la résignation à la parole qui écorche Bataille, les livres de Jabès exprimant l'impossibilité d'en composer un s'additionnent les analyses douloureuses d'un critique comme Barthes, d'un linguiste comme Chomsky, d'un psychanalyste comme Lacan, de philosophes comme Foucault, Derrida ou Deleuze.

Comment admettre sans perplexité que tant de penseurs universitaires se plaisent à déconstruire le sujet personnel ? Ont-ils raison de croire que mon univers n'existe pas nécessairement, que mon identité ne s'affirme pas définitivement chaque fois que je dis « je » ? Et que, sinon, me voici réincarcéré dans les mêmes geôles que celles où me cadennassait la transcendance ? Pour témoigner du monde et des hommes, le silence serait-il en définitive préférable à la parole, et personne préférable à quelqu'un ?

Ceux qui le soutiennent ne s'en prétendent pas moins respectueux de l'humanisme, comme tous les régimes se proclament démocratiques. Les idéologies s'essoufflent aussi à claironner l'autonomie de la personne. Mais c'est quand elles s'asphyxient que la liberté d'esprit s'épanouit le mieux. Et le libre examen. Et la tolérance.

En dépit de leurs dénégations, ces romanciers du non-dit et de la déstructuration de l'homme ne donnent pas l'impression de suivre la leçon kantienne. Très scolairement, ont-ils l'assurance de considérer toujours l'être

humain comme une fin, jamais comme un moyen ? La fausse complexité, les incohérences, les contradictions d'une conduite inclinent-elles à l'ériger en échantillon exemplaire ? Il est vrai que la pire accusation est devenue celle du moralisme. Mais il n'est pas sûr que, du moment qu'elles sont implacables, une analyse ou une vision de l'humanité conduisent à son anéantissement moral.

Libre à chacun de trouver suspect le zèle que tant d'œuvres romanesques apportent à mettre en évidence dans l'homme l'instinctif et le marginal, des bassesses plutôt que des hauteurs, l'inconscience misérabiliste balbutiant dans les ténèbres plutôt que des raisonnements généreux, et les indices d'une irrémédiable déchéance plutôt que les signes d'une possibilité de vivre hors de l'avalissement.

Il faut s'y résoudre : ce que semblent attendre beaucoup de lecteurs n'est pas dans l'air du temps. Une rude et longue patience risque même de désespérer les nostalgiques d'un certain confort intellectuel et moral.

Tout rimbaldien qu'il paraît, le démâté que tant d'œuvres de fiction s'évertuent à nous proposer dans le monde qui est le nôtre manque tantôt d'ancrage, tantôt de voile, et toujours de boussole. Il ne donne jamais l'impression d'aller loin. À préférer sans fin les eaux mortes, il ne nous laisse que peu de chance de gagner avec lui la haute mer où devrait s'accomplir, et là seulement, la condition humaine.

En décrivant la volonté au service de passions fortes, le roman français a longtemps posé le primat de l'individualisme. Qu'il ait senti l'urgence d'oxygéner et de rajeunir des valeurs anémiées, c'est là un de ces sursauts qui témoignent de sa somptueuse vitalité. Qu'à la danse devant le miroir se juxtapose ou se substitue selon les modes une dynamique collective, c'est le reflet d'une société pluraliste qui n'en finit pas de se composer, plus accueillante à la justice et à l'égalité. L'étude et la peinture de la vie individuelle, loin d'en être appauvrie, s'enrichit d'autres valeurs au-delà du document.

Mais que faire de la responsabilité de chacun et de la solidarité universelle, de la neutralisation des forces inhumaines, si tout homme est décrit comme amputé de son identité raisonnable et passionnelle, consciente de l'être et désireuse d'en assumer les conduites corrélatives ? L'image irrécusable de l'individualisme, c'est le personnage, sinon le héros. Nulle part il n'est établi que le roman doive contenir en filigrane un message didactique, et moins encore un traité de vertu. Mais, qu'ils le veuillent ou non, il ne reste donc plus aux découvreurs de l'univers romanesque qu'à s'identifier à des individus en qui ils ne se reconnaîtront ni sans peine, ni sans ambiguïté, ni sans malaise.

De la personne privilégiée à l'individu anéanti
(le roman français de 1920 à nos jours)

Quand l'eau sans cesse agitée ne renvoie plus à Narcisse qu'une image anonyme ou méconnaissable, c'en est fait à ses yeux de son existence même. À moins que, dans ses traits éclatés, il ne sauvegarde l'illusion non pas de retrouver ceux de Gribouille, mais de découvrir ceux de Prométhée.

(Avril 1986)

L'individu, le libre examen et la société

Marthe VAN DE MEULEBROEKE

Si l'individualisme est un concept tardif, l'*individu* lui-même n'est jamais allé de soi. Il constitue, comme l'a écrit Guy Haarscher, une *conquête*. Une conquête aléatoire, précaire et d'autant plus précieuse, aurait ajouté Eugène Dupréel. Ce qui va de soi, c'est la société, englobante, « holiste ». L'individu ne doit sa lente émergence qu'aux conflits qui mettaient aux prises les grandes famines patriciennes (*géné*) avec les petits paysans accablés de dettes. À la justice sacrée (*thémis*) qui se gérait entre eupatrides et selon les usages transmis par les ancêtres, il fallut substituer de plus en plus une justice profane, laïque (*dikè*), qui pût régler les conflits entre les membres d'une même cité, selon une loi écrite (*nomos*) et en utilisant la raison (*logos*). Le déclin des grandes familles allait laisser le champ libre aux assemblées démocratiques, où chacun (*hekastos*) pouvait défendre son opinion ou son bon droit selon les lois faites par tous.

Les sophistes avaient failli tirer toutes les conséquences de cette mutation en relativisant les opinions (*doxa*) et en développant ; pour les soutenir, maintes techniques d'argumentation. L'homme devenant « la mesure de toutes choses ».

Mais si les citoyens avaient échappé partiellement à l'emprise des grandes familles, ils se trouvaient pris dans une nouvelle totalité englobante : la cité elle-même. Le personnage de *Socrate* illustre admirablement cette contradiction. D'une part, il fait de la *conscience individuelle* le critère ultime par rapport auquel « nulle tradition collective, nulle hiérarchie de fait » ne peuvent se prévaloir (Haarscher, p. 14). D'autre part, il préfère mourir plutôt que de désobéir aux lois de la Cité, dont les membres viennent de le condamner injustement. Même imparfaites, les lois de la Cité renvoient l'ordre du cosmos, qu'il importe de découvrir par la raison et où il incombe au sage de se situer.

Il fallut attendre l'ébranlement, puis la fin de la Cité pour que l'individu s'en libère et se résigne à n'être que le citoyen du monde ce qui, après tout, n'était pas si mal. Antisthène le Cynique, puis les *stoïciens* inventèrent le *cosmopolitisme*. Qu'un individu fût grec ou barbare, libre ou esclave, la

raison de chaque individu s'enracinait dans l'ordre rationnel de l'univers et fondait la valeur éminente de l'homme.

Sous certains aspects, le *christianisme* aussi arrachera l'homme à l'ordre social pour lui réserver une destinée et une responsabilité individuelles qui se prolongeaient dans l'au-delà.

Déjà Platon, comme le montre Lambros Couloubaritsis, « soumet la sociabilité – de l'homme à une valeur plus fondamentale : l'immortalité (p. 25) ». Certes les préoccupations politiques sont au centre de son œuvre, mais elles sont pensées en fonction de l'immortalité. Même dans la cité, l'individu ne prend sa consistance que dans une perspective eschatologique.

Il en est tout autrement d'*Aristote* « qui situe l'individu dans son rapport non plus à la mort mais à la société (p. 25) ». Cette perspective l'amène à poser le problème d'une façon plus nuancée et plus moderne. Il évite à la fois le piège d'une société holiste où l'individu n'aurait rien à dire et celui d'un individualisme exacerbé selon lequel l'homme, devenu animal ou dieu, se suffirait à lui-même. Bref, l'individu aristotélicien (*hékastos*) se définit par les rapports qu'il noue avec autrui, par son sens de la justice et par sa capacité d'amitié. En un mot, par sa sociabilité.

Au XIII^e siècle, par le biais du thomisme, ce modèle va influencer le christianisme, le catholicisme en tous cas. Peut-être pourrait-on ajouter que le protestantisme reprendra plus tard le modèle platonicien quand il insistera sur le salut individuel.

On aurait dû parler d'*Épicure* qui, avec les premiers cyniques, constitue sans doute un modèle assez pur de l'individualisme antique. Épicure en effet ne cherche dans son interprétation de l'ordre du monde qu'une raison pour ne pas s'en inquiéter. De la Cité ou des États, il n'attend rien non plus. L'amitié, les plaisirs les plus simples et les plus naturels permettent à chacun d'acquiescer la sérénité, le bonheur. Cette sagesse individualiste n'a rien à voir avec notre poursuite effrénée du profit et des biens de consommation. Il fallait peut-être le rappeler.

Malgré un goût pour la recherche individuelle souvent encore méconnue, malgré l'essor d'activités économiques déjà lourdes de conséquences diverses, la *société médiévale* reste holiste. Ses structures sociales, sa cosmologie, ses traditions dogmatiques éclateront sous la pression de la *Renaissance* et du capitalisme. *L'individualisme économique* trouve dans certains courants du *protestantisme* et dans l'*humanisme* la justification de sa formidable soif d'agir, de son besoin de prendre des initiatives et d'assumer des responsabilités. Contre le dirigisme médiéval, la bourgeoisie lutte à la fois pour la liberté d'entreprendre et pour le droit absolu de la

personne à une vie privée. C'est l'avènement de l'individualisme moderne. Les diverses *Déclarations des droits de l'homme* naquirent dans ce contexte.

Emmanuel *Kant* leur fournira sans doute la plus belle justification. Si ce philosophe rejette les morales dogmatiques qui imposent à la conscience individuelle une loi qui lui serait extérieure, il repousse tout autant les morales empiristes de l'intérêt bien entendu, qui reflétaient la pratique du libéralisme économique. Pour lui, l'individu n'est pas un atome isolé qui rapporterait tout à lui-même. « En voyant dans l'individu, écrit Anne-Marie Roviello, le lieu propre d'une ouverture à l'universel, Kant tout à la fois sauve l'individu contre toute soumission à une autorité extérieure et il le sauve d'une réduction à sa subjectivité arbitraire (p. 43) ». Mais l'universalité de la loi n'est jamais donnée. La conscience morale a la possibilité de se leurrer elle-même. « Kant dépasse ici l'alternative classique, penser librement, ce n'est pas penser ce que bon me semble, c'est la liberté pour ma pensée à l'égard de ses propres sédimentations, de ses propres préjugés, de ses propres inerties... ; et une telle liberté n'est possible que par l'ouverture de la pensée sur la possibilité d'une autre pensée... (p. 46) ». Finalement, loin de « s'arrêter », ma liberté « commence » là où commence celle de l'autre. Ainsi seulement peut se pratiquer l'*intersubjectivité*.

La morale et la politique kantienne restent formelles, nous laissant inventer le chemin ; c'est leur mérite. Elles nous fournissent cependant deux critères qui permettent de juger toutes les morales. Il s'agit à la fois de traiter tout homme comme une fin et jamais simplement comme un moyen. Il s'agit aussi d'inventer entre les hommes des règles susceptibles d'obtenir l'accord de tous les esprits. Comme le dit Guy Haarscher, nous sommes en plein *individualisme éthico-juridique*. N'est-ce pas en tenant compte de ces deux critères que l'on pourrait dépasser l'opposition entre l'*individualisme politique (one man one vote)* et la *sophocratie* platonicienne (seuls ceux qui savent décident). Personne, fût-il savant, n'a le droit de juger à la place d'un autre. Mais personne non plus n'a le droit de renoncer à ce droit et de consentir à une société qui n'aurait pas l'homme pour fin.

Loin de prôner un individualisme débridé, destructeur de la morale et de l'ordre social, les *anarchistes*, à l'instar de Kant, voient en chaque individu une fin absolue, à respecter comme telle. Ils veulent une société d'hommes libres qui se gouvernent eux-mêmes sans intermédiaires. Mais quelle forme donnent-ils au contrat associatif ? Leurs solutions sont diverses, mais témoignent de l'importance qu'ils accordent au problème social.

Un Pierre Kropotkine en arrive même à utiliser le terme d'individualisme dans un sens péjoratif. « Quelle différence, écrit Annie Kestelyn, Kropotkine

voit-il entre le libre épanouissement de l'esprit et l'individualisme ? L'être humain peut jouir de son libre épanouissement, s'il obéit aux lois de l'évolution darwinienne, s'il développe sa sensibilité, son sens de la justice et de la morale, s'il construit avec ses frères humains la société anarchiste basée sur la libre association pour subvenir aux besoins de tous. Il est un individualisme dangereux, appelé à disparaître par ces mêmes lois darwiniennes, s'il cherche uniquement son profit et son avantage, sans se soucier de la vie des autres (p. 60) ».

D'origine protestante et après une longue évolution, Élisée Reclus finit par rallier les positions d'un Bakounine, adversaire de Marx. La lutte des classes lui paraît un fait. L'abondance et le communisme des ressources seraient possibles si une minorité privilégiée n'organisait la rareté. Il est donc opposé à l'individualisme économique. Par contre, seul, l'individu, « élément primaire » de la société « peut répandre les idées qui amèneront tous les hommes à se prendre en mains et à modifier les structures collectives ». Comme le fait remarquer Jean-Marie Neyts, le communisme libertaire se situe à l'opposé des systèmes qui se réclament de Marx et que les anarchistes d'aujourd'hui appellent « capitalisme d'État ».

D'aucuns penseront qu'il y a quelque chose d'assez utopique dans la foi que les anarchistes mettent dans l'individu.

Par contre, on aura souvent l'impression que le collectivisme autoritaire de Karl Marx l'écrase complètement. Et pourtant le jeune Marx, d'abord libéral, a été bouleversé de voir que l'homme était traité par l'homme comme une marchandise. Loin de constituer le but de la société, l'homme n'était qu'un moyen aux mains de ceux qui l'exploitaient. L'ouvrier n'était que théoriquement égal à son patron : en réalité, il n'était pas libre de refuser les conditions de travail qui lui étaient imposées. À cette liberté formelle, Marx oppose une liberté réelle qui aurait été le pouvoir concret de réaliser toutes les possibilités incluses dans chaque homme. Jusque-là, on ne voit guère de différence entre le communisme libertaire utopique et les aspirations de Marx. C'est au nom d'une analyse scientifique des contradictions socio-économiques, et au fil de l'action, que Marx va élaborer une stratégie autoritaire qui débouchera sur la fameuse théorie de la dictature du prolétariat. Ce fut une nouvelle vue de l'esprit : dans la réalité, comme l'écrivit Raymond Aron, jamais la dictature ne fut exercée par le prolétariat, mais en son nom. De plus, elle eut une fâcheuse tendance à s'installer pour longtemps. Et, dans les faits, ce fut la négation de l'individu.

Mais peut-on réduire le marxisme à cette doctrine ? Qui était le vrai Marx ? Celui de Lénine, celui d'Henri Lefèbvre ou celui d'Althusser ? Ou celui d'Ernst Bloch ?

En tous cas, selon Françoise Wuilmart, Bloch garde l'héritage marxiste et, dans un même mouvement, accorde à l'individu « une place centrale, stratégique » (p. 74). Comment expliquer ce paradoxe ?

Bloch critique l'anarchisme qu'il juge creux. D'accord avec Marx, il veut une analyse objective, scientifique des conditions socio-économiques qui, au cours de l'histoire, ont bâillonnées et écrasées l'homme. Cette analyse relève de ce qu'il appelle le courant froid du marxisme. Mais l'énergie qui mettra en mouvement les éléments analysés et réalisera l'action novatrice, cette énergie, elle, relève du courant chaud du marxisme. Elle passe par des individus capables de concevoir une utopie fraternelle, capables d'imaginer et d'espérer. Bref le point de départ et l'aboutissement de l'action révolutionnaire, c'est l'individu avec toute sa subjectivité. Bloch, il est vrai, dut quitter sa chaire de l'université de Leipzig ; il n'était pas orthodoxe ! Marx l'était-il ? À la fin de sa vie, il écrivit que, lui en tous cas, il n'était pas marxiste.

L'individu, être universel, raisonnable et interchangeable est sans doute trop formel à plus d'un titre. L'homme réel est toujours particularisé par son appartenance à une classe, à une culture, à un temps. Mais son irréductibilité à une généralisation rationnelle prématurée apparaît aussi dans le terreau obscur et souvent inconscient où fermentent les désirs, là où, selon Jacques Cels, vit et se débat *la part nocturne* de l'être.

Descartes avait préconisé de maîtriser ses désirs. Était-ce possible ? Séduite, la bourgeoisie l'avait adoptée, cette morale de la maîtrise de soi. « Il faut être travailleur, obéissant, ponctuel et positif. Mais il faut aussi se lever tôt pour ne pas rester prisonnier de ses rêves. Au lieu d'être un contemplatif dialoguant avec les dieux, il convient de se résorber tout entier dans les tâches qu'on accomplit. C'est ici bas que tout se passe : à proximité de l'esprit qui calcule, de la main qui exécute (p. 88). » Il faudra désormais « que l'individu se laisse raboter pour être encastrable dans un appareil social enfin meilleur ; il faudrait qu'il se purge de cette part obscure qui pourrait le singulariser dans la communauté où l'on veut – pour qu'elle dure – que clarté soit faite par le gommage de ces ombres qui séparent les citoyens. C'est à présent la Raison qui doit pouvoir dire '*religio*' (p. 89). »

Contre ces « fanatiques de l'angle droit », les romantiques s'insurgent (p. 90). « Le rabotage cartésien n'a produit que des infirmes » (p. 91). « Les derniers rescapés se sentent les dépositaires de cette part nocturne qu'on a voulu ignorer. En fait, passant par le moi, l'individu romantique

le dépasse, le traverse et renoue avec la tradition gnostique d'origine platonicienne. L'histoire de tribulations de la part nocturne incite Jacques Cels à reconnaître et à valoriser cette contradiction qui paraît opposer raison et désir dans un clair-obscur permanent et irréductible.

Autre paradoxe : celui de l'*autobiographie*. Adolphe Nysenholc en montre aussi l'impossibilité. La vie même est finalement incommunicable. « L'autobiographie est possible en surface (récit des faits et gestes, évolution des opinions successives, des idées...), mais irréalisable en profondeur (c'est-à-dire dans le sens de revivre le réel tel qu'il fut, tel qu'il fut senti ; et le faire revivre par autrui, encore moins). Le récit personnel est en grande partie impersonnel. On croit donner sa vie, sincèrement, et on ne donne que sa mort (p. 101). »

« *Et si l'homme n'était pas la mesure des choses ?* écrit Jacques Sojcher... Si l'écrivain (contemporain) avait perdu le sujet de l'histoire et de sa propre identité ? S'il était tombé dans la démesure de cet impératif catégorique, que l'on sent par exemple chez Beckett ? Si l'énonciation l'avait emporté sur l'énoncé, la force sur le sens, la musique sur le thème ? (p. 102) »

Alors, la littérature ne serait pas un humanisme et le sujet s'effacerait jusqu'à l'aphasie...

Comme en écho, Roger Chif s'interroge. « Pour témoigner du monde et des hommes, le silence serait-il en définitive préférable à la parole, et personne préférable à quelqu'un (p. 117) ? » Le *roman français* a longtemps privilégié l'individu, non pas en le chargeant de messages moralisateurs, mais en le faisant vivre aux prises avec ses propres passions et avec la société.

Après la guerre de 1940, déferlèrent des courants qui s'attaquaient à l'identité personnelle freudisme, marxisme, structuralisme, déconstruction linguistique, etc. « Déjà ne convient-il plus de chercher à savoir qui dit quoi à qui, où et quand. À la limite il ne reste plus à constater que ça parle quelque part (p. 116). »

Quelques grands écrivains, il est vrai, continuent à créer des personnages qui resteront dans nos mémoires, comme un Zénon ou un Vendredi. Mais « malgré le courant encore vivace du robuste individualisme d'avant-guerre, ce qui émerge et s'impose est un individu étrange, en ce sens que son identité indécise, taciturne et méfiante, velléitaire et circonspecte, échappe à lui-même, au romancier et au lecteur (p. 110). »

Le constat de Roger Chif est plutôt amer. « En quelques décennies, écrit-il, ils ont mis leur gloire à énoncer successivement « il était une fois un individu », « il était une fois un ensemble de choses », « il était une fois un

écrivain en train d'écrire », « il était une fois une écriture », « il était une fois quelqu'un, quelque chose », « il était une fois rien ni personne » (p. 116).

En fin de parcours, quelques questions viennent à l'esprit.

Si l'individu a quitté la scène littéraire, a-t-il disparu de la société ? Aurions-nous abandonné cette conquête si précieuse que fut celle de l'individu ? Celui-ci ne compterait-il plus de partisans ?

Je crois que tous ceux qui se réclament du *libre examen* ne peuvent le faire qu'au nom d'une option individualiste. Rappelons que Socrate voyait dans la conscience individuelle le critère ultime contre lequel « nulle tradition collective, nulle hiérarchie de fait » ne peut se prévaloir. Cette conscience autonome ne constitue-t-elle pas ce que Bloch aurait appelé le « noyau chaud » du libre examen. La méthode, par contre, paraît plus froide. N'étant pas purement subjective, la conscience autonome s'ouvre aux autres consciences dans la recherche de propositions vraies qui pourraient susciter l'accord des esprits et s'universaliser, un temps en tout cas.

La pratique du libre examen peut rester le privilège d'une élite d'esprits, qui composeraient une sorte de république, à part. Ce fut le cas à la Renaissance.

Vouloir au contraire que chaque homme, chaque femme puisse accéder pleinement et en connaissance de cause à cette autonomie, c'est, me semble-t-il, s'engager dans la *laïcité*.

Du coup se posent d'innombrables problèmes de société. Non seulement, celle-ci doit garantir à chacun le droit d'exprimer publiquement sa pensée, comme celui de la taire (droit au secret), droit de s'associer, de se mouvoir, etc. Mais elle a à s'organiser de telle sorte que ces libertés ne restent pas purement formelles.

La famine ou la disette constituent des obstacles tragiques à leur exercice. Sans un nombre suffisant de protéines, le cerveau des enfants se développe mal.

La *Déclaration universelle des droits de l'homme* du 10 décembre 1948 tient compte de cette double exigence (On le lui a assez reproché. À droite et à gauche). Celle-ci entraîne dans la pratique certaines contradictions que nous ne pouvons aborder ici et qui le seront dans un volume ultérieur. C'est avec une rigueur passionnée que nous devrions nous atteler à l'analyse des phénomènes socio-économiques, culturels et juridiques qui permettraient d'affronter ces difficultés au niveau planétaire. Mais, quel que soit le choix de société que nous croyons devoir faire, la conscience individuelle en reste

le juge et l'homme concret, l'individu, en reste la fin. L'individualisme alors est plus qu'une mode.

Mais qu'est-ce que l'individu concret ? Outre une structure « raisonnante », il comporte aussi le poids de ce qui est, non pas nécessairement irrationnel, mais en tous cas non rationnel, « a-rationnel », dans le sens où, désignant le corps et l'affectivité, Aristote parlait de l'« alogon ». Que la philosophie des droits de l'homme définisse l'être humain par sa raison et sa conscience, par ce qui, en somme, peut lui servir de gouvernail, n'exclut nullement ni la part nocturne ni les courants profonds qui portent le navire. On ne peut réduire le navire à son gouvernail ni l'homme à sa raison. Mais loin de constituer un système fermé et sûr de soi, la raison individuelle est une lueur si fragile qu'elle mérite toute notre attention.

Table des matières

Marthe VAN DE MEULEBROEKE	L'individualisme, une mode ?	5
Guy HAARSCHER	L'individualisme, une conquête ?	11
Lambros COULOUBARITSIS	Deux modèles antiques d'individualisme.....	25
Anne-Marie ROVIELLO	L'individu et l'universalité de la loi chez Kant.....	37
Annie KESTELYN	Individualisme ou antiindividualisme ? L'anarchie de Pierre Kropotkine	47
Jean-Marie NEYTS	La personne humaine, élément primaire de la société selon Élisée Reclus.....	61
Françoise WILMART	Marx et l'individu selon Ernst Bloch	67
Jacques CELS	Tribulations de la part nocturne (Individu et romantisme).....	85
Adolphe NYSENHOLC	Le paradoxe de l'autobiographie.....	97
Jacques SOJCHER	La littérature n'est pas un humanisme	101
Roger CHIF	De la personne privilégiée à l'individu anéanti (le roman français de 1920 à nos jours)	105
Marthe VAN DE MEULEBROEKE	L'individu, le libre examen et la société.....	119
Table des matières	127

