

Formes sociales et formes d'historicité

Du même auteur

L'Ecole primaire française,
Etude sociologique, 1980

Recherches sur la socialisation démocratique,
2004

Guy Vincent

**Formes sociales
et formes d'historicité**

Publibook

Retrouvez notre catalogue sur le site des Éditions Publibook :

<http://www.publibook.com>

Ce texte publié par les Éditions Publibook est protégé par les lois et traités internationaux relatifs aux droits d'auteur. Son impression sur papier est strictement réservée à l'acquéreur et limitée à son usage personnel. Toute autre reproduction ou copie, par quelque procédé que ce soit, constituerait une contrefaçon et serait passible des sanctions prévues par les textes susvisés et notamment le Code français de la propriété intellectuelle et les conventions internationales en vigueur sur la protection des droits d'auteur.

Éditions Publibook
14, rue des Volontaires
75015 PARIS – France
Tél. : +33 (0)1 53 69 65 55

IDDN.FR.010.0114093.000.R.P.2009.030.40000

Cet ouvrage a fait l'objet d'une première publication aux Éditions Publibook en 2009

Introduction

La sociologie, en France surtout, s'est constituée, construite comme une science en s'affirmant contre la philosophie, voire en prétendant se substituer à celle-ci. La philosophie, parallèlement, a cru préserver son objet et sa démarche en dénigrant la sociologie et les sciences de l'homme. Le développement de la phénoménologie pouvait modifier ces relations dans la mesure où celle-ci, se présentant comme retour au monde vécu, à l'expérience et à l'histoire se donnait un objet qui n'était plus autre que celui des sciences de l'homme. À la fin du XX^e siècle, des recherches et des publications ont été à nouveau faites sur le thème phénoménologie et sociologie, mais elles n'ont pas été facilitées par la multiplicité, de part et d'autre, des courants de pensée, par la séparation des disciplines dans les institutions d'enseignement et de recherche, par la spécialisation croissante qui en résulte, par l'enfermement de la sociologie dans un empirisme quantitativiste. On en vient à réduire la philosophie à une épistémologie des sciences de l'homme, à poser en préalable et dans l'abstrait la question de savoir si l'on aurait le droit de parler d'une sociologie phénoménologique. Bref, de part et d'autre la méfiance n'est pas tombée et les tentatives qu'avaient faites Sartre et Merleau-Ponty à la suite de Husserl et Heidegger paraissent quelque peu oubliées.

Le présent ouvrage, sans laisser de côté ces questions et ces difficultés, a un objectif plus précis. On s'est proposé d'examiner quel usage a pu être fait du concept de forme par des sociologues, des praticiens d'autres sciences de l'homme, des philosophes. On cherchait par là d'une part à dégager quelle conception ils se faisaient du social et de l'histoire, d'autre part et surtout comment ils essayaient de penser l'histoire de leur temps. Si les concepts de forme, de sens et d'histoire sont indissociables, une philosophie et une science de l'homme ne peuvent-elles pas et ne doivent-elles pas se rejoindre ? Complémentairement, le concept d'historicité utilisé aujourd'hui (mais de façon un peu trop large) par des historiens à la suite de sociologues ne peut-il assurer l'unité de la science de l'homme ?

Cet ouvrage n'est pas et ne pouvait pas être une sorte de traité. Il s'enracine dans une expérience, dans l'expérience non pas seulement d'un étudiant en philosophie des années 1950, puis d'un « enseignant-chercheur » en philosophie et en sociologie, mais dans l'expérience historique d'un être socialement situé. D'où le plan et la présentation adoptés.

Une première partie est constituée d'autobiographies : des fragments autobiographiques de l'auteur, sur lesquels s'articulent des écrits représentatifs de la génération précédente, un écrivain, un sociologue, un phénoménologue – Merleau-Ponty dont la pensée constitue le principal fil conducteur de l'ouvrage et qui fournit des arguments au recours constant que nous avons fait à des œuvres littéraires.

La deuxième partie pose une question qui fut dès le départ une des principales questions posées par la philosophie : celle du changement. Il s'agit de voir pourquoi, d'une manière ou d'une autre, toutes les sciences de l'homme doivent être des sciences historiques.

La troisième partie est la présentation de quelques-unes des philosophies, des théories et des analyses qui nous ont permis et nous permettent d'articuler formes sociales et histoire, historicité et socialité.

Enfin, les deux dernières parties s'efforcent d'enrichir, de préciser et surtout de mettre en œuvre un paradigme, les concepts-clés et les méthodes d'une sociologie compréhensive et historique liée à la phénoménologie.

Ce qui est ici proposé est donc un itinéraire et non un exposé systématique. Nous ferons appel très fréquemment à des auteurs très divers, à des textes, à des citations parfois longues, sans rendre pénible la lecture par des mentions d'éditions et de pages, mais en indiquant toujours quelle situation sociale et historique l'auteur tente de penser. Cette méthode d'exposition qui se soucie peu de chronologie, qui n'est pas nouvelle (elle a été utilisée dans des séminaires et dans des cours), prend en compte les auteurs – même philosophes – ayant servi dans des recherches « de terrain » que nous avons conduites (pour ne prendre qu'un seul exemple, Rousseau pour l'analyse des jeux et des fêtes dans une petite ville ouvrière). Elle relie ainsi l'itinéraire proposé au lecteur à notre itinéraire personnel, en essayant de respecter la liberté du premier.

1. Préludes autobiographiques

Introduction

Lorsqu'une de mes paroles ou l'un de mes comportements semble étonner quelqu'un, je dis souvent que je suis un enfant de la guerre. C'est une manière sinon de me définir, du moins de me « revendiquer » et de me justifier... Ce n'est que très récemment que j'ai lu l'autobiographie de Stefan Zweig, *Le Monde d'hier*, écrite entre 1939 et 1942, en Angleterre puis au Brésil où il fuyait le nazisme et où il a fini par se donner la mort. Dès les premières lignes de la préface, l'auteur précise qu'il n'a jamais éprouvé la tentation de raconter « à d'autres » (il avait écrit un journal à certaines périodes de sa vie) les petites histoires de sa vie, mais qu'il lui paraît « de son devoir » de rendre témoignage de cette vie en tant qu'elle fut non pas seulement la sienne, mais celle de toute une génération, ayant connu des révolutions, des guerres, des camps de concentration.

J'étais écolier, puis lycéen pendant la Seconde Guerre mondiale et, comme la plupart des hommes et des femmes de ma génération, j'ai subi douloureusement l'Occupation. Un jeune homme de ma famille, résistant, est mort à vingt ans au camp de Bergen-Belsen, où se trouvait Anne Franck... Si les Mémoires de Zweig m'ont plus qu'intéressé, c'est sans doute parce que j'ai pris en quelque sorte le relais de son expérience historique, parce que j'appartiens à cette génération à qui il s'adressait et qui a eu à vivre l'après-guerre. Je pourrais à mon tour estimer avoir à remplir ce devoir de mémoire dont parlait Zweig. Mais surtout, il le définit mieux qu'on ne le fait aujourd'hui : il ne voulait pas seulement raconter ses souvenirs, mais leur « donner forme », reprendre dans l'écriture le travail d'une mémoire qui est aussi oubli, transmettre une philosophie de l'histoire.

Zweig pourrait illustrer les dernières tentatives qu'a faites Merleau-Ponty pour lier la philosophie et l'histoire, définir ce qu'est la philosophie politique et la place du philosophe par rapport à la politique. Or je me suis toujours perçu comme héritier de Merleau-Ponty, pas seulement au cours de ma carrière

professionnelle de professeur de philosophie et de sociologie, mais dans ma réflexion philosophique et politique, qui a commencé dès le lycée, avant même la classe de terminale. Je n'ai pas fait de la philosophie pour être professeur de philosophie, mais pour chercher à donner un sens à mon existence, dans cette époque d'après-guerre où tout était remis en question. Des expressions comme sens de l'existence, sens de l'histoire, non-sens..., sont au centre de la pensée de Merleau-Ponty. Elles reviennent sans cesse également dans l'écriture de Zweig, qu'il s'agisse de ses mémoires ou de ses romans : il a écrit un dernier roman, presque inachevé (*Clarissa*), pour compléter cette description de l'effondrement du « monde d'hier » qu'est son autobiographie. Écrire sa propre histoire ou écrire une histoire, c'est pour lui chercher un sens à tous les sens du terme, c'est-à-dire à la fois interpréter et faire l'histoire-devenir.

Si je suis revenu et reviens sans cesse aux écrits de Merleau-Ponty, ce n'est pas pour me poser en disciple d'un maître, mais parce que, dès le départ, il m'a aidé mieux que d'autres (Sartre notamment), à me « situer » dans le monde et dans l'histoire. Et cela d'autant plus que son itinéraire a connu des ruptures, que sa philosophie a été sans cesse, jusqu'à sa mort brutale, en devenir. La recherche du sens (et des sens possibles) était selon lui interprétation « tâtonnante » et dialogue. Nous pouvons, ou plutôt devons donc la reprendre, l'interpréter, la poursuivre – comme il le faisait lui-même pour Hegel, Marx, Freud, Weber, etc. – en fonction de la situation et de nos préoccupations présentes. Telle est la démarche de la philosophie – de la « phénoménologie » – et son inscription dans l'histoire, une histoire sans fin ni sens nécessaire, une histoire toujours à faire.

Dans une introduction à un ouvrage collectif intitulé *Les Philosophes célèbres*, Merleau-Ponty écrivait que la philosophie se trouvait chez elle « partout », aussi bien dans la littérature que dans « le témoignage d'un ignorant qui a aimé et vécu comme il a pu », et pas seulement dans des traités. Dans l'Avant-propos de *La Phénoménologie de la perception*, il écrivait déjà : « La vraie philosophie est de apprendre à voir le monde, et en ce sens une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de profondeur qu'un traité de philosophie. Nous prenons en main notre sort, nous devenons responsables de notre histoire par la réflexion, mais aussi bien par une déci-

sion où nous engageons notre vie, et dans les deux cas il s'agit d'un acte violent qui se vérifie en s'exerçant. »

En juin 1945, Merleau-Ponty publiait un texte d'une vingtaine de pages (repris dans *Sens et non-sens* en 1948), intitulé « La guerre a eu lieu ». Il faisait explicitement référence à la pièce de Jean Giraudoux, *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, créée en 1935, mais à laquelle *Sodome et Gomorrhe*, en 1943, apportait non seulement un démenti mais l'annonce de la fin d'un monde, ce monde que célébraient les premiers romans, et dont on a pu dire qu'il était l'Éden retrouvé. « Comment avons-nous pu, demande Merleau-Ponty, attendre si longtemps pour nous résoudre à la guerre ? » C'est dans son expérience de lycéen provincial, de normalien, de professeur (né en 1908, agrégé en 1930, mobilisé comme officier en 1939-1940) que l'auteur cherche une réponse, et cette réponse est une philosophie de l'histoire, en même temps que l'énoncé d'une erreur due à l'éducation ou pour parler plus justement à la socialisation :

« C'est que nous ne nous guidions pas sur les faits. Nous avons secrètement résolu d'ignorer la violence et le malheur comme éléments de l'histoire, parce que nous vivions dans un pays trop heureux et trop faible pour les envisager. Nous méfions des faits, c'était même devenu un devoir pour nous. On nous avait appris que les guerres naissent de malentendus qui peuvent être dissipés et de hasards qui peuvent être conjurés à force de patience et de courage. Nous avions autour de nous une vieille école où des générations de professeurs socialistes s'étaient formées. Ils avaient subi la guerre de 1914 et leurs noms étaient inscrits par promotions entières sur le monument aux morts. Mais nous avions appris que les monuments aux morts sont impies parce qu'ils transforment les victimes en héros. On nous invitait à révoquer en doute l'histoire déjà faite, à retrouver le moment où la guerre de Troie pouvait encore n'avoir pas lieu et où la liberté pouvait encore, d'un seul geste, faire éclater les fatalités extérieures... Nous savions que

les camps de concentration existaient, que les Juifs étaient persécutés, mais ces certitudes appartenaient à l'univers de la pensée... Nous avions ce jardin qui nous attendait pour les vacances de 39, la France des voyages à pied et des auberges de la jeunesse, qui allait de soi, pensions-nous, comme la terre elle-même. »

Le « paysage de 1939 » : c'est délibérément que le philosophe utilise ce terme, pour indiquer une conscience qui n'est pas en face du monde, mais être-au-monde et à l'histoire, une liberté en situation, plus exactement des degrés et formes de liberté qui sont inséparables d'institutions. Liée à l'histoire, la philosophie l'est aussi (pour autant que la distinction ait encore un sens) à la sociologie :

« Pour la première fois, nous étions non seulement amenés à constater, mais encore à assumer la vie de société. [...] La guerre et la résistance nous ont appris que les valeurs ne sont rien, dans l'histoire concrète, qu'une autre manière de désigner les relations entre les hommes telles qu'elles s'établissent selon le mode de leur travail, de leurs amours, de leurs espoirs, et, en un mot de leur coexistence. »

Cette conception de la liberté n'est déjà pas, à cette époque, celle de Sartre, et l'opposition ira, on le sait, jusqu'à la rupture. Rien ne le montre mieux que l'éloge que fait Sartre de Giraudoux à la mort de celui-ci, en 1944 : « Les vieilles valeurs de mesure, d'ordre, de raison, d'humanisme qu'il a redécouvertes demeurent, après sa mort, proposées. Toutes nos violences n'empêcheront pas qu'elles existent... Elles resteront quel que soit le chemin que nous choisissons demain, comme une chance possible ou comme un beau regret ou peut-être comme un remords. » Pour Sartre, héritier de la philosophie classique, tout apparaît à chaque instant possible parce que notre liberté « fait des trous » (le néant) dans l'être ; à moins d'abdiquer cette liberté. Selon Merleau, notre liberté est « en situation », non pas même conditionnée mais sollicitée par l'ensemble des

significations constitutives de la culture et de notre histoire collective ; une histoire qui n'est pas un cours extérieur mais notre existence même, que nous pouvons infléchir en cherchant à lui donner un sens.

Stefan Zweig écrivait ses mémoires au début de la Seconde Guerre mondiale pour décrire la fin du monde d'hier qui était aussi le monde de son enfance et de sa jeunesse ; il ne fait jamais état de ses études de philosophie, allant jusqu'à cacher son Doctorat. Merleau-Ponty participe à la Seconde Guerre mondiale comme officier, à la Résistance ; il élabore et défend des positions politiques dès 1945 et surtout il élabore une philosophie qui est une philosophie de l'histoire. Malgré sa façon de concevoir le sujet, l'intersubjectivité et leur rapport à l'histoire, on ne trouve guère chez lui (est-ce en raison de sa mort prématurée ?) d'écrits autobiographiques.

Sans prétendre combler de tels vides, essayons d'esquisser ce que pourrait être un récit qui lierait autobiographies, histoire « collective », sociologie et philosophie.

1.1. Fragments d'autobiographie

Je suis né dans un quartier populaire et, sans doute, le plus stigmatisé de la ville : situé derrière la gare – avec ce que cela impliquait, les ateliers des chemins de fer, des entrepôts, des échoppes d'artisans, des lieux de prostitution... – près du confluent donc du port fluvial, entourant aussi les prisons ; il fallait pour en sortir (« aller en ville ») franchir cette barrière sociale et psychologique qu'étaient les « voûtes », c'est-à-dire le prolongement du cours sous les voies de chemin de fer. Quartier populaire, dont l'axe était constitué par le large cours joignant la gare au confluent et aux banlieues sud, bordé par le groupe scolaire de la troisième république et l'église paroissiale (les noms de Charlemagne et Sainte Blandine marquaient l'opposition symbolique). Des maisons de religieuses assurant le service des pauvres et de la petite enfance, deux « patronages », l'un laïc, l'autre religieux, entouraient les équipements principaux, sans oublier « la goutte de lait ». Perpendiculairement à ce cours principal, deux autres cours, plus étroits, étaient bordés d'immeubles construits à la fin du XIX^e siècle, d'allure bourgeoise mais de confort très faible et loués à des gens modestes (commerçants, petits fonctionnaires). Dans les rues, au milieu des ateliers et entrepôts, avaient été construits après la première guerre, notamment pour le personnel du PLM (Paris-Lyon-Marseille) des « habitations à bon marché » dont la hauteur et le style tranchaient avec tout ce qui existait.

De ces années 1933-1939, pour moi « l'avant-guerre », je garde – comme on dit avec justesse – le souvenir d'une enfance heureuse. Mes parents étaient venus dans ce quartier car mon père, qui aurait pu faire mieux, avait un garage, c'est-à-dire un atelier de réparations automobiles, et les revenus en étant sans doute limités, ma mère tenait un commerce de droguerie. L'appartement qu'ils habitaient, dans une HBM, était celui attenant à ce commerce, au rez-de-chaussée. Ce type d'immeubles appartenait à ce qu'on appelait, dans les années 30, l'habitat

social, illustré notamment pas Tony Garnier, dont la « Cité industrielle », projetée dès 1904 et en partie réalisée à Lyon bien plus tard, était l'œuvre d'un urbaniste et exigeait, disait-il, « certains progrès d'ordre social ». Lorsque, devenu professeur, j'ai accompagné les étudiants en sociologie urbaine visiter la Cité Tony Garnier, devenue patrimoine et terrain d'étude, j'ai cru en entrant dans l'appartement-témoin aménagé selon les plans et avec le mobilier de l'époque, rentrer dans l'appartement de mon enfance : je croyais revoir le buffet, la table de la « salle à manger », la machine à coudre assignée à la ménagère économe, le poste radio (avec son « œil magique ») qui, le dimanche après-midi, diffusait les chansons et les opérettes destinées aux classes populaires et moyennes. La cuisine était la pièce à vivre, sauf dans les grandes occasions qu'étaient les fêtes familiales. Je me souviens avec précision de mes jeux, qui alors, s'ils étaient éducatifs, ne visaient que les gestes techniques : j'avais des toupies, des billes, le meccano (la progression des boîtes suivait, d'étrences en étrennes, celle de notre âge).

Mais je me souviens surtout de la rue. Notre existence n'était pas recluse et la liberté dont nous avons joui paraîtra sans doute étonnante si l'on songe qu'entre l'école laïque et le catéchisme, la morale n'était pas absente de nos consciences en soigneuse formation. Les immeubles, groupés le long de quatre rues, formaient des quadrilatères entourant un jardin de dimensions suffisantes pour laisser pénétrer le soleil. Mais mon terrain de jeu était la rue et c'est d'elle que je me souviens : elle n'était pas dangereuse car la rare circulation automobile passait sur le cours, seule voie dont la traversée nous fût interdite. L'herbe poussait entre les pavés de la rue. Celle-ci n'était lieu de passage que pour des piétons, les voisins, les clients des commerces ; elle était un lieu de sociabilité.

De nos jours, l'urbanisme des banlieues, les images de la télévision, mais aussi les formes de pauvreté empêcheront sans doute de bien concevoir ce que pouvait être la vie dans les quartiers populaires. Je ne me souviens pas non plus d'une vie contrainte par une multitude de règles. Nous avons connu sans difficulté d'aucune sorte ce que la psychologie moderne appelle la sexualité infantile : j'allais librement chez ma petite voisine, même en l'absence de sa mère, et nous pouvions découvrir nos corps. Non seulement leur anatomie (mot scientifique et objec-

tiviste qui ne convient pas à la curiosité que nous éprouvions en accompagnant l'autre aux toilettes), mais les sensations et les émotions que faisaient naître les premières caresses, abritées sous la table d'éventuels regards, non pas en tant que jeux interdits mais sans doute pour y ajouter la conscience de l'entre-soi.

Notre horizon n'était pas cependant limité à l'habitation et à la rue. Le jeudi, jour de congé, était jour de promenade. Aller au port fluvial conduit par une tante me faisait découvrir les péniches en provenance de pays lointains, les noms des villes du monde, les marchandises exotiques... Les vacances n'étaient pas pour moi celles des congés payés, mais elles me ramenaient dans le village de ma grand-mère. D'autres jeux nous attendaient. Certains nous faisaient participer à la vie rurale, comme la chasse, et surtout il était d'usage à cette époque que l'enfant ne soit pas traité comme un enfant et qu'il participe, selon ses moyens et presque parfois au-delà de ses forces, aux travaux de la maison et des champs.

Avons-nous pour autant « ignoré la violence et le malheur » ? Dans une époque sans sécurité sociale et sans antibiotiques, nous avons connu la souffrance physique. Parmi mes souvenirs d'enfance, il y a le bronze qui ornait le buffet (je couchais dans la salle à manger) transformé en loup par la fièvre et le délire. L'hiver apportait les otites et l'on ne nous donnait l'aspirine qu'avec parcimonie. Il fallait être très malade pour que l'on appelle le médecin. Aux premiers symptômes, on recourait au *Médecin des pauvres*, livre légué par les grands-parents, indiquant les vertus des plantes transformées en tisanes, lotions ou cataplasmes. Livres aujourd'hui repris par une industrie pharmaceutique qui met les plantes et leurs vertus soi-disant attestées par la science en gélules vite avalées et lucratives, mais qui étaient déjà la transcription, par des médecins et pharmaciens, de traditions orales.

Nous n'étions pas non plus ignorants des soucis des adultes (le dur travail des petits artisans-commerçants, le travail de la mère), ni tenus à l'écart de la vie « sociale » : le tri de ma mémoire fait émerger le souvenir de l'inquiétude des femmes le jour où mon père et mon oncle étaient à des manifestations sans doute politiques et où la garde républicaine risquait de charger. Bien que je n'aie pas atteint l'âge de la scolarité obligatoire, je

fus mis en contact avec l'institution scolaire. Ce contact fut ressenti comme brutal. Sans doute s'agissait-il non de l'école maternelle mais des classes enfantines ou quasi-garderies assurées par les religieuses pour les enfants dont les mères travaillaient. En tout cas, je me suis enfui dès le premier jour et je me souviens précisément de ma course vers la maison. Dans ma mémoire, cette course rejoint les envies de fuir successives que j'eus, au long de ma vie, lorsque je me trouvais enfermé entre les murs des institutions (l'école encore à l'entrée en 6^e, la caserne le premier jour d'un service militaire « obligatoire »...).

À cette existence relativement heureuse même pour des gens qui étaient loin d'être riches, à cet espèce d'équilibre, mit fin ce qu'on appellera « trente-neuf-quarante », désignant par là des changements plus profonds qu'une guerre vite perdue, justement la fin d'une époque et d'une société, « l'avant-guerre ». Pour moi, après la débâcle la liquidation par ma mère de son commerce, ce fut un bref passage à l'école du village, puis un déplacement dans l'espace de la ville. Fuyant la proximité de la gare, nous étions allés habiter près du centre, dans un quartier où se trouvaient juxtaposées plusieurs sortes de bourgeoisies, dans une rue alors encore commerçante et artisanale et, qui plus est, dans un appartement situé à un troisième étage – cet étage des immeubles du XIX^e siècle qui était appelé celui des chambres de bonnes et des greniers – loué par les propriétaires occupant le premier. Au fil des années, j'allais découvrir, et parfois éprouver durement, les différenciations sociales à l'intérieur même d'un quartier et d'un immeuble.

Je fus inscrit non pas à l'école communale, mais dans un cours privé non religieux. Ma mère m'en donna les motifs : l'école était surchargée et il y avait des enfants mal élevés. Elle-même élève, comme ses sœurs, de l'enseignement primaire supérieur – ce qui était exceptionnel en milieu rural – elle pensait nécessaires les études et j'allais rejoindre l'enseignement public dès la 6^e. Sur l'enseignement privé, elle était en désaccord avec mon père, et ses réticences vis-à-vis du directeur du « cours » m'apparaissaient. Percevant mes propres réticences, elle me parla de l'instituteur que j'aurais et qui était un gentil grand-père. Le premier matin, elle me conduisit elle-même vers ce vieil homme qui m'accueillit affectueusement. Dans ce monde un peu familial (il n'y avait que trois enseignants, dont

la fille de l'instituteur), je fus un bon élève... Un bon élève au sens qu'avait ce terme à l'époque, c'est-à-dire avant tout un élève appliqué, ce qui devait apparaître notamment dans l'écriture. J'aimais cet « exercice » et les bonnes plumes « Sergent-major » qu'il fallait utiliser, au point d'aller en dérober dans le placard à fournitures quand mon état de santé obligeait à me laisser dans la salle de classe pendant la récréation.

Nous n'avons pas vécu cependant une existence protégée. Le bon maître était aussi un « ancien combattant ». Je savais que les rubans qui ornaient, si on peut dire, sa vieille veste étaient des décorations militaires. Je ne me souviens pas des leçons d'histoire. Par contre, je savais que sur la place Bellecour, où nous allions en récréation comme d'autres écoles, se trouvait l'un des sièges de la Gestapo. Un jour, nous avons appris – n'échappant jamais au bouche-à-oreille qui fonctionnait tant à cette époque – qu'un homme, cherchant à échapper à ses tortionnaires, s'était jeté par la fenêtre. Notre instituteur nous manifestait sans ambiguïté ses convictions. Une patrouille de deux soldats allemands passait régulièrement sous les fenêtres de la classe pour surveiller les abords de la Gestapo. Les premiers « attentats » contre les troupes d'occupation et la police chargée d'arrêter les résistants avaient eu lieu. Un jour, pendant la classe, nous entendîmes le claquement sec d'un coup de feu. « Un de moins », dit l'instituteur, dont la proclamation fut suivie de rires d'élèves.

Mais, de façon complémentaire, nous sommes aussi entrés dans la guerre par ce que nous avons lu. De manière générale, il y avait très peu de livres à notre disposition, ceux de la bibliothèque scolaire bien sûr et aussi les « Collection verte » qu'apportaient parcimonieusement les étrennes de Noël. Mais je me souviens avoir passé chez moi des fins d'après-midi entières, après les devoirs et leçons, à lire et relire *L'Illustration de la Grande guerre*. C'était deux grands et gros volumes et je regardais les centaines de photos qu'ils contenaient. C'était ce qu'on appellerait des photos-reportages : on voyait la sortie des soldats de la tranchée au moment de l'attaque, les soldats atteints par les balles, les cadavres, les explosions, la vie des survivants dans les tranchées, les états-majors au front, les mutins au poteau d'exécution... Ces images sont restées gravées dans ma mémoire. Elles commencèrent pour moi à relier vio-

lence et histoire autrement que par les images d'Épinal des manuels de cette époque.

Mais ce n'est pas par des lectures que les enfants de ma génération sont entrés dans l'histoire. Ils s'y sont peu ou prou insérés et ils ont d'abord vécu la guerre dans leur chair. Ces années 40-44, l'Occupation, ce furent pour nous, enfants des villes, les « restrictions », c'est-à-dire la faim et le froid. Mon père, grâce au diplôme qu'il n'avait pas utilisé auparavant, avait obtenu un emploi dans les Travaux publics. Nous n'étions donc pas parmi les plus pauvres. Mais l'armée d'occupation réquisitionnait les vivres, récupérait les matières premières (nous avons vidé le grenier pour obtenir des « bons » d'alimentation), donnait aux agriculteurs des villages environnants des raisons de ne rien nous vendre. Les vacances d'été se passaient en partie à cultiver un jardin, récolter et mettre en conserve. Mais nous ne mangions plus de viande et notre maigreur inspirait la pitié : des paysans d'une famille amie, dont la ferme était éloignée dans la montagne, nous accueillirent deux semaines. Au premier repas, notre maigreur, notre pâleur (mon frère, de trois ans plus jeune, n'avait même pas le lait ou les biscuits vitaminés distribués dans les écoles), et surtout notre avidité à manger la viande, le fromage de chèvre et le pain blanc, arrachèrent des exclamations de pitié aux femmes de la ferme. Ce monde n'était pas totalement idyllique : il fallait participer aux durs travaux des champs, aller garder les vaches et les chèvres. Nous étions avertis que, si nous entendions marcher la nuit sur l'unique chemin conduisant à la ferme, nous ne devions ni nous inquiéter, ni éclairer la lampe : c'était « le maquis » qui venait régulièrement s'approvisionner.

Le retour en ville, à la rentrée, c'était aussi le retour du froid. Il n'était pas possible d'avoir suffisamment de charbon, encore moins de l'antracite. Une seule pièce de l'appartement, la cuisine, était un peu chauffée. Malgré les chaussettes de laine (tricotées), j'avais des engelures, et la douleur était aggravée par le port des « galoches » à semelles de bois et tige en faux cuir ; pour le reste de ma vie je devais mal supporter le froid aux pieds... Lorsque vinrent les bombardements et les alertes nocturnes, il fallut descendre à la cave, froide, humide et nauséabonde (il n'y avait pas de tout-à-l'égout).

Vivre dans une seule pièce c'était non seulement ne pas être exclu des conversations entre parents ou entre proches, mais vivre autour du poste radio. Nous « prenions » Londres. Je me souviens avoir entendu et réentendu l'appel du 18 juin, les discours par lesquels la « radio de la France libre » répondait aux discours de « Vichy ». Nous entendions la réfutation des discours de Philippe Henriot, et je commençais à entrer dans la guerre idéologique. Nous reprenions les ritournelles comme « Radio Paris ment, Radio Paris est allemand ». Nous écoutions les messages que Londres destinait aux résistants ; le brouillage sonore qui les accompagnait, leur forme soigneusement énigmatique (mais nous savions qu'ils donnaient des ordres, annonçaient des parachutages) restent gravés dans ma tête comme la musique de la résistance.

Une résistance que j'appris à identifier comme lutte contre l'antisémitisme et le nazisme, contre l'État français et la collaboration et non contre une abstraction qui aurait été l'Allemagne. Je me souviens très bien du jour où mon père rentra en annonçant d'un air sombre qu'il avait rencontré Monsieur Untel et qu'il portait l'étoile jaune. Pour moi les Juifs étaient simplement des gens qui allaient à la synagogue au lieu d'aller au temple ou à l'église. Je me souviens surtout de la famille juive que mes grands-parents maternels ont cachée durant toute la guerre. Ils habitaient à la Croix-Rousse. La configuration du quartier des « canuts », mais aussi sans doute la tradition, permettaient d'y abriter des enfants juifs – parmi eux était, je le sus beaucoup plus tard, le futur Docteur Ollivenstein –, d'y cacher les résistants. L'habitation de mes grands-parents maternels était un petit pavillon que la Société des chemins de fer louait à ses employés et leur famille. Il était situé au fond d'une impasse, le long du mur de la voie de chemin de fer, donc propice à la fuite. Le dimanche, jour où l'on rendait visite aux grands-parents, nous aimions beaucoup aller jouer dans les allées du minuscule jardin, avec ses pierres évocatrices de grottes, ses « perce-neige », la tortue qui apparaissait aux premiers beaux jours. Nous savions – nous, les petits-enfants – ou plutôt on nous avait dit et répété que le monsieur et la dame qui habitaient la chambre d'en haut et n'en sortaient guère, étaient des Alsaciens. Cela était censé expliquer leur parler et leur accent de Juifs allemands. Mais nous savions surtout, parce qu'on nous

l'avait dit, que si nous répondions aux questions les Allemands viendraient et les tueraient. Mes grands-parents n'ajoutaient pas « et nous avec », mais je redoutais ces voitures noires, les seules ou presque qui circulaient, s'arrêtant devant une porte cochère dans le crissement de leurs freins.

En 1943-1944, ma famille fut atteinte directement par les arrestations opérées par la milice et la Gestapo. Nous savions qu'un de mes cousins germains, encore élève de l'enseignement secondaire, « faisait de la résistance ». Personne de la famille ne condamnait cela, se contentant de lui recommander la prudence. Il fut pris dans une rafle en plein centre de la ville, en train avec quelques autres de distribuer des tracts. Incarcéré au Fort Montluc, puis torturé au siège de la Gestapo, il fut déporté au camp de Bergen-Belsen. Son nom figura, en 1945, dans la liste des libérés, puis ma tante fut avertie que, comme la plupart des autres déportés du camp, il était mort du typhus, enterré dans une fosse commune et que le corps ne pouvait être retrouvé. On fit inscrire sur la tombe familiale : « À la mémoire de J... V..., mort au camp de Bergen-Belsen, dans sa 20^e année ». Mais c'était plus qu'une commémoration. Pour moi, il avait été, lors des vacances chez notre grand-mère pendant notre enfance, un aîné donc un initiateur : il m'avait appris comment grimper à des arbres très élevés, y trouver des « niches » pour cacher nos dérisoires trésors, comment fabriquer un arc avec du bois de noisetier. Pour aider la grand-mère à faire du feu dans sa cuisine, nous coupions des branches sèches. Je l'admirais et, comme tous ceux qui le connaissaient, je l'aimais. Entre son arrestation et la nouvelle de sa mort, bien avant de lire les premiers récits de « l'univers concentrationnaire », j'eus le temps d'entendre, après la libération de Lyon, les récits des rescapés des geôles de la Gestapo. Un récit m'horrifia. J'étais devant le poste radio, les mains tendues vers le poêle – plus pour me donner une contenance que pour me chauffer. Un prisonnier racontait comment, pour lui faire avouer les noms de ceux qui appartenaient à son réseau, les tortionnaires lui écrasaient les « parties » entre le tiroir et la table. Mes mains tremblaient sans que je m'en sois aperçu.

À partir de ce moment, j'aurais donc voulu, je crois, participer à la lutte et à la guerre. Après le débarquement en Provence, j'ai appris à me servir d'un pistolet-mitrailleur (un détachement

de fusiliers marins était au repos dans le village et procédait à la révision de ses armes). Je n'ai jamais pu être inconditionnellement pacifiste ou antimilitariste. À la différence des nouvelles générations, je comprends la participation d'« enfants » aux luttes de libération. Pourtant, les années 43-44 m'éloignaient d'un patriotisme plus ou moins fanatique. D'abord, les bombardements s'étaient accrus et les bombardiers américains qui volaient très haut pour échapper à la défense antiaérienne et manquaient leur cible étaient critiqués même par ceux qui savaient que cela préparait « le débarquement ». Ensuite et surtout, nous étions emmenés sur les lieux de bombardement un ou deux jours après par une cousine plus âgée et chargée de nous faire la leçon : « plus jamais ça ». De la même façon, après la libération, mon père nous emmena voir les fosses de La Doua d'où venaient d'être extraits les corps des résistants fusillés. La vue de la réalité de la violence, de la guerre et de ses crimes était censée nous faire « réfléchir » et nous conduire à leur refus.

Ces images de la guerre, de l'oppression, de l'anéantissement de l'homme en quoi consistait la déportation, ont toujours été présentes lorsque j'ai lu au fil des années David Rousset, Soljenitsyne, Primo Levi, Jorge Semprun, lorsque je vois les images d'Europe centrale et du Moyen-Orient. Avec toujours la même interrogation : comment de telles violences sont-elles possibles chez l'homme ? Comment a-t-il été possible à certains d'y résister, avant parfois de se donner la mort ?

Ce que j'ai gardé en mémoire de mes premières années de lycée ne se distingue pas pour moi de la fin de la guerre. L'année scolaire 1943-1944, je suis entré en 6^e, après avoir passé, comme on devait le faire à l'époque si l'on n'avait pas fait les classes élémentaires d'un lycée, l'examen d'entrée. Le même examen ou un autre me donna droit à une bourse : pour toutes mes études, y compris universitaires, je devenais un « boursier », catégorie à part, souvent célébrée parce que participant de la démocratisation de l'enseignement. L'établissement dans lequel j'allais était l'une des deux « annexes » du plus ancien lycée de Lyon, auquel on accédait seulement à partir de la seconde. Cette annexe était située de telle façon qu'elle pouvait accueillir à la fois quelques rares élèves de mon ancien quartier et les élèves des familles bourgeoises du centre qui n'allaient

pas dans les prestigieux établissements privés comme le Collège des Jésuites. Mon itinéraire scolaire allait être celui de la découverte – non sans difficultés et craintes – de nouveaux mondes sociaux et culturels.

Le premier contact avec l'établissement fut rude. Sitôt franchie la très lourde porte d'entrée et le porche sur lequel ouvraient les bureaux du directeur, sitôt entré dans une cour de récréation qui me parut immense, qui était bordée sur un côté par un très haut mur la séparant « des Jésuites » et dans laquelle couraient de grands élèves, j'eus envie de m'enfuir. Je ne le pouvais pas et me sentis pris dans une sorte de piège. La discipline était stricte et nous nous mettions en rang par deux pour monter dans les classes. Il y avait aussi un mât dans la cour ; une fois par semaine je crois, les couleurs étaient hissées – avec les symboles non républicains de l'« État français » – et l'on nous faisait chanter l'hymne composé par le régime pour remplacer la Marseillaise, « Maréchal, nous voilà ». Comment arrivions-nous à garder notre sérieux, ceux qui avaient entendu comme moi, dans leur entourage immédiat, moquer ces paroles (« Tu nous as redonné l'espérance ») ? Sans doute parce que la dérision aidait seulement à supporter le tragique de la situation et l'âpreté des luttes.

Dès la 6^e et l'âge de onze ans, j'apprenais aussi qu'il n'y avait aucune autorité, aucune institution qui doive par principe être reconnue et respectée. Pas même l'Église. J'ai été élevé dans la religion catholique ; ma famille en suivait les rites ; j'appris par cœur les dogmes et surtout les « commandements » du catéchisme. En cela consistait « l'instruction religieuse ». Le confessionnal contrôlait la conformité et apportait l'absolution. Mais à Lyon, le plus haut personnage de l'Église était accusé de collaboration avec un régime qui affirmait vouloir régénérer la France. De plus, et c'était important pour nous, nous savions que l'aumônier qui venait faire le catéchisme dans la classe – l'école n'étant plus laïque – était aussi l'aumônier de la milice, que l'un des locaux de la milice était tout proche du lycée et que les miliciens pratiquaient la torture, livraient à la Gestapo. Le sens des mots « religion », « croyance », « foi » recouvrait ainsi un ensemble pour le moins contrasté.

Mais je ne me souviens pas qu'un professeur ait manifesté une quelconque connivence avec les thèmes politiques ou rom-

pu avec la neutralité scolaire. Mes premières années de lycée furent donc principalement la découverte de nouveaux enseignants, la relation avec des professeurs qui ne se contentaient pas de diffuser des connaissances, la camaraderie avec des élèves issus de milieux cultivés qui m'initiaient à l'usage des bibliothèques, à la pratique de la discussion et même à l'écriture. Il y avait des professeurs caricaturaux, celui de dessin notamment, qui mettait sur la chaire un buste romain ou un animal empaillé et lisait son journal en se contentant de grogner « silence » lorsque nous bavardions trop. Mais il y avait aussi de jeunes maîtres-auxiliaires qui nous emmenaient voir des monuments et des maisons du quartier pour illustrer le cours d'histoire, qui nous emmenaient en classe-promenade pour illustrer le cours de géologie... D'eux je me souviens d'autant plus qu'ils me donnèrent quelques leçons (soutien scolaire, dirait-on aujourd'hui) pour m'aider à vaincre les difficultés que j'eus en 6^e et 5^e (en grec, en 4^e, c'était une cousine, de quelques années plus âgée, qui venait le jeudi, celle-là même qui était aussi chargée de nous emmener, mon frère et moi, voir les quartiers bombardés). J'appris à travailler non seulement avec méthode, mais selon des méthodes : construire une phrase latine avant de la traduire, par exemple. Je pris plaisir à ce que je faisais. En français, les textes – *La Chanson de Roland*, certains poèmes – me plaisaient. Mon intérêt était d'autant plus grand que ni pour nous, ni pour les professeurs l'enseignement n'était coupé de l'histoire en train de se faire. Au bon élève que j'étais devenu en 4^e (le prix d'excellence me fut attribué), un vieux professeur remit un tiré à part dédicacé d'un poème qu'il avait écrit à la gloire d'un Alsacien fuyant son pays occupé par l'Allemagne et rejoignant la France. Mais c'est d'un professeur de français plus jeune que j'ai le souvenir le plus précis et le plus vif.

Il nous demandait de choisir des poésies, de les apprendre et de les réciter sur l'estrade. Nous étions en classe de 3^e et la victoire était acquise, ce qui n'empêchait pas, bien au contraire, de revenir sur les combats et sur les valeurs au nom desquelles ou avec lesquelles ils avaient été conduits. Pendant toute la guerre et la résistance, la poésie les avait accompagnés. Il y avait la presse clandestine, en particulier à Lyon, et il y avait les poèmes qui étaient parachutés avec les armes comme « Liberté, j'écris

ton nom » d'Éluard. Un jour le professeur s'avança lui-même au bord de l'estrade et nous lut, comme s'il était un acteur-récitant, le poème d'Aragon qui venait de paraître dans *La Diane française*, « La rose et le réséda » :

« Celui qui croyait au ciel
Celui qui n'y croyait pas
Tous deux adoraient la belle
Prisonnière des soldats...
Lequel montait à l'échelle
Et lequel guettait en bas...
Tous les deux étaient fidèles
Des lèvres du cœur des bras
Et tous les deux disaient qu'elle vive
Et qui vivra verra. »

Ce poème fit sur l'adolescent une impression ineffaçable. Non seulement il évoquait l'amour pour la belle mais, dédié à quatre martyrs de la Résistance, il célébrait l'union dans le combat commun. Il disait enfin que l'on pouvait ne pas croire au ciel...

Ce professeur nous fit passer de la rédaction à la dissertation (normalement, comme nous l'apprîmes l'année suivante, cela était réservé à la seconde). Je me trouvais un peu démuni, car l'accompagnement familial me manquait. Mon père, lorsqu'il rentrait à la maison, souvent assez tard, m'aidait seulement à faire mes problèmes d'arithmétique, puis de mathématiques. Ma mère, élève de l'école primaire supérieure, pouvait m'aider en français, mais pas en « littérature ». Elle lisait des romans qu'elle empruntait dans les bibliothèques communales, et même parfois me donnait à lire l'un d'eux dans un but d'initiation à « la vie ». Elle me racontait surtout que ma grand-mère n'avait jamais lu et relu dans sa vie qu'un seul livre, *Roger-la-honte*, m'incitant ainsi à aller plus loin en quantité et en qualité.

Ce furent certains de mes camarades de classe qui m'apprirent à « dissenter ». Ils avaient remarqué que j'avais de bonnes notes en version latine et grecque, ce qui n'était pas leur cas. Ils me proposèrent un jour de travailler avec eux. Chez moi ou chez eux, nous ferions les devoirs de latin et de grec. Ils me dirent que pour faire un devoir de français (on commençait par

des sujets comme le commentaire d'une scène de Molière), il fallait aller à la bibliothèque municipale et prendre des notes sur des livres d'histoire littéraire et de critique. J'ignorais l'existence de cette bibliothèque. Elle occupait l'ancien palais épiscopal, à côté de la cathédrale, et la première fois que j'y entrai, conduit par mes camarades, je me rendis compte que je n'aurais jamais osé y entrer, à cause de l'architecture et du silence qui régnait dans la grande salle de lecture, que je n'aurais pas su chercher dans les gros catalogues alphabétiques les cotes des ouvrages, encore moins passer par le détour des ouvrages fournissant des références bibliographiques.

Les deux camarades qui devenaient ainsi mes amis étaient très différents de moi. Ils étaient de famille « riche » et avaient moins souffert de la guerre. Les appartements où ils vivaient, dans les plus beaux immeubles du centre, étaient vastes, meublés avec du mobilier ancien, de grandes bibliothèques avec de beaux livres, mais surtout les œuvres des auteurs français et étrangers, des ouvrages d'actualité. La première fois que j'entrai dans l'un de ces appartements – celui d'un Professeur de médecine – j'eus honte de mon habillement, je n'osais parler, je rougis (peu d'années plus tard, je compris les émotions et les sentiments de Julien Sorel faisant son « entrée dans le monde »...). Mais la mère de mon ami m'accueillit de façon si gentille que ma crainte s'apaisa. Je vis aussi le frère et la sœur aînés, qui eux-mêmes avaient appris à leur frère comment apprendre des leçons, comment prendre des notes en faisant des fiches, puis les classer... Je l'ai fait pendant toutes mes études, et personne d'autre ne me l'a appris.

Les notes pour faire une dissertation étaient prises dans un cahier. Puisées à différentes sources, il fallait ensuite repérer les divergences d'avis, d'appréciations et se forger soi-même un avis pour répondre à la question posée. Les discussions avec mes amis prolongeaient ce travail scolaire. Notre culture familiale, nos connaissances (les parents riches et cultivés achetaient les derniers livres de critique parus), nos goûts tels qu'ils s'étaient constitués, intervenaient dans ces discussions. Mais, loin de les empêcher par le mépris ou l'animosité, ils les alimentaient et les favorisaient.

C'était une époque non de ce qu'on appellerait aujourd'hui un consensus « mou », mais d'accord sur des valeurs fondamen-

tales – liberté, justice reconquise sur l’oppression nazie – et de discussion sur les voies pour y parvenir. La discussion impliquait la liberté de l’autre, l’égalité reconnue sur les options les plus importantes, c’est-à-dire politiques et religieuses (« celui qui croyait au ciel, celui qui n’y croyait pas »). Elle maintenait l’ouverture de l’histoire (« qui vivra verra »). Mes nouveaux amis n’avaient pas fréquenté le catéchisme, mais je n’ai jamais su si leurs parents étaient simplement agnostiques ou athées et ils respectaient les croyances. Je savais leur famille plutôt de droite, mais mon père l’était aussi et j’allais bientôt avoir avec lui des débats orageux, que je supportais mal parce qu’ils dégénéraient dans la colère et que c’était mon père... Le respect des convictions, des héritages, n’empêchait pas, bien au contraire, leur remise en question pour soi-même. Cette remise en question allait s’approfondir avec l’entrée en seconde...

Cette entrée en deuxième cycle fut pour moi un passage, mais pas une coupure. J’allais au grand lycée qui avait gardé son architecture jésuite laïcisée (la chapelle transformée en gymnase) et marquée par l’ère napoléonienne (l’horloge du clocher marquait l’entrée en classe d’un battement de tambour...). Pour aller du domicile au lycée, je devais passer par la principale artère du centre-ville, la rue de la République, avec ses beaux magasins, les grands cinémas, le hall du *Progrès* – quotidien qui reparaisait après s’être sabordé pendant l’Occupation et affichait dans son vaste hall les dernières nouvelles importantes. À proximité, il y avait les librairies dans lesquelles j’allais oser entrer avec l’un de mes amis pour regarder les livres – regarder parce que je ne pouvais les acheter et ma passion en était accrue. Je savais que certains de mes camarades de l’annexe, même bons élèves, n’avaient pu continuer leurs études (souvent ils habitaient mon ancien quartier) et donc je mesurais, relativement, ma chance. Nous étions fiers d’être lycéens et en première, c’est-à-dire dans la classe de ce que l’on appelait encore les Humanités, nous portions à la boutonnière l’insigne H.

Le lycée, l’espace dont il était l’un des pôles, l’emploi du temps moins uniforme, la demi-journée de sport, m’ont donné une plus grande liberté, et cela précisément à cette époque d’après-guerre où le goût de la liberté à tous égards a été extrême. Certains des tabous d’avant-guerre, les règles de

conformité constitutives de la morale et des savoir-vivre, tous les conformismes enfin étaient sinon bafoués, du moins attaqués. La littérature et le cinéma y contribuaient, ainsi que la chanson. J'admirais Juliette Gréco, Yves Montand, qui reprenait « Le chant des partisans » et contribuait à rendre populaires des poèmes de Prévert. J'allais entendre, sur la scène du théâtre la plus traditionnelle de la ville, Brassens. Je fus cependant réprimandé pour être allé voir « Le diable au corps ». Je ne me souviens pas si c'était surtout à cause du film ou parce que j'étais entré au cinéma alors que j'étais censé être au lycée et avais été vu par mon père. Sans doute pour ces deux raisons, mais se cacher était avouer sa faute. Le film, tiré du roman de Radiguet qui avait fait scandale dans les années 20, montrait la passion amoureuse pour un jeune adolescent d'une femme mariée dont, qui plus est, le mari était au front. Le heurt de la passion et de certaines valeurs sociales essentielles – le mariage, le patriotisme – ne me parut pas extraordinaire ni encore moins choquant. Le livre, que je lus, alla rejoindre les autres grands romans d'amour de la littérature – *Dominique*, *Adolphe*, *La Porte étroite* – qui me donnaient une certaine image de l'amour.

J'attendais beaucoup des cours de français. Si le professeur de troisième me déçut en nous donnant encore, au premier trimestre, une rédaction, la suite répondit à mon attente. Il n'y eut pas de coupure entre les problèmes que je me posais dans mon existence et les matières enseignées, ni entre l'enseignement et nos lectures extrascolaires qui étaient de plus en plus suscitées par l'enseignement lui-même. Le programme des lycées, ce que nous disaient et nous donnaient à faire les professeurs, n'était pas « en dehors de la vie ». Les sujets de devoirs, dès les classes littéraires de seconde et de première, appelaient des choix de valeurs que la « forme » dissertation exigeait. On nous demandait des choix esthétiques qui engageaient des choix éthiques et déjà anthropologiques ou philosophiques (Corneille/Racine, Heredia/Verlaine, Montaigne/Pascal...). L'étude de Molière obligeait à prolonger la discussion entre le partisan du compromis social et le misanthrope à la recherche d'un « monde où d'être un honnête homme on ait la liberté » : il fallait justifier un choix entre deux conceptions de l'existence. Nous étions encouragés à prendre parti, à dépasser les interprétations scolaires trop traditionnelles : par exemple un ouvrage parut à cette

époque qui faisait de Corneille un auteur baroque et conduisait à privilégier d'autres pièces que *Le Cid* et *Polyeucte*. Même si nous ne faisons pas de commentaires sur ce point en classe ou dans nos devoirs, Paul Valéry, que nous lisions lorsque nous étudions divers auteurs, attirait notre attention sur « Phèdre femme » et nous invitait à prendre à la lettre le vers célèbre : « Je sentis tout mon corps et transir et brûler. » Le rythme et les sonorités du vers racinien, c'était indissociablement pour nous, et en tout cas pour moi, cette description de la passion.

Les professeurs ne masquaient pas – à la différence des manuels – ces implications psychologiques, sociologiques et politiques des œuvres littéraires. Ils le faisaient d'autant moins qu'ils étaient d'opinions différentes et qu'à la guerre avait succédé la « guerre froide ». Le monde dans lequel il nous fallait réfléchir et faire des choix était instable. De même qu'au plan national l'unité réalisée par de Gaulle éclatait (les ministres communistes quittaient le gouvernement), à Lyon l'équilibre rétabli entre les deux grands pouvoirs, le maire radical-socialiste et le cardinal, ne cachait ni la crise sociale, ni celle des anciennes institutions. Il en résultait, en particulier pour nous adolescents et lycéens, bientôt étudiants, une sorte de brouillage : malgré les suspicions émises à l'encontre du régime soviétique, il y avait des « prêtres-ouvriers », accusés de marxisme par la droite catholique. On entendit bientôt parler de communistes exclus ou quittant le parti, d'un jésuite lyonnais réputé, théologien et philosophe, condamné et presque enfermé par son Ordre...

Je ne peux pas donner de dates, mais dans ma mémoire, je me suis toujours classé à gauche, en raison du lieu de ma naissance, de lectures aussi. Je me souviens que *Les Misérables* étaient parmi les rares livres reliés achetés par mes parents à la faveur d'une vente à la salle des ventes. Je les avais lus et relus bien avant l'âge où l'on est censé avoir des idées politiques. Ensuite j'avais chantonné les poésies de Prévert, souvent chantées et diffusées à la radio, comme « Petits enfants d'Aubervilliers, petits enfants des prolétaires ». J'allais donc écouter et lire les discours en faveur du mouvement ouvrier, la critique de cette société qui engendrait et perpétuait les prolétaires, la condamnation de l'injustice. Mais les grèves, les troubles et les polémiques de cet après-guerre ne permettaient pas

d'avoir une certitude sur le sens de l'existence ou une vue claire d'un sens possible de l'histoire, et je n'en avais pas.

Nous savions ce que pensaient nos professeurs et nous voulions connaître leurs goûts, leurs idées, admettant mal et trouvant ennuyeux ceux qui restaient sur un plan purement scolaire. Dans mon souvenir, ce fut le cas de nos professeurs d'histoire, alors que ceux de français prenaient déjà et nous invitaient à prendre des positions philosophiques. Je me souviens d'un professeur juif et réputé marxiste, dont on disait qu'il avait dû se cacher pendant l'Occupation. Dans ses cours sur le XVII^e siècle, exposant la critique que faisait Pascal d'un Montaigne résigné à l'humaine condition et à l'ignorance, il prenait le parti de Montaigne. Je me souviens aussi de l'année où l'instruction civique fut rétablie ou établie au lycée. Au début de l'année, un professeur de français nous déclara : je ne suis pas spécialiste de ces questions, mais on m'a chargé de cet enseignement ; or j'admire Jean-Jacques Rousseau, nous allons donc commenter ensemble le livre I du *Contrat social*. « L'homme est né libre et partout il est dans les fers »... , il ne nous paraissait pas difficile de préparer l'explication de ces textes et la justification de la révolte des esclaves m'intéressait. Ce fut sans doute mon premier contact avec la philosophie et j'ai souvent relu les œuvres de Rousseau.

Étant liés à une expérience, les sentiments et les idées (de liberté, de justice, etc.) restaient indissociables. L'émotion ressentie à lire, écouter, réciter, traduire un texte incitait à la réflexion et la comparaison, la confrontation, l'approfondissement provoquaient de nouvelles initiations, des admirations ou des refus. On nous demandait, en grec, de traduire *Antigone* sans contresens et nous nous livrions à l'exercice scolaire de la préparation d'un certain nombre de vers. Mais ce n'est pas sans battements de cœur que j'ai découvert son insoumission, sa révolte contre un pouvoir, sa contestation d'une loi au nom d'un autre ordre ou de certaines valeurs. L'enseignement du lycée, à cette époque, fut un enseignement de culture à tous les sens du terme, en particulier au sens où la culture est critique. Il ne nous imposait rien, nous pouvions toujours nous appuyer sur un enseignant pour critiquer l'autre, ou sur des lectures.

Il n'y eut donc pas de coupure entre les « Humanités » et la classe de terminale. Ayant suivi une section A (littéraire), j'en-

traï donc, comme le demandait le système, en terminale « Philo ». À la fin de celle-ci, après le Baccalauréat « 2^e partie », on devait faire un choix déjà professionnel, car il fallait choisir une Faculté (ou une Grande École). Je déclarai à ma famille que je voulais, non pas être professeur car ce n'était pas cette question qui me préoccupait, mais faire de la philosophie. L'organisation d'un « Certificat d'études littéraires générales » en première année de Faculté permettait alors de repousser un peu des choix qui ensuite, pour la génération d'élèves des années 60, ont été rendus plus précoces. On pouvait donc poursuivre des études pour elles-mêmes, ou plutôt pour répondre à ses goûts et à ses interrogations. L'idéal de démocratisation de l'enseignement, repris après la guerre, s'accompagnait, pour les étudiants d'origine modeste, de bourses. Je demandai et obtins une bourse d'enseignement supérieur.

En ce tout début des années 50, l'incertitude et l'angoisse avaient succédé à l'euphorie et aux espoirs de la Libération. Les écrits à la fois littéraires, politiques et philosophiques de Sartre, de Camus avaient contribué dès 1945 à approfondir des interrogations qui portaient sur le sens de l'existence. Comme beaucoup de jeunes gens de ma génération, je lus avec une sorte d'avidité *Les Chemins de la liberté*, *La Peste*, *L'Existentialisme est un humanisme*... Comme beaucoup de jeunes gens aussi, je remis davantage en question l'éducation catholique qui avait été la nôtre. Mais je ne pensais pas simplement abandonner une croyance, des rites, des règles morales. Il y avait un existentialisme chrétien et l'« athée Jean-Paul Sartre » avait écrit un gros ouvrage de philosophie, *L'Être et le Néant*, une pièce de théâtre, *Le Diable et le bon Dieu*, créée en 1951, dans laquelle les deux grands acteurs qu'étaient Pierre Brasseur et Maria Casarès accentuaient le caractère dramatique des discussions. Quant à l'enseignement supérieur, il était divers et divisé. Non seulement il y avait à Lyon des Facultés catholiques et une Faculté d'État, mais dans celle-ci, continuant une tradition républicaine et l'union réalisée pendant la Résistance, une place était faite par les professeurs appartenant de notoriété publique à la Paroisse universitaire, à des enseignants de l'autre camp (à la limite juifs ou athées et communistes). Enfin, la tradition de neutralité était respectée et un professeur de la première catégorie, traducteur et spécialiste de Kant, faisait des cours sur le

rationalisme de ce dernier et sur son ouvrage *La Religion dans les limites de la raison*, aussi bien que sur *L'Éthique* de l'athée Spinoza (« deus sive natura »). Il n'en allait pas de même de l'autre côté : un étudiant inscrit à la Faculté catholique se voyait interdire d'assister à des cours à la Faculté d'État et on lui enseignait la vieille et ennuyeuse philosophie scolastique. Ma famille, ayant elle-même subi des pressions, tenta de m'orienter de ce côté. Un moment je fis un essai loyal d'approfondir une pensée religieuse que je ne connaissais pas : je lus ou relus Augustin et Pascal, mais aussi les mystiques comme Jean de la Croix. Mais je lisais en même temps les rationalistes post-kantiens, en particulier Brunschvicg. Je gardai l'interrogation ouverte et donc l'angoisse qui l'accompagnait, mais je refusai les pressions et les contraintes : je m'engageai dans l'armée sans attendre l'appel au service obligatoire et le possible sursis accordé aux étudiants.

Toute ma génération a été marquée, comme on dit, par les guerres coloniales et en particulier par la guerre d'Algérie. Tout se passait comme si quelques années après le retour de la paix, nous étions à nouveau rejoints par la guerre. Et surtout nous voyions se dessiner la perspective des guerres menées contre ceux qui voulaient se libérer de la domination et de l'exploitation coloniales. Le nationalisme algérien, né avant 1940, réapparut en 1944 contre l'« assimilation » de l'Algérie à la France. Le statut de l'Algérie, « groupe de départements français », imposé en 1947, suscitait les résistances de mouvements nationalistes. À la différence de la guerre d'Indochine, où seule l'armée de métier avait été engagée, on savait que pour défendre le territoire national français serait engagé le contingent. On annonçait un allongement du service militaire, une possible suppression des sursis. En même temps, le gouvernement français créa à cette époque « l'engagement volontaire par devancement de l'appel » : les « EVDA » étaient incorporés avant l'âge légal, mais pour deux ans, pas plus, et ne devaient pas être envoyés outre-mer. Je saisis ce moyen supposé d'échapper à une guerre annoncée que je considérais comme colonialiste et surtout ce moyen d'effectuer une rupture avec mon milieu.

Je ne garde pas un mauvais souvenir de ces deux années de service militaire. Malgré l'ennui et l'inconfort total des vieilles

casernes, je découvrais des jeunes qui, appartenant à des milieux sociaux inconnus, avaient des codes de langage et de conduite auxquels je me heurtais. Moi qui n'avais jamais voyagé, je découvrais une ville étonnante, Marseille. J'essayai, avec beaucoup de difficultés car je ne pouvais suivre les cours, de passer un ou deux certificats de licence. Dans les bureaux militaires où je n'avais pas beaucoup de travail, je lisais, plus ou moins en cachette et plutôt des romans (je me souviens avoir lu *À la recherche du temps perdu*). Libéré en avril 1954, j'achevai la licence de philosophie en juin ; c'était l'année de l'insurrection algérienne... Je poursuivis le cours normal des études : DES, puis préparation aux concours pour les postes de professeurs. L'été 1956, ma « classe » fut « rappelée à l'activité » et je fus incorporé à Orange, en attente de bateaux qui, de Marseille, partaient pour l'Algérie. Comme ils l'ont avoué plus tard, après le délai de prescription, je fus parmi ceux qui, par refus de cette guerre, utilisèrent le stratagème qui consistait à se rendre malade et à se faire hospitaliser, puis présenter à un Conseil de réforme temporaire.

Pendant ces années, mes positions politiques, comme celles de l'UNEF à laquelle j'appartenais, se sont approfondies et radicalisées. Désireux de m'engager – comme on disait avec Sartre – et ayant un camarade de Faculté responsable des Jeunesses socialistes, avec qui je discutais souvent entre deux cours, j'allais adhérer à cette section du PS au moment précis où un gouvernement dirigé par un socialiste décida d'envoyer le contingent en Algérie. Mais ce qui se passait de l'autre côté du rideau de fer ne m'incitait pas à lire Staline ou Lénine et je n'avais pas lu Marx. Je compris mal comment Sartre pouvait rester « compagnon de route » du parti communiste. Par contre, les ouvrages de Merleau-Ponty, avant même sa querelle et sa rupture avec Sartre, m'ont aidé à trouver une voie et à lier étroitement philosophie et politique.

1.2. Le « Monde d'hier » selon Stefan ZWEIG

Publié en 1944, *Le Monde d'hier* a été écrit pendant la Seconde Guerre mondiale, avant que l'auteur se suicide (en février 1942). Zweig était né à Vienne en 1881, dans la bourgeoisie juive. Il fuit l'Autriche avant l'invasion allemande, pour l'Angleterre, puis le Brésil. Il arrête le récit de sa vie à septembre 1939, car cette date « met un point final à l'époque ». Et, ajoute-t-il dans la Préface, « ce n'est pas tant *mon* destin que je raconte que celui de toute une génération, notre génération singulière, chargée de destinée comme peu d'autres au cours de l'histoire ». Il était bien placé pour écrire ce récit, puisqu'en sa qualité « d'Autrichien, de Juif, d'écrivain, d'humaniste et de pacifiste », il était à l'endroit où les secousses sismiques qui ont bouleversé l'époque ont exercé leurs effets avec le plus de violence et que, par conséquent, il a été bouleversé « au plus intime de (son) existence ».

Il met « en forme ses souvenirs » par l'écriture, ne peut se fier qu'à eux puisque, exilé, il n'a aucun document. Il sait et répète, de plus, que la mémoire est sélective. C'est cette mémoire qui, à travers lui, va retracer une histoire collective et violente. Une histoire à laquelle il a été réservé à cette génération de participer plus que les précédentes, de telle sorte que Zweig se demande : « Que n'avons-nous *pas* vu, *pas* souffert, *pas* vécu ? »

Lorsqu'il emploie l'expression « ma vie », il lui arrive de se demander : « Laquelle de *mes* vies ? » Ce qui oblige à parler de pluralité de vies, c'est la pluralité des « mondes » dont l'existence est inséparable. Zweig dit d'emblée « le monde d'hier » (le monde de son enfance, celui d'avant la Première Guerre mondiale), le « monde d'aujourd'hui » (qui, à partir de 1933, disparaît avec le développement du nazisme et du fascisme) et, ajoute-t-il, « ceux qui s'insèrent entre eux ». Le passage violent d'un monde à un autre, les guerres, les révolu-

tions, n'affectent pas de l'extérieur nos vies. Nous sommes atteints dans notre existence par ces bouleversements non seulement parce que notre époque a raccourci les distances (la génération des parents de Zweig n'était pas atteinte par des guerres lointaines), mais parce que nos existences sont sociales : « en ma qualité d'Autrichien, de Juif, d'écrivain... ». Autrement dit, par nos qualités d'êtres sociaux nous ne sommes pas seulement concernés par une histoire qui nous serait extérieure, nous ne sommes pas seulement impliqués dans l'histoire, nous y participons. C'est la forme même de notre existence qui est indissociable de l'histoire, des formes de l'histoire. De son père et de son grand-père Zweig dit : « Ils vivaient leur vie tout unie dans sa forme. Une seule et même vie du commencement à la fin, sans élévations, sans chutes, sans ébranlements et sans périls... D'un rythme égal, paisible et nonchalant, le flot du temps les portait du berceau à la tombe. »

Ce qui marque la fin du monde d'hier, c'est donc, fondamentalement, une nouvelle forme d'existence, une nouvelle temporalité, une nouvelle historicité. Et ce qui définit un « monde » pour cet écrivain qui avait été inscrit à l'Université de Berlin mais avouait – non sans fanfaronnade peut-être – n'avoir jamais suivi un cours de philosophie, c'est une manière d'exister. Elle sera décrite dans ses aspects divers à chacun des moments de cette vie auquel correspondent les différentes sections du livre. Comme dans la phénoménologie, il y a identification entre le monde, l'histoire et l'existence. On comprend donc que l'auteur, qui n'a jamais écrit un ouvrage à caractère autobiographique ou philosophique (bien qu'il ait tenu, à certains moments, un journal et fait une thèse sur Taine), définisse brièvement le but de celui-ci en parlant de vérité à transmettre : « Il me paraît de mon devoir de rendre témoignage de cette vie tendue, dramatique. » « Si, par notre témoignage, nous transmettons à la génération qui vient ne serait-ce qu'une parcelle de vérité, vestige de cet édifice effondré, nous n'aurons pas œuvré tout à fait en vain. » Il ne s'agit donc pas pour lui de justifier par des raisonnements les idées pacifistes et européennes qui ont été les siennes en 1914, puis entre les deux guerres, et pour lesquelles il a fait des conférences et pris contact avec d'autres écrivains européens. C'est le témoignage de (et non pas sur) ce qui a été vécu, la transmission des souvenirs d'une vie

indissociable des autres vies, qui ont par eux-mêmes valeur de vérité. Cela ne signifie pas qu'il faut dissocier le vécu du pensé : bien au contraire, vivre la montée du nazisme pour le Juif Zweig, éprouver les premières persécutions, comme mener un combat intellectuel pour la paix et l'union des nations européennes, ont fait partie de la manière d'exister d'un homme, de ce qu'il nommera le sens, ou les sens, qu'il a tenté de donner à son existence. Penser, écrire ne sont pas une « réaction » à une histoire extérieure que l'on subirait. Être dans le monde, dans l'histoire, c'est exister, chercher à donner un sens.

À partir de cette riche préface de quelques pages, qui n'était pas explicitement un testament, on peut enfin comprendre le suicide. Des secousses sismiques qui ont bouleversé son existence, Zweig dit qu'elles l'ont « détaché de tout futur et de tout passé », précipité dans le « je ne sais où aller ». En 1940, il est pourtant au Brésil, terre qui lui était apparue au cours d'un voyage antérieur comme un pays d'avenir et il a une seconde épouse. Mais c'est tout ce qu'il était (juif, autrichien, écrivain...) qui a été détruit et tout ce en quoi il croyait. Réfugié en Angleterre, ne pouvant plus avoir de passeport autrichien, il est devenu un *enemy alien*.

On n'existe pas à partir de rien. On n'existe pas sans coexister. N'est-ce pas ce que Zweig dira, quelques mois après, en cessant volontairement de vivre, comme il arrête le récit de ses vies à la date qui marque, selon lui, la fin d'un monde et pour longtemps la fin d'un autre monde possible en lequel il avait cru et qu'il avait tenté de faire advenir ? À l'avant-dernière page du livre, invoquant son statut de banni, Zweig avait écrit : « D'un trait de plume on avait transformé le sens de toute une vie en un non-sens. »

Écrire l'histoire d'une vie et par là transmettre une vérité, c'est donc décrire les changements, les transformations plus ou moins violentes par lesquelles des mondes se sont succédé, décrire les caractéristiques de chacun de ces mondes, évoquer la manière dont – avec d'autres et contre d'autres, en tâtonnant – on a participé à ces changements. Les deux premières sections du livre évoquent la façon dont, enfant puis adolescent, Zweig a repensé « le monde d'hier ».

« Si je cherche une formule commode qui résume l'époque antérieure à la Première Guerre mondiale, dans laquelle j'ai été

élevé, j'espère avoir trouvé la plus expressive en disant : C'était l'âge d'or de la sécurité. » Les institutions politiques de l'Autriche – monarchie et Parlement élu –, l'économie (le salaire obtenu par les ouvriers grâce aux luttes syndicales, les assurances), l'intégration des Juifs, assuraient un « ordre bien calculé », complété par la foi en un « Progrès » ininterrompu et irrésistible, garantie de stabilité à travers les générations.

Nous savons maintenant, ajoute l'auteur, que ce monde « fondé sur la durée », n'était qu'un « château de nuées ». Mais il ne se contente pas de dénoncer rétrospectivement une illusion que des événements (le « grand orage » de la première guerre) auraient détruite. Il décrit comment il a lui-même, en entrant dans la vie culturelle de Vienne, tenté, non pas d'échapper à ce monde de la stabilité, mais de participer à des ruptures.

La Vienne du début du XX^e siècle a une vie culturelle – en particulier théâtrale et musicale – intense, qui mêle plusieurs traditions nationales et associe de diverses manières, sans supprimer les hiérarchies, les différentes couches sociales et qui surtout fait place à la création et à l'innovation. Or l'un des premiers souvenirs de Zweig est une chanson à la simplicité un peu naïve sur le « temps bienheureux de l'enfance », dont les paroles franchissaient difficilement ses lèvres. C'est que, ajoute-t-il, « pour être franc, toute ma scolarité ne fut pour moi qu'ennui et dégoût, accrus d'année en année par l'impatience d'échapper à ce bain ». Ces sentiments et cette image ne sont pas personnels, il les partage, souligne-t-il, avec tous ses camarades : « L'école était pour nous la contrainte, la tristesse, l'ennui, un lieu où nous devions ingurgiter en portions exactement mesurées *la science de ce qui ne mérite pas d'être su*, matières scolaires ou rendues scolaires dont nous sentions qu'elles ne pouvaient pas avoir le moindre rapport avec le réel ou avec nos autres centres d'intérêts personnels. » Un tel « plan d'études » s'impose aussi aux maîtres chargés de le faire exécuter et de sanctionner cette exécution. Il en résulte que la relation avec les élèves est marquée par une « froide impersonnalité », plus précisément par « une absence totale de relations intellectuelles et spirituelles », et que Zweig a « oublié tous les noms et tous les visages de (ses) maîtres ». Il éprouve une impression d'in vraisemblance lorsqu'il constate que dans le « monde d'aujourd'hui », les enfants courent à l'école sans crainte, ba-

vardent d'égal à égal avec leurs maîtres, peuvent exprimer, à la maison comme à l'école, leurs vœux et inclinations.

Si ce qui passe aujourd'hui pour des qualités de la jeunesse – la curiosité, l'audace, la joie – passait alors pour suspect, c'est que l'« État » exploitait l'école comme un moyen d'assurer son autorité : « Notre éducation devait tendre avant tout à nous faire respecter l'ordre existant comme le plus parfait, l'opinion du maître comme infaillible, la parole des pères comme irréfutable et les institutions de l'État comme ayant une valeur absolue et éternelle... Avant qu'on leur accordât quelque droit que ce fut, (les jeunes gens) devaient apprendre qu'ils avaient des devoirs, et d'abord celui de se montrer parfaitement dociles. » « On ne se lassait jamais de répéter au jeune homme qu'il n'était pas encore *mûr*, qu'il ne comprenait rien, qu'il n'avait qu'à écouter et à croire. »

En comprenant la relation pédagogique comme une relation politique, liée à une forme d'État, Zweig interprète, mieux que beaucoup d'écrivains, ses souvenirs et ses oublis, ses aversions et ses passions, dont il trouve à la fois l'origine et la forme. Il va comprendre aussi ce qu'il est allé chercher hors les murs de l'école et du lycée, où il est entré à l'âge de 10 ans, sans y trouver autre chose qu'à l'école élémentaire.

Zweig appelle « oppression » le « régime » qu'il a subi à l'école comme dans la famille et il sait ce qu'il lui « doit » : « Je dois à cette oppression une passion de la liberté qui se manifeste de bonne heure, (...) ainsi qu'une haine des manières autoritaires et du ton altier (...). Pendant des années, cette aversion à l'égard de tout ce qui est catégorique et dogmatique est demeurée en moi purement instinctive et j'en avais oublié l'origine. » Mais il n'y a pas seulement là une simple réaction (« instinctive ») de refus, de repli : Notre amour refoulé du savoir, nos curiosités spirituelles et artistiques, notre avidité de jouissance, qui ne trouvaient nul aliment à l'école, se jetèrent donc avec passion au-devant de tout ce qui se produisait hors de l'école. » Cet en-dehors, c'est la ville de Vienne avec ses théâtres, ses musées, ses bibliothèques, une ville qui « offrait ses innombrables suggestions ». Une ville surtout où s'offrent à tous des cafés, « institutions d'un genre particulier », « clubs démocratiques » où l'on peut jouer aux cartes, écrire, lire des journaux ou des revues, mais aussi discuter, découvrir tout ce dont la criti-

que officielle ne parlait pas, que ce soit en littérature ou plus généralement dans les arts.

Ce que « suggère » la ville, ce à quoi elle permet de participer, c'est non seulement la révolution artistique qui s'esquisse (« une nouvelle façon de voir », « des rythmes et des timbres nouveaux »), mais la « pratique ininterrompue de la discussion », le « discernement critique ». Et l'art, ce « secteur de l'existence » qui fascine les lycéens, n'est lui-même, en ses changements, que le « signe avant-coureur de transformations beaucoup plus amples » qui vont ébranler le « monde d'hier ». Ce « monde de la sécurité » n'est donc pas si clos sur lui-même qu'il ne « réclame des temps nouveaux ». Et c'est une scène de rue qui marque ce changement d'époque.

Durant la dernière décennie du XX^e siècle, « la politique fait irruption (...) dans le calme plat de l'existence confortable ». Avec la création d'un parti socialiste autrichien, « l'esprit de conciliation » disparaît de l'esprit public. « Je me souviens encore, écrit Zweig, du jour de ma tendre enfance qui marqua le tournant décisif dans l'ascension du parti socialiste autrichien. Les ouvriers, afin de montrer pour la première fois aux yeux de tous leur puissance et leur masse, avaient donné le mot d'ordre de déclarer le 1^{er} mai jour férié du peuple travailleur et de se rendre en cortège serré au Prater pour y défiler sur la chaussée principale. »

À cela s'ajoutent les agressions de corporations étudiantes liées au parti « national allemand ». Mais, Zweig le reconnaît, « nous autres jeunes gens, dans le cocon de nos ambitions littéraires, remarquions peu de chose de ces dangereuses transformations de notre patrie. (...) Nous ne prêtions pas le moindre intérêt aux problèmes politiques et sociaux ». C'est donc animé par une ambition littéraire que le jeune lycéen publie non seulement des poèmes, mais des articles dans le supplément de la *Neuie Freie Presse*, quotidien viennois analogue au *Temps* et au *Journal des Débats*. Et ce n'est pas pour suivre des cours de philosophie qu'il part s'inscrire à l'Université de Berlin, mais pour participer à la vie culturelle (« Universitas Vitæ » est le titre de la section) d'une ville en plein essor, pour sortir de ce qu'avait d'étroit le milieu de la bourgeoisie juive : « J'étais las de ce qu'on appelait la bonne société ; j'aspirais même à connaître une société nettement

mauvaise, un mode d'existence affranchi de contrainte et de contrôle. » « Ce que je cherchais à Berlin, ce n'était ni des cours ni des professeurs, mais une forme de liberté. »

Il trouve un cercle d'étudiants, de poètes, de journalistes – les « *Kommenden* » (les hommes de demain) – groupés autour de la revue *Die Gesellschaft*, mais ce qu'il y cherche et y trouve c'est des « jeunes gens qui se comportaient de propos délibéré en bohèmes ». Bien plus, dans les cabarets et cafés, il rencontre le monde nouveau pour lui des homosexuels, morphinomanes, repris de justice. Il éprouve pour eux intérêt et affection. Cette prédilection pour les « natures effrénées », pour l'exotique et l'étranger, l'accompagne toute sa vie et se manifeste dans ses romans. Il cherche donc à la comprendre rétrospectivement : « Peut-être était-ce justement ce monde solide, sage et rangé d'où je venais, et le fait que je me sentais moi-même affecté jusqu'à un certain point du complexe de la sécurité qui me faisaient paraître attachants tous ceux qui se montraient prodigues et presque dédaigneux de leur vie, de leur temps, de leur argent, de leur santé, de leur bonne réputation, ces passionnés, ces monomanes de la pure existence sans but. »

La prodigalité – du temps, de la vie – opposée à la sécurité – avec sa temporalité négative –, voilà donc ce qui caractérise le monde nouveau, le mode d'existence dans lequel Zweig cherche à entrer et qu'il crée dans ses œuvres.

Fasciné par Verhaeren et sa « profession de foi en l'avenir », Zweig se fait traducteur et interprète : « Mes recherches et mes tentatives incertaines avaient maintenant un sens ». Il noue ainsi, en Europe, de nombreuses relations avec ce qu'il appelle des « personnalités créatrices » (Hauptmann, Dehmel, Pirandello, Anatole France...). Mais il ne rapporte pas les conversations qu'il eut avec eux car le changement entre les époques a modifié son « optique » : « Aujourd'hui, il y a longtemps que ces hommes de ma jeunesse qui tournaient mon regard vers la littérature me paraissent moins importants que ceux qui le détournaient vers la réalité. » Il cite en premier son ami Walther Rathenau, « qu'atteignit la première balle meurtrière des nationaux-socialistes ». S'il avait écrit plus tôt ses mémoires, Zweig aurait donc rapporté les histoires scabreuses que le vieil Anatole France « servait tout l'après-midi », ou même ce qu'il faisait et publiait lui-même à cette époque ; mais cela lui paraît « sans

importance » : « Tout ce qui n'a plus de lien avec les problèmes de notre temps demeure périmé quand nous le mesurons à l'aune plus sévère qui définit à présent l'essentiel ».

Ces remarques de l'auteur nous incitent à interpréter, à les confronter avec d'autres pensées de l'histoire. L'histoire est faite de changements de perspectives et de mesures. Lorsque cesse la référence à un monde transcendant de vérités éternelles, l'homme est la mesure de toutes choses. Mais cela ne supprime pas la question philosophique de la vérité.

Il est difficile, ajoute Zweig, de faire comprendre à la génération élevée entre les deux guerres dans les catastrophes et les crises et pour laquelle « la guerre a été une possibilité permanente », l'optimisme, la confiance en l'avenir qui animaient les jeunes gens du début du siècle : jamais, écrit-il, je n'ai espéré davantage l'unification de l'Europe, « jamais je n'ai cru davantage en l'avenir que dans ce temps où nous pensions apercevoir une nouvelle aurore ». Le monde était devenu plus libre, de nouvelles mœurs, des relations nouvelles et des sentiments nouveaux entre hommes et femmes étaient apparus. Cependant, des ombres accompagnaient ces rayons : la « concurrence sauvage » entre les gros industriels (« les Krupp et les Schneider »), la volonté de puissance des États peuvent seules expliquer la guerre de 1914, qui ne fut pas une guerre d'idées.

Attaché à la fraternité entre les nations d'Europe, à « l'idée européenne », Zweig a rencontré à Paris, mais aussi en Allemagne et en Italie, les écrivains qui luttent contre l'impérialisme et le nationalisme. En 1913 commence son amitié avec Romain Rolland. Lorsque la guerre survient à l'été 14, Zweig déclare n'avoir pu partager les enthousiasmes patriotiques qui caractérisaient le peuple autrichien comme le peuple français : son « existence cosmopolite » l'en empêche et il n'est pas fâché d'avoir été dispensé de service militaire par les conseils de révision. Il est affecté à la bibliothèque des Archives militaires grâce à un ami officier. « Ne pas participer à la destruction, au meurtre », c'est selon lui le « bon chemin de l'écrivain ». Mais le « devoir de l'artiste » est aussi d'exprimer ses convictions, fût-ce en se heurtant à l'hostilité du monde en guerre. Zweig, soutenu par Rolland, écrit un article, car à cette époque, à la différence de 1939, il souligne que « la parole avait encore du pouvoir » : la parole de l'écrivain était attendue par des hommes

que n'avait pas encore submergés la « propagande » d'État. Après une mission documentaire sur le front russe, il écrit une pièce de théâtre décrivant sa propre « situation », la situation tragique de celui que l'on appelle le défaitiste, que l'on méprise comme faible mais qui, à l'heure de la défaite, est le seul à savoir la dominer. Il choisit pour symbole Jérémie et, « inconsciemment », il touche à « quelque chose qui était demeuré jusqu'alors inemployé » en lui : sa communauté de destin avec le peuple juif, peuple toujours vaincu par les autres, mais qui trouve la force de « transformer la défaite par la volonté réaffirmée d'y résister ». De façon inattendue, la pièce est acceptée au théâtre de Zurich.

Zweig s'est d'une certaine façon coupé de ce qu'il appelle les « masses », dont il a essayé d'expliquer l'enthousiasme patriotique et guerrier : « chaque individu éprouvait un accroissement de son moi, il n'était plus l'homme isolé de naguère, il était incorporé à une masse, il était le peuple, et sa personne, jusqu'alors insignifiante, avait pris un sens ». Mais lui-même cherche aussi à faire comprendre ce qu'il a fait en se rattachant à deux groupes : les écrivains avec le public qu'ils peuvent alors constituer, les Juifs, avec la capacité de transformation qui est la leur. En un sens, cet écrivain s'enferme sur lui-même, mais c'est pour mener « en pleine guerre sa guerre personnelle : la lutte contre la trahison de la raison ».

Dans l'Autriche et l'Allemagne de l'immédiat après-guerre, Zweig décrit et cherche à rendre « compréhensible » la « formidable révolution » qui s'accomplit sous le maintien des institutions. La « foi en l'infailibilité des autorités », dans laquelle sa génération a été élevée, a été détruite. « Le monde s'apercevait qu'on l'avait trompé » : les mères qui avaient sacrifié leurs enfants, ceux qui avaient souscrit à l'emprunt d'État, ceux qui avaient cru en la promesse que cette guerre serait la dernière. « Toute une jeunesse nouvelle ne croyait plus aux parents, aux politiques, aux maîtres » ; toute forme de respect disparaissait. La génération d'après-guerre rompt avec toutes les valeurs du passé et cherche un monde absolument nouveau en tous domaines. Par protestation contre les « formes traditionnelles », les distinctions hommes/femmes (coiffure, vêtements, mœurs...) sont effacées. La musique cherche une tonalité nouvelle. Dans tous les domaines de l'écriture, l'expérimentation la

plus téméraire s'impose : « Tout ce qui était extravagant et incontrôlable connaissait un âge d'or ».

Nous ne nous sentions pas le droit, ajoute Zweig, de condamner ces excès, car cette génération cherchait ce que nous avions manqué par trop de prudence. Après avoir vécu « enteré » à Salzbourg de 1919 à 1921, il reprend ses voyages, écrit des nouvelles, des essais, et connaît un succès grandissant. En 1928, pour le centenaire de la naissance de Tolstoï, il est invité en Russie. Il n'avait pas voulu y aller auparavant car il ne voulait « pas se laisser imposer l'obligation d'émettre un jugement » sur les soviets, surtout après une observation nécessairement brève. (C'est le rôle excessif que s'attribue parfois l'intellectuel – juge de tout – que refuse Zweig. Merleau-Ponty exprimait dans sa conception de la philosophie politique le même refus du roi-philosophe et du philosophe-roi.)

Zweig se contente donc de dire de cette Russie « fascinante » : « On savait qu'il s'y tentait quelque chose de tout nouveau, quelque chose qui pouvait être déterminant, soit en bien, soit en mal, pour la figure que revêtirait à l'avenir notre monde. »

Ici encore, la philosophie de l'histoire est une philosophie du possible, non pas le possible en tant qu'il serait déjà inscrit dans la « réalité », dans des faits et leurs enchaînements complexes, mais le possible en tant que « figure » d'un monde que des hommes tentent de dessiner.

« L'ordre nouveau » qu'Hitler commence à réaliser en prenant le pouvoir en 1933 est différent. Zweig en reçoit une première impression lorsqu'il voit, après l'incendie du Reichstag, les premiers fugitifs qui ont franchi de nuit les montagnes de Salzbourg : « Affamés, les vêtements en loque, l'air hagard, ils vous regardaient fixement ; avec eux avait commencé cette fuite panique devant l'inhumanité qui se poursuivait ensuite autour de la terre entière. Mais je ne soupçonnais pas encore, en voyant ces proscrits, que leurs visages blêmes m'annonçaient déjà ma propre destinée. » S'il ne le soupçonne pas, c'est que, ajoute-t-il, personne en 1933, en Allemagne et en Autriche, n'avait jamais « jugé possible » un millième de ce qui devait se produire quelques semaines plus tard. Cette non-possibilité reposait sur une croyance, la croyance en une « conscience universelle », l'idée que l'inhumanité s'éliminerait une fois pour

toutes devant l'humanité. C'est donc une certaine idée du progrès de l'Humanité, une foi, que les premières mesures national-socialistes (la destruction des livres des Juifs notamment) détruisent chez Zweig. Dans la rue, il voit des amis faire semblant de ne pas voir un Juif. Il quitte sa « belle maison » de Salzbourg et part pour Londres, où il trouve « le respect de la légalité et des convenances », une atmosphère civile et sans haine, où il veut aussi terminer son livre sur Érasme, « portrait intellectuel de l'humaniste ».

Dire comment il a vécu une nouvelle fois la fin d'une croyance n'empêche pas Zweig de décrire les techniques par lesquelles Hitler s'est emparé du pouvoir (en se conciliant diverses catégories sociales, militaires, petits commerçants, etc.), les mécanismes institutionnels par lesquels s'est développée la politique national-socialiste, les modifications de la conscience qui en résultaient après quelques années (« notre temps a perverti notre cœur » ; « cet homme à lui seul a réussi à émousser toute notion du droit »).

De 1924 à 1933, Zweig avait réalisé, par rapport au temps de sa jeunesse, une « autre manière de voyager » : il a été invité, en Europe et aux États-Unis, à donner des conférences et a ainsi pu lutter en rencontrant une plus large audience pour « l'idée qui, depuis des années, était véritablement celle de toute (sa) vie : l'union spirituelle de l'Europe ». Mais sous-jacent à cette idée, il y a un sentiment : avec l'ancienne manière de voyager (vivre incognito dans de petites villes, travailler dans les bibliothèques, visiter...), Zweig avait « vécu en Européen ».

Ce que menace la guerre qu'il a vu se préparer en Autriche, puis à Londres en 1939, c'est donc « tout ce qui avait été jusqu'alors (sa) tâche et avait donné un sens à (sa) vie », y compris le livre en préparation sur Balzac. La déclaration de guerre de l'Allemagne à la Pologne transforme « le sens de toute une vie en un non-sens » (...) « Ce que j'avais craint plus que ma propre mort, la guerre de tous contre tous, se déchaînait à présent. »

Cette conscience de l'absurde n'est pas individuelle : l'écrivain autrichien, qui se veut européen, est aussi un Juif qui voit à Londres des Juifs de catégories très diverses ayant fui les persécutions nazies. Ceux-là se posent à nouveau la question de Job à Dieu : pourquoi moi ? Pourquoi toi ? Pourquoi nous tous ? Mais alors que leurs ancêtres savaient pourquoi ils souffraient (« de

la généreuse folie d'avoir un destin et une mission particulière en tant que peuple élu du créateur du monde et des hommes »), les Juifs du XX^e siècle, qui ne constituent plus une communauté et n'ont plus une foi commune, ne peuvent ni s'attribuer la faute de s'être mis à part des autres peuples, ni « découvrir le sens » des persécutions qu'ils subissent. Ils sont chassés de tous les pays sans qu'on leur donne une terre. Sans affirmer une appartenance à une communauté qui n'existe plus, Zweig se sent comme ces Juifs : bien qu'ayant vécu en « cosmopolite », il est déclaré « alien enemy » en Angleterre et son mariage ne peut être célébré. Plus tard donc, bien que réfugié au Brésil, il finira par entériner, en se donnant la mort, le « non-sens » imposé à son existence.

En 1939, lorsqu'il met fin à son récit, Zweig paraît se rallier à une philosophie dualiste : la guerre et la paix sont liées, et « toute ombre est aussi fille de la lumière ». Ce dualisme est ainsi exprimé à l'inverse de la philosophie des Lumières. Mais s'il constitue une philosophie de l'expérience historique et justifie par là même des Mémoires qui sont la transmission d'une vérité à la nouvelle génération, il ne justifie pas que Zweig continue à vivre, à écrire et à lutter, âgé de soixante ans, dans une guerre dont il ne sait quelle sera l'issue.

Fuir en Angleterre et tenter de se réfugier dans une vie privée en se remariant et en achetant une maison, puis de là et en apprenant l'invasion de la France fuir encore au Brésil – après avoir refusé l'idée de se réfugier aux États-Unis – Zweig finit, de 1940 à 1942, de croire que cela puisse encore avoir un sens, donner un sens à son existence d'écrivain juif « européen ». Privé de l'avenir européen en lequel il croyait par la destruction qu'opère le nazisme, privé à tout jamais non seulement de sa patrie d'origine, l'Autriche, mais de sa langue devenue la langue de ceux qui détruisent la signification qu'il a tenté de donner à l'existence historique des pays dans lesquels il a vécu, Zweig est aussi privé de lui-même, c'est-à-dire de cet espace social où, prenant en compte le passé, un projet historique prend forme : le Brésil qui lui était apparu en 1936 comme une terre d'avenir, qui l'avait accueilli comme un écrivain connu et admiré, n'est plus pour lui qu'une terre d'exil pour un Juif qui est de partout « étranger ennemi » et risque d'y être encore poursuivi. Le cosmopolite est devenu apatride. Toutes les qualités qui

faisaient l'homme Zweig ont pris, par le nazisme, un sens négatif.

Le suicide de Stefan Zweig, que certains de ses contemporains déclarent ne pas comprendre et expliquent par une « dépression », apparaît donc comme le dernier acte d'une philosophie de l'existence historique. Mais auparavant Zweig avait achevé sa tâche d'écrivain : il a écrit ses mémoires. Son journal de 1939-1940 mentionne à plusieurs reprises l'importance qu'il a donnée à ce qu'il appelle son « autobiographie ». Il a d'abord cherché quel livre il pourrait écrire pour, comme il le dit, « se remettre au travail », au lieu d'attendre les événements et de désespérer. Il ne peut se contenter d'une « vie privée », qu'il distingue de « l'existence entière », ni de ce journal dans lequel, écrit-il, « je voulais esquisser pour moi-même un tableau de ce temps ». Il veut essayer de surmonter la contradiction que constitue l'usage de la langue allemande, écrire pour la nouvelle génération qui devra, après cette guerre dont l'issue est imprévisible, faire l'avenir : le destinataire de cet écrit est donc désigné en termes historiques, de même que l'avenir de cet écrit ultime : c'est une « génération » dont l'existence est détruite en même temps que le sens – sinon à jamais, du moins « pour longtemps », donc hors de la prise de sexagénaires – qui s'adresse à la génération suivante pour lui transmettre une « vérité » sur le monde d'hier et sa destruction, l'aidant ainsi à élaborer un nouveau sens. La vérité n'est jamais que la communication d'une expérience ; on peut penser que Stefan Zweig, qui a soigneusement préparé sa mort volontaire avec sa dernière compagne, avait conscience d'avoir accompli sa « tâche » et n'était pas dans le désespoir.

1.3. D'une culture à l'autre : Richard Hoggart

« J'avais sept ou huit ans quand je vins, à la mort de notre mère, vivre chez ma grand-mère. Il y avait déjà trois personnes dans la maison de Newport Street, grand-maman, Annie et son frère Walter ; nous fûmes bientôt cinq, quand tante Ethel quitta son travail à Huddersfield, environ seize miles plus haut vers les Pennines ; puis six, quand une cousine arriva de Sheffield. Bien qu'en bas il y eût seulement une salle de séjour, je ne me souviens pas d'avoir eu le sentiment d'être à l'étroit ; à l'époque, la pièce semblait suffisamment grande ; elle donnait directement sur la rue. Derrière, il y avait une arrière-cuisine, étroite comme une fente, qui donnait sur une petite cour avec, au fond, deux cabinets qu'on vidangeait, et un trou à ordures. Comme notre maison était la dernière d'une petite rangée de six maisons seulement, la cour était en forme de L, avec une barrière en bois écroulée qui ouvrait sur la rue à côté de la maison. C'est là que Grand-Père avait garé sa voiture à bras ; quand je suis arrivé, il était mort depuis quelques années [...].

Grand-Père avait été chaudronnier, très au-dessus d'un ouvrier non qualifié. Et fier de l'être. Une histoire familiale le montre donnant sa démission d'un bon travail dans une usine qui fabriquait des machines pour les bottes et les chaussures, parce qu'un chef peu sûr de lui critiquait son travail. À ce qu'on disait, il avait répondu "Retourne à tes godasses", et tout plaqué. »

Ces lignes sont extraites du premier chapitre du livre de Richard Hoggart, *A local Habitation*, publié en 1988 et traduit en français en 1991, avec une présentation de Claude Grignon, sous le titre : *33 Newport Street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*. Un autre ouvrage, datant de 1957, avait été traduit et publié en France en 1970, avec une présentation de Jean-Claude Passeron. Dans l'avant-propos, Hoggart déclarait qu'en raison de la méconnaissance des conditions et de la vie du peuple par ceux qui écrivent sur la « culture populaire », il avait voulu faire largement appel à l'expérience autobiographique. De plus, bien que professeur de littérature, il connaissait les recherches ethnologiques et sociologiques, mais souhaitait éviter le jargon et écrire pour un large public. Passeron et Grignon ont insisté sur l'intérêt de cette écriture qui, avant même d'être autobiographique, inclut, avec le style « semi-indirect » qui est celui du premier ouvrage, les schèmes caractéristiques de la pensée populaire, évitant ainsi de poser aux classes populaires des questions qu'elles ne se posent pas, de leur imposer les termes dans lesquels les intellectuels aiment à se poser des questions à leur propos, évitant donc le misérabilisme et le populisme, autrement dit encore l'ethnocentrisme de classe. Hoggart lui-même a très bien posé le problème qui était celui de ses livres, par les deux citations qu'il met en exergue de *33 Newport Street* :

« Le chez-soi, c'est l'endroit d'où l'on part. »
(T. S. Eliot).

« Nous sentons dans un monde, nous pensons et nous nommons dans un autre. Entre les deux, nous pouvons établir un système de correspondances, mais nous ne pouvons pas combler l'écart. » (M. Proust).

Ceux qui lisaient, traduisaient, présentaient l'œuvre de Hoggart dans les années 1960 et 1970, pouvaient donc le faire avec l'émotion – d'autant plus grande qu'ils avaient eux-mêmes vécu dans des conditions semblables et qu'ils étaient des « bourgeois » – que suscite un beau texte évoquant des souvenirs d'enfance ouvrière et d'adolescence lycéenne, et avec l'intérêt que suscite une ethnographie des classes populaires, une socio-

logie de la ville, de l'école, de la culture, le tout étant fondé sur ce que Pierre Bourdieu appelait une socioanalyse. Cet intérêt, pensons-nous, n'a pas faibli, quoi qu'en pensent ou voudraient faire penser ceux qui proclament qu'il n'y a plus de classe ouvrière, plus de culture populaire, plus d'idéologies, etc.

L'une des questions, centrale pour la réflexion entreprise ici, que pose cette autobiographie, est : comment peut-on (à tous les sens du terme pouvoir), lorsqu'on est issu d'une famille ouvrière, lorsqu'on a passé toute son enfance et une partie de sa jeunesse dans un quartier populaire d'une ville industrielle, devenir professeur d'université ? La question est d'autant plus aiguë chez Hoggart qu'il montre avec beaucoup de détails la cohérence de la culture ouvrière, une culture au sens anthropologique du terme, c'est-à-dire un système de représentations et de pratiques. Cette cohérence ne va pas, de plus, sans résistances : le texte transcrit ci-dessus montre comment la mémoire ouvrière transmet l'histoire de ces résistances, de ces révoltes, de ces insubordinations. Le titre anglais de *La Culture du Pauvre* – *The Uses of Literacy* – soulignait l'intention d'analyser les usages que, bien loin d'être passives, pouvaient faire les classes populaires de la scolarisation comme de la diffusion d'une soi-disant culture de masse. Hoggart a dit lui-même que de son histoire personnelle il essayait de tirer « une signification qui dépasse le niveau de l'individu ». Il nous aidera donc à poser le problème des « trans-formations ».

A local Habitation. Life and Times: 1918-1940. Le titre souligne l'importance du lieu, la liaison entre la vie et le temps, donc la relation entre temps et lieu. La structure du récit autobiographique correspond à ce titre : « Leeds, vue générale » est un « interlude » situé entre la première partie – « la famille » – et la deuxième – « l'école ». « Les souvenirs de Leeds sont plus fondamentaux », écrit Hoggart, que ceux qu'il garde des débuts de sa vie d'adulte avec sa femme et ses enfants dans un autre lieu. Il lui est aussi difficile de s'en défaire « que de se débarrasser d'un chien miteux qui vous suit à la trace le long de la route ». S'il en est ainsi, c'est que la ville paraît triste, grise, informe à l'étranger qui s'y rend, alors que « cette combinaison de lumière, de sons et d'odeurs (l') attire encore comme un sein maternel ». Pour cet autobiographe, donc, la vie – sociale, humaine – est vie en un lieu et elle est mémoire. L'écriture

autobiographique, ou semi-autobiographique, permet de rester dans l'« habitation », alors que la science, comme le disait Merleau-Ponty, « manipule les choses et renonce à les habiter ». On voit aussi comment, pour Hoggart, la culture étant liée au lieu, est liée aux conditions d'existence et aussi au groupe qui habite ce lieu. Les premières phrases de *33 Newport Street* sont :

« Ma tante Annie est en train de mourir à l'hôpital St James.

Le lecteur qui n'est pas du Nord de l'Angleterre verra peut-être dans la brusquerie de cette phrase d'introduction une tentative pour capter son attention sentimentale. Mais pour quelqu'un qui est originaire des classes populaires de Leeds, cette façon de parler possède depuis des décennies une force simple. Le possessif – *ma*, ou lorsqu'on parle à l'intérieur du groupe familial, *notre* – appartient à la trame de notre vie ; commencer par “Tante Annie est en train de mourir”, évoquerait un monde tout différent. » (N. B. Le terme anglais pour « classes populaires » est *working class*).

La question que nous avons posée en termes traditionnels et trop simples, incluant aujourd'hui des sous-entendus idéologiques comme les handicaps socioculturels (comment un fils d'ouvrier devient-il professeur ?) est donc : comment peut-on passer d'un monde à un autre, d'une culture à une autre ?

Notons d'abord quelques points de l'itinéraire professionnel et social. Richard Hoggart est né en 1918 à Leeds. Leeds est une ville manufacturière du Nord de l'Angleterre, dans le comté du Yorkshire (industries lainières et confection). Elle est le centre principal d'une conurbation qui comptait 1 700 000 habitants en 1971, double série de villes alignées le long de deux vallées encaissées du côté oriental de la chaîne Pennine. Leeds est plus riche que les autres (elle a une université, des directions de banques, un journal quotidien...) et elle a entrepris une rénovation de ses quartiers centraux. C'est dans l'un des quartiers populaires, Hunslet, que Hoggart passe toute son enfance et une partie de son adolescence. Il y fait ses études primaires, secondaires, et ses premières années d'université.

Mobilisé en 1940, il participe aux campagnes en Afrique du Nord et en Italie. De 1946 à 1959, il est *staff tutor* de littérature anglaise dans la section des cours pour adultes de l'université de Hull, puis à Leicester de 1959 à 1962, après avoir été professeur associé aux États-Unis.

Richard Hoggart a été membre de plusieurs comités rattachés aux organismes de politique de la jeunesse et de la culture. En 1970, lorsque paraît en France *La Culture du Pauvre*, il est professeur de littérature à l'université de Birmingham où il dirige le Centre d'étude des cultures contemporaines. (Rappelons qu'en 1964 paraissait le n° 1 des *Cahiers du Centre de sociologie européenne*, « Les étudiants et leurs études », sous la direction de Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron. Le Centre, créé par Raymond Aron, regroupait des enseignants et chercheurs de Paris et de province, à une époque où la sociologie française se reconstituait et où était créée la licence de sociologie. La sociologie de la culture fut d'emblée l'une des activités du Centre).

A local Habitation est le premier volet d'une trilogie. La suite, *A Sort of Clowning. Life and Times : 1940-1959*, est paru en 1990. Le troisième volume de la trilogie, *An imagined Life. Life and Times : 1959-1991*, a été publié en 1993. Hoggart décrit son implication dans les politiques de la culture et les polémiques auxquelles elle a donné lieu. Mais il présente aussi les changements de sa propre vie qui ont suivi la publication de *The Uses of Literacy* et il revient – démarche caractéristique de l'anthropologie – sur son enfance. *The way we live now*, publié en 1995, analyse différentes formes de changement dans l'éducation, la culture et les usages du langage à la fin du XX^e siècle. Jean-Claude Passeron et Claude Grignon ont poursuivi leurs recherches sur les cultures dominées en référence à Hoggart qu'ils invitèrent à Paris et à d'autres auteurs ; elles ont abouti notamment à la publication de *Le Savant et le Populaire*.

33 *Newport Street* décrit d'abord, dans la première partie, de l'intérieur, « la famille » et le « côté de Hunslet », le monde familial replié dans un quartier isolé, les comportements, les attitudes, mais aussi les sentiments – des sentiments qui persisteront tout au long de la vie. L'auteur lui-même déclare chercher ce qui fait l'unité d'un style de vie, d'un style qui ne

peut se comprendre que par référence à la condition et à la position d'un groupe, la classe ouvrière, plus précisément la « classe ouvrière respectable ».

« Mentalement nous n'appartenions pas seulement à un monde différent (par rapport au lotissement de pavillons vendus en propriété), mais aussi à une époque différente. Nous étions, nous et nos voisins, les très pauvres et les très anciens, un tout petit groupe relégué dans un coin oublié d'une des plus grandes cités de l'un des continents les plus riches de la terre [...].

Je me souviens d'elle (la boulangère) pas seulement pour ses petits pains mais aussi pour sa gentillesse. Nous avions beau être les trois gosses sans père de Mrs. Hoggart, elle ne nous faisait pas sentir, contrairement à d'autres, que nous étions à part, que nous étions quelque chose dont il ne fallait pas se mêler.

Cela met une fois de plus en évidence le principe de notre vie. On prenait si bien soin de nous à l'intérieur de cette famille bien close que, maintenant encore, l'image de notre mère me vient à l'esprit lorsque je vois, dans la réalité ou dans un film, un oiseau voler vers son nid et nourrir consciencieusement et anxieusement les becs grands ouverts de ses petits. Nous n'avions pratiquement pas de curiosité en dehors de nous-mêmes, pour d'autres vies, d'autres intérêts, d'autres inquiétudes. Ce n'était ni de l'égoïsme inné ni de l'autocontemplation, c'était les conditions mêmes de notre vie, leur cadre sous-jacent, tels qu'ils nous étaient imposés. »

L'enfant, avec sa famille, est obligé de « se replier sur l'intérieur ». Ne connaissant pas d'autres manières d'être, de parler, il ne peut chercher à s'intégrer, même dans des associations par le biais de l'école. Cette attitude va persister : Hoggart avoue avoir toujours une suspicion à l'égard des groupements, « excepté les clubs de cyclisme populaire ». Le repli dans la famille

accompagne le repli dans le quartier et donc l'ignorance de ce qui se passe ailleurs, ou sa signification. Les plaisirs citadins tels que musique, théâtre, shopping dans les rues du centre, sont interdits parce qu'ils coûtent de l'argent. On ne sort du quartier, le dimanche, que pour aller dans les parcs publics ou rendre visite à des parents. (Hoggart a relevé de manière précise les usages que faisaient les différents groupes sociaux des différents lieux de la ville de Leeds).

Cependant, ceux que nous traitons avec sollicitude de « déshérités » n'acceptent pas ce terme, qui ne correspond pas à leur manière de vivre, de sentir et de se représenter le monde.

« Malgré cela, je ne pense pas que nous nous sentions “déshérités”. Même si nous ne le formulions pas, nous savions, et depuis notre plus jeune âge, que nous étions “en dehors de la plupart des choses”. Nous prenions cela comme allant de soi, sans ressentiment et sans avoir l'impression d'être brimés [...]. Nous habitions notre propre monde qui, à l'intérieur des étroites possibilités données par l'allocation hebdomadaire de l'Assistance publique, se suffisait largement à lui-même [...]. Elle (notre mère) prenait soin, sans que je sache à quel point elle en était consciente, de nous pénétrer de la conviction que notre façon de vivre était tout simplement la seule et la bonne. »

Le style et les habitudes deviennent ainsi « la loi même ». Mais cette cohérence et cette valorisation du style de vie ne doivent pas faire oublier qu'il est imposé : Passeron et Grignon ont à juste titre insisté sur l'idée qu'une culture populaire est une culture dominée, une culture qui ne se comprend que dans les rapports de domination, qui toutefois ne sont pas à sens unique. Les « conditions » de vie (ici la pauvreté, l'allocation de l'Assistance, le quartier...) ne sont pas indépendantes de cette domination (il faudrait même ajouter de cette forme de domination). Mais la conduite, les sentiments et représentations ne peuvent pas être « expliqués » un à un par chacune des conditions prises une à une, comme autant de réflexes à autant de stimuli. Les rapports de domination sont des rapports et la

grande division du monde social entre « eux et nous », décrite dès le chapitre 3 de *La Culture du Pauvre*, est une opposition, une confrontation à divers sens de ces termes (« on a sa dignité », « nous, on est comme ça »). Passeron appliquait à *La Culture du Pauvre* le concept weberien d'*ethos* et démarquait Hoggart du culturalisme : on saisissait comment celui-ci remettait en question les naïvetés pseudo-sociologiques sur le pouvoir des médias, l'homogénéisation culturelle des « sociétés de consommation », ou la « massification ».

Des concepts et une méthode qui font place au sens, aux significations, permettent donc d'analyser comment une culture populaire ne reçoit pas les messages des industries culturelles ou les produits des industries (mobilier, etc.) sans les réinterpréter et les conformer à son usage. Cela permet aussi, si on se place du point de vue du temps historique, d'interpréter le changement.

Sans résumer *La Culture du Pauvre*, nous allons reprendre quelques caractéristiques de l'*ethos* populaire, afin de comprendre comment le jeune Hoggart a pu, à une certaine époque de sa vie, vouloir, comme il le dit « sortir de Hunslet », rompre l'enfermement – avec son ambivalence : prison et nid – dans la famille et le quartier. Ethnologie ou sociologie de la rupture, l'œuvre anthropologique de Hoggart nous offre une analyse de l'*ethos* ou de la culture populaire du point de vue, à vrai dire fondamental, de la temporalité, de l'historicité.

Le rapport présent-avenir est soigneusement décrit dans le chapitre 5 de *La Culture du Pauvre*, intitulé « La bonne vie ». D'abord, l'exergue contredit l'image que pourrait donner ce titre (la bonne vie n'est pas sans souci). Un ouvrier, affirmant sa conscience de classe, déclare : « Dans notre classe, il n'y a qu'une seule chose qui compte une fois qu'on a payé le boulanger et le perceur : vivre. » Puis l'auteur corrige l'image (véhiculée autrefois par les manuels scolaires) de l'ouvrier dépensier.

« Il y a toujours eu, et il y a encore de nos jours, des gens économes dans les classes populaires. Mais, en règle générale, les conditions de vie inclinent à profiter du présent sans songer à organiser les comportements en fonction de l'avenir : "La vie

n'est pas un lit de roses" mais "qui vivra verra". À cet égard, les membres des classes populaires sont depuis toujours des épicuriens de la vie quotidienne. Même ceux qui se tracassent à longueur de temps sur la manière dont "tout ça va tourner" vivent dans l'instant et bornent leurs entreprises à l'horizon du présent, différant par là profondément des membres des autres classes sociales. On voit des femmes "faire un saut" à la dernière minute, à quatre heures et demie, pour quelques achats destinés au thé de cinq heures [...]. Vivre au jour le jour n'est pas forcément synonyme de pauvreté, de paresse ou d'imprévoyance ; c'est un style de vie. Chaque semaine on touche sa paie et, chaque semaine, on la dépense entièrement. »

Les adages montrent que les classes populaires justifient leur style de vie, l'érigent en éthique et en philosophie. Les gens du peuple « savent ». Ils savent, connaissant le monde social, que les satisfactions les plus pleines supposent la maîtrise de l'avenir et donc « ne sont pas pour eux ». Le prestige du « type marrant », de la « vedette » vient de là : « Il faut bien se marrer un peu ». Vie dans l'instant, hédonisme donc, mais de surface, souligne Hoggart. Ne pas pouvoir et ne pas vouloir faire des prévisions à long terme n'exclut pas une hiérarchisation des dépenses dans un budget où la consommation de viande pour l'homme et certains « plaisirs de la vie » sont en bonne place. On peut donc décrire un modèle de budget propre aux classes populaires, modèle qui exaspère les autres classes.

C'est aussi le rapport à l'avenir et au présent des conditions d'existence qui permet de comprendre l'attitude des classes populaires vis-à-vis du jeu. Là encore, les bourgeois et petits-bourgeois imaginent les familles populaires touchées chaque fin de semaine par la fièvre du gain. Or, parlant des jeux d'argent comme des jeux d'adresse, les ouvriers, eux, disent : « On essaie un coup pour voir », ou « tenter sa chance ». Comme le montrent le succès ancien et durable des almanachs, le rôle des diseuses de bonne aventure à la foire, ou encore la place donnée à l'horoscope, les classes populaires croient au destin. Plus exactement, il y a une expérience populaire du destin que ré-

sume un terme qui revient sans arrêt dans les conversations : « la chance ». On croit à la chance. On naît « chanceux » ou pas ; on ne le devient pas. La chance est un don. Des expressions comme « être né coiffé » se rencontrent dans toutes les couches sociales, mais elles n'y ont pas la même signification. Pour les gens du peuple, la chance est un facteur de réussite aussi efficace que le travail acharné, l'intelligence ou la beauté. Et le recours si fréquent à la notion de chance procède, lui aussi, de l'attitude déjà décrite : dans une condition dont on ne peut raisonnablement rien attendre, il faut compter sur la « bonne fortune ». C'est aussi une croyance vivace en une sorte particulière de surnaturel : non pas l'espoir d'un avenir meilleur dans l'au-delà, mais une saveur extraordinaire donnée à la vie.

Pour les ouvriers que je connais, conclut Hoggart, jouer (aux jeux de hasard et d'argent) c'est s'amuser ou défier la chance. Ils « peuvent rêver », ils ne vivent pas pour autant dans l'espoir fou que raviverait chaque semaine l'appât du gain.

L'hédonisme comme jouissance de l'instant, l'« attention oblique » portée aux messages diffusés, la méfiance à l'égard de « eux » permettent enfin de comprendre l'attitude des classes populaires dans le domaine de la politique.

« Ils se méfient des politiciens qui, en voulant faire le bonheur du peuple, suscitent toujours le scepticisme et l'ironie : “On connaît la chanson”, disent-ils. Ils se moquent des idéologues et de leurs belles phrases : “Ça ne prend pas avec moi”. Le refus réaliste de se laisser “avoir” et le besoin de “se remonter le moral” ont une part égale dans la gaité des gens du peuple. Mais si cette gaité les aide à faire face, elle tend aussi à les enfermer dans leur monde comme dans un ghetto. »

Hoggart reprendra cette question dans *33 Newport Street*, à la fin du portrait de sa mère qui, veuve avec trois enfants en 1920, fait tout pour vivre, ou survivre, dignement, sans être obséquieuse avec les services d'assistance, mais sans revendiquer des « droits ».

« Elle ne semblait pas penser que le monde lui devait ou nous devait de quoi vivre ; son point de vue

était sans illusion et plutôt froid. Si on lui avait jamais demandé de réfléchir au socialisme et à ses aspirations, j'imagine qu'elle aurait eu une réaction immédiate de totale incrédulité [...].

Certains observateurs soutiennent qu'une grande partie des classes populaires urbaines a été longtemps politiquement radicale ; suggérer qu'il en va autrement serait presque, à leurs yeux, une espèce de trahison, spécialement de la part de quelqu'un qui est originaire des classes populaires. Mais la grande majorité des membres des classes populaires n'attendait rien, pas plus politiquement que socialement ou financièrement. Cette absence d'attentes a été l'histoire de leurs vies et de leurs croyances ; le reconnaître ne les rabaisse nullement, et ne sous-estime pas davantage l'importance et le courage de ceux qui, durant un siècle et demi, furent des radicaux actifs. »

Hoggart ajoute que les membres des classes populaires ont combattu pour la Liberté, qu'ils croient en l'Égalité au sens où chacun de nous dans son humanité de base vaut ce que valent les autres, mais que, de leur côté, les socialistes de la fin du XX^e siècle ont peu reconnu et exploité le principe de Fraternité ancré dans les institutions ouvrières – syndicats, coopératives, sociétés de secours, etc. Il dira plus loin que lui-même s'est rangé dans un socialisme démocratique à la Tawney, très peu théorique, mettant l'accent sur la fraternité comme fondement de l'égalité et de « l'aspiration à la liberté ».

Accepter sa condition, élaborer un style de vie qui inclut une esthétique et une éthique, vivre dans le présent, refuser les discours sur des lendemains meilleurs, tout cela ne rendait-il pas impossible un projet d'études universitaires et de vie professionnelle autre que celle qu'a connue et que connaît la famille ? En apparence, ou par un aspect, l'autobiographie de Hoggart ressemble à celle qu'ont faite des universitaires issus du monde ouvrier ou paysan dès la fin du XIX^e siècle (par exemple, en France, Lavisser). Le schéma – on pourrait dire le modèle – en est le suivant. La généralisation de la scolarisation et les réformes de l'enseignement ont ouvert des possibilités ; les maîtres

de l'enseignement élémentaire remarquent les enfants particulièrement intelligents, les encouragent et tentent de convaincre les familles d'envisager des études au-delà de ce qui est obligatoire. Un système d'aides (les bourses) compense le manque à gagner à une époque où les jeunes gens devaient très tôt rapporter de l'argent à la maison pour que la famille, généralement assez nombreuse, puisse survivre. Les parents exercent des pressions au moins sur l'un des enfants et surtout sur un garçon lorsque ses capacités se confirment.

L'écolier Hoggart est à la fois mis en garde et encouragé. Sa grand-mère et sa tante, qui élèvent cet orphelin, guettent comme le font les gens des classes populaires le moindre signe qui indiquerait que « je commettais l'un des pires péchés qui soit, se prendre pour plus qu'on est ». Les nombreuses phrases populaires sur le thème « je ne peux pas supporter les gens prétentieux » n'expriment pas, cependant, de l'envie. Elles n'empêchent pas de reconnaître les différences (sur fond d'égalité des hommes) et d'être heureux que quelqu'un « arrive », surtout si c'est par le mérite et en travaillant dur.

Hoggart se plaira à souligner l'intelligence de sa grand-mère qui, dira-t-il, aurait pu faire des études. Cependant, au fur et à mesure qu'il apparaît comme un bon élève, la grand-mère et la tante ne comprennent pas complètement ce qui lui arrive. Leur vocabulaire reflète cette difficulté : « Il est si intelligent, vous savez, si capable, il a l'air capable de tout réussir. Remarquez, il travaille dur, très dur. Et il ne sort presque jamais. » Elles sont donc avant tout fières de lui. Aussi la tante n'hésitera pas, un peu plus tard, à lui faire des cadeaux et même à lui promettre la récompense d'une bicyclette, récompense merveilleuse pour lui parce qu'elle lui permettra des échappées vers la campagne environnante, mais qui représente pour elle plusieurs semaines de son travail d'ouvrière du textile.

L'intervention du directeur de l'école primaire constitue, auprès de la famille et de l'écolier, un élément très important. Elle s'effectue dans le quartier, où interviennent des représentants de « eux », notamment de ceux qu'on appellera plus tard des travailleurs sociaux, ainsi que les deux médecins conventionnés et le pasteur. Le directeur, revêtu d'un costume trois-pièces (mais de confection), est considéré comme membre des « professions intellectuelles et libérales ». S'il vient chez l'élève, c'est avant

tout parce que celui-ci est atteint d'une pneumonie, maladie mortelle à l'époque, comme elle l'avait été déjà pour sa mère. Mais c'est aussi pour prononcer une de ses « injonctions favorites » : « Il faut que tu réussisses, mon gars. » L'enfant se souviendra avoir éprouvé « un doux émerveillement » : pour la première fois – d'autres professeurs au lycée et à l'université le feront – quelqu'un qui garde ses distances est suffisamment attentionné pour s'occuper d'un garçon prometteur en situation difficile. Nous remarquons en outre que le directeur fait passer l'élève à la conscience d'un devoir : « Il faut que... ».

Mais l'injonction directoriale n'était pas en quelque sorte corroborée par une aide de l'école elle-même. Hoggart porte rétrospectivement un jugement sévère sur l'école primaire de Hunslet (et l'on ne peut pas coller sur son récit l'idéologie d'une école qui comblerait les « handicaps » des enfants des classes populaires). D'abord l'école est un milieu clos : à la différence de ce qui se passe dans d'autres quartiers de la ville, où l'on préparait les enfants à l'entrée en sixième, donc à aller au lycée et peut-être plus loin, le directeur sait qu'il ne peut présenter plus de deux ou trois élèves pour cela chaque année. La loi sur l'enseignement de 1870 n'est pas née seulement de la prise en compte des besoins du développement industriel. Sans aller jusqu'à une « théorie de la conspiration » – dispenser une instruction juste suffisante pour être des recrues des grandes usines –, Hoggart soutient que l'éducation du peuple était considérée, par les gouvernements et par les Églises, comme « un moyen d'accroître le contrôle social ».

De plus, Hoggart évoque les instituteurs pressés de prendre le tram pour rentrer le soir dans leur pavillon acheté à crédit, l'instituteur sadique qui s'amusait à faire pleurer les orphelins, les enseignants « presque tous sous-formés, sous-équipés ». Mais indépendamment de cela, il y avait une « grande faiblesse de l'école elle-même », « l'absence de curiosité intellectuelle ».

« Ce qu'on nous apprenait, bien ou mal, était servi sur un plateau : voilà de l'arithmétique, voilà de la géographie, voilà de l'histoire ; on n'avait pas l'idée que les idées sont intéressantes, excitantes, qu'elles posent des défis et qu'on peut leur en poser. Tout était distribué comme des rations, jamais

présenté comme des sujets de réflexion, comme quelque chose qui avait en son temps provoqué des conflits d'opinions, comme un élément d'un processus continu dans lequel, à bien y regarder, nous étions tous encore engagés [...].

On ne nous donnait aucune conscience de nous-mêmes en tant qu'éléments participant au processus de l'histoire ; nous n'attendions pas de nos maîtres qu'ils nous fassent comprendre comment nos ancêtres étaient venus des villages dans les villes au moment où la révolution industrielle se mettait en route ; de même nous n'en attendions et nous n'en recevions aucune compréhension de nous-mêmes en tant qu'héritiers de plusieurs générations d'ouvriers qui avaient toujours été au bas de la pyramide et dont on attendait qu'ils acceptent d'y rester. »

Cette analyse d'une école qui déshistoricise non seulement par son contenu mais par ses méthodes est d'autant plus remarquable qu'elle est rare dans la sociologie de l'école. Elle est au centre d'un chapitre de l'autobiographie où Richard Hoggart, comme il le dit, se souvient au fur et à mesure qu'il écrit des conditions dans lesquelles il a vécu : l'absence des livres dans la famille et dans le quartier, les luttes auxquelles il devait se livrer, dans la rue et à l'école, pour s'affirmer et se trouver une identité par rapport aux autres enfants... L'école, monde clos dans un univers clos, n'ouvre pas de perspectives : « Nous n'avions pas davantage le sentiment d'une progression possible : pour utiliser à nouveau une phrase appelée à revenir sans cesse, nous n'allions nulle part. »

L'entrée au lycée n'est pas le résultat d'un choix délibéré. Le directeur d'école a présenté Hoggart à l'examen qui donne accès à l'entrée en sixième et droit à une bourse. Hoggart échoue, mal préparé à l'épreuve de mathématiques, et le directeur intervient auprès de l'administration de l'enseignement pour qu'il soit malgré cela admis. Dans le chapitre sur « le lycée », Hoggart tente de décrire ce que fut pour lui ce passage. Le mot « volonté » est toujours en relation avec des termes comme « instinct », « certitude aveugle » ou encore « prise de cons-

cience ». On serait tenté de penser qu'il s'agit de la prise de conscience de déterminations, d'influences, ou même que la conscience travestirait en instinct ou en volonté ce qui est la résultante des déterminations. Mais précisément ce n'est pas ce que dit Hoggart – le chercheur qui, à Birmingham, travaille avec des historiens marxistes remettant en question les théories simplistes des « superstructures ». L'entrée au lycée, avec le départ quotidien et donc l'accès à un autre milieu et à un autre quartier qu'il entraîne, n'était pas pour lui un « devoir » de plus qui se serait ajouté aux autres devoirs du bon élève, mais un refus, et un refus non pas tant de l'école que du quartier et de la vie que lui et les siens avaient acceptés.

« Je ne me souviens pas du moment où je me rendis compte pour la première fois que je voulais – je ne me suis jamais dit que je “devais” – sortir de Hunslet et de la vie qu'on y menait. Autant que je me souviens, cette prise de conscience fut exempte de ressentiment et de rejet ; c'était la certitude aveugle que tel était le chemin qui m'attendait et que je devais prendre, comme si un pur instinct me poussait vers des manières de vivre et de voir la vie que Hunslet n'offrait pas. »

L'expression « le chemin qui m'attendait » est elle-même corrigée un peu plus loin : il y a différents chemins possibles et ils ne se révèlent qu'en marchant.

« Ainsi les barrières s'ouvraient un peu plus, différentes issues possibles apparaissaient progressivement. Tel un têtard plus tenace que la moyenne qui se dirige vers la surface en agitant la queue comme un fou, un individu de plus, motivé par un mélange de pulsions sociales et personnelles, avait frayé son chemin à travers le système jusqu'au point d'entrée suivant. »

Le point d'entrée suivant, c'est l'université de Leeds dans les années trente. Là encore, le lycéen est poussé, dirigé par une injonction explicite, une sorte d'ordre évident donné par un professeur : « Il semble que vous puissiez aller à l'université,

Hoggart. Vous voulez faire (pas “étudier la”) littérature anglaise, n’est-ce pas ? » Mais l’essentiel n’est pas là, et lorsqu’il cherche à élucider ce que le lycée a fait pour lui et quelques autres, il répond : « Cockburn (le lycée) avait déclenché en moi l’habitude de mettre en question le monde qui m’avait été précédemment offert, ce qui en retour agissait sur mon acceptation ou mon refus du monde que Cockburn lui-même offrait. »

Mettre en question le monde : insistons, comme Hoggart lui-même, sur cette interprétation de son itinéraire. Il sait – et il insiste – que chacun de nous a dans sa tête un modèle, « un sens du temps, de l’espace et du possible » qui est déterminé socialement et qui « reste pratiquement inchangé depuis le moment où il a pris forme ». L’expérience paraît prouver qu’un millier de séries télévisées sur des mondes et des manières de voir différentes ont peu d’influence sur cette forme. Mais l’esprit critique est une rupture : de telle sorte que si nous ne nous sentons plus jamais à l’aise avec notre culture locale quelle qu’elle soit (de taudis, de pavillon ou de château), nous ne pouvons plus en être « l’indigène ». Ceux qui y sont restés ressentent une gêne vis-à-vis de celui qui, à leurs yeux, en est sorti : il est bien habillé, il parle bien... Lorsque Hoggart, professeur à l’université, marié et père de trois enfants, vivant à Hull dans l’Est du Yorkshire, revient voir sa sœur Molly à Leeds – qui l’« attire encore et toujours » – il doit rompre la gêne par une plaisanterie coutumière.

Enfin, cette autobiographie nous montre que l’itinéraire social (les partisans du déterminisme diraient ou devraient dire la trajectoire) de Hoggart ne doit pas tout au lycée et à l’université. Pour la fin de sa première enfance, il pense détecter quelques « qualités » qu’il a acquises ou qui se sont développées pendant ces premières années (« les habitudes, les attitudes et les formes typiques de comportement que ces années ont encouragées »). Premièrement, une fierté obstinée (« je vais leur montrer »). Deuxièmement, la suspicion envers tous les groupes. Troisièmement, la crainte d’être sans travail et à court d’argent, à laquelle l’ont conduit les années de privation et la recommandation maternelle de prendre soin de sa sœur. La quatrième caractéristique, obtenir le respect par ses propres efforts, rendrait compte du choix de l’écriture qui, par ailleurs, permet « d’avoir une prise sur sa propre vie », de « lui donner un

sens », de la « commander » ou au moins de mieux la comprendre. En cinquième lieu, « la conviction que nous avons besoin d'amour » dans ses différentes formes, l'amour personnel comme l'amour purement charitable, qu'illustrent *Les Frères Karamazov*.

Ainsi les goûts de Hoggart (par exemple pour les grands magasins populaires où il aime aller mais où une voix le retient de trop acheter), sa décision d'écrire au lieu de se contenter d'être professeur, et d'écrire sur la culture populaire, peuvent se comprendre – et non pas « s'expliquer » – en suivant ou poursuivant l'effort par lequel il a lui-même cherché à se comprendre, à se « saisir » dans les différents sens du terme. Plutôt d'ailleurs que de dire « effort pour », peut-être devrions-nous dire « intention de ».

Hoggart ne doit pas tout à l'université encore en ce sens que, comme il l'avait fait pour l'école et pour le lycée, il en fait la critique : par l'organisation même des études, le système contrôle et contraint.

« En fin de compte, j'ai quitté l'université avec une mention très bien, mais mon intellect et mon imagination n'étaient encore qu'à demi formés. J'ai appris à sauter les barrières comme il convient et donner à peu près l'impression que je comprenais ; mais c'est en lisant *Macbeth* dans un champ, pendant la campagne d'Afrique du Nord en 1942, dans une édition en lambeaux trouvée dans quelque caserne, que j'ai ressenti pour la première fois l'impact de Shakespeare. J'en parlai à mes collègues comme d'une révélation ; ils savaient que j'étais diplômé de littérature et durent certainement se demander pourquoi il m'avait fallu attendre jusque-là et jusqu'à cet endroit improbable pour découvrir le pouvoir d'une œuvre écrite par l'un des rares grands noms de la littérature qu'ils connaissaient. Tout se passe comme s'il fallait se protéger contre la force des œuvres si l'on veut parvenir jusqu'à ce moment du cursus universitaire où il faut présenter huit ou neuf mémoires sur des périodes et des genres différents ; vous ne pouvez

pas vous laisser pénétrer par cette force, cela pourrait vous faire sortir des rails [...]. Pendant ces trois années d'études, nous n'osions pas nous abandonner à la puissance des œuvres et nous contrôlions presque inconsciemment nos réactions à leur égard.

En ce qui me concerne, les choix intellectuels qui me poussèrent dans de nouvelles directions viennent principalement de contacts personnels semblables à celui que j'avais eu avec le proviseur de Cockburn à l'occasion de la dissertation sur Hardy. »

Les « révélations », les « pour la première fois » peuvent donc se produire dans le monde du lycée et de l'université, entre un étudiant et un professeur, mais ils rompent avec le système et supposent d'abord une initiative. Un sens n'apparaît qu'à celui qui, ne serait-ce qu'obscurément, cherche une signification, une direction autre ou nouvelle. Le proviseur interpelle Hoggart en dehors du cours et lui pose des questions sur la culture parce qu'il a été frappé par la première phrase de sa dissertation sur Thomas Hardy, lequel intriguait le lycéen parce qu'il n'avait pas fait d'études supérieures.

Ajoutons que Hoggart a connu le lycée et l'université traditionnels. Ils avaient à ses yeux le mérite de faire entrevoir à un enfant des quartiers pauvres un autre monde. Aussi a-t-il critiqué vivement et lucidement la réforme qui a abouti aux *comprehensive schools* et l'idéologie qui la sous-tendait : s'adapter aux intérêts de chaque public et de chaque individu. Il a également fait le portrait satirique des bibliothécaires qui, se disant démocrates, sont populistes, selon qui il faut s'adapter aux désirs de la majorité – et non créer des besoins –, proposer une avalanche de romans à suspense, des palanquées de récits de voyages faciles à lire...

Il y a des révélations, des rencontres, des hasards dans la vie parce qu'il y a de l'imprévu, parce que ce qui est prévu, planifié, exigé par le système scolaire ne correspond pas ou pas tout à fait à ce que cherche Hoggart. Il dit avec insistance qu'il a acquis « tout seul », « sans l'aide d'un professeur », ce qui allait être sa « passion prédominante », la littérature et surtout la poé-

sie. Une nouvelle bibliothèque municipale avait été créée à Hunslet. Le jeune écolier aime y aller : il y trouve un prolongement du calme de l'école, par opposition aux bruits d'une maison réduite dans la journée à une pièce. De plus, il a besoin de chercher quelque chose par lui-même, de s'écarter de la route tracée ; or les lecteurs ont accès aux rayons.

« Je furetais dans les rayons de la bibliothèque principale comme quelqu'un qui n'est pas sûr de ce qu'il cherche mais qui est sûr qu'il finira par le dénicher. »

Aussi est-ce là qu'eut lieu la « grande découverte personnelle » : la poésie. Le seul contact avec la poésie que l'écolier ait eu jusque-là était l'œuvre d'un auteur apprécié par l'un des plus vieux instituteurs, qui occupait les moments d'ennui dans la classe en le déclamant à voix haute. Il s'agissait d'une sorte de « Kipling du pauvre », dont le thème quasi unique était la ruée vers l'or du Klondike. Un jour, « par hasard », Hoggart trouve sur un rayon de la bibliothèque un volume de Swinburne et « tombe » sur le poème *Before the beginning of years* (« Avant le commencement des ans / Vinrent pour la création de l'homme / Le Temps qui lui fit don des pleurs, / La Douleur avec un sablier [...] »).

« Cela me fit le même effet que le prélude de l'acte I de *La Traviata*, mon premier disque, une musique qui vous donne envie de distribuer tout votre argent. »

Mais si Hoggart se souvient encore, cinquante ans après, presque mot à mot du poème, ce n'est pas seulement à cause de l'émotion et du cortège de sentiments ressentis, c'est aussi parce que Swinburne lui faisait voir pour la première fois « les élans simples et forts qui sont à l'arrière-plan de l'écriture poétique, cette passion de jouer avec les mots pour eux-mêmes », sans laquelle mieux vaut renoncer à être poète. C'est plus tard, en étudiant la littérature, et donc en un sens par l'école, qu'il comprendra tout ce qui « l'emportait » : la rime, l'allitération, les images, le jeu des voyelles...

La passion pour la poésie n'est pas la seule et les autres mondes que le lycéen entrevoit ne se limitent pas au monde littéraire. L'initiation à la sexualité passe par les observations qu'offrent parfois les plages ou les wagons de chemin de fer immobiles en gare. Hoggart garde un souvenir de violence du premier acte sexuel qu'il vit dans un parc public. Il était trop timide pour accepter les avances que lui fit un jour une camarade. Mais il garde surtout le souvenir d'un meeting aérien : rôdant la veille dans le campement avec un camarade, ils s'approchent d'une caravane où des jeunes femmes pilotes acrobates leur demandent d'aller leur chercher de l'eau.

« Elles étaient minces et jolies, elles étaient du Sud, [...] des filles bourgeoises, d'anciennes élèves de public schools [...]. Pour elles nous étions comme des coolies pour des sahibs ; elles n'étaient ni dures ni brutales ; elles nous ignoraient totalement ; et nous les regardions. Je me souviens surtout de leur odeur, tandis qu'elles se déplaçaient dans la caravane étroite [...]. Il y avait donc un monde dans lequel des jeunes femmes sveltes, élevées dans des parties de l'Angleterre dont nous avions seulement entendu parler [...], se déplaçaient librement et faisaient ce dont elles avaient envie, sans être tourmentées jour après jour par les soucis d'argent ou par ce que pourraient penser les voisins. »

Ainsi, les « perspectives » qui s'ouvrent pour l'enfant puis pour le jeune homme contrastent fortement avec le perpétuel présent dans lequel il était enfermé à Hunslet. Et l'image du furet qui cherche, même s'il ne sait pas quoi, se substitue à celle du têtard qui veut « sortir » de... À la fin de cette première partie de son autobiographie, avec l'entrée à l'université, Hoggart parle même d'« horizons ». Il a demandé une bourse complémentaire pour aller dans une résidence universitaire et donc ne pas être astreint à rentrer chez sa tante chaque soir. À l'université même, il « remarque une fille » qu'il trouve très attirante. N'étant jamais sorti avec une fille, il n'a l'audace de l'inviter à aller au cinéma qu'au deuxième trimestre. Sa vie s'en

trouve transformée : il devient plus « sociable ». Il l'épousera, et ce seront les beaux-parents – gens modestes, menant « une vie où l'on balaie sa chambre pour obéir au Seigneur » – auxquels la vie de leur gendre et de leur fille ouvrira « des horizons nouveaux ».

Lorsque, à la fin de ce premier récit autobiographique, Hoggart fait le bilan, comme il l'avait fait pour l'école et pour le lycée, de ce que l'université lui a apporté, il déclare :

« L'université m'a apporté beaucoup de choses. La plus importante fut sans conteste la relation qui aboutit à un mariage qui, au moment où j'écris, dure depuis quarante-cinq ans. Vient ensuite l'exemple de Dobrée. »

Pourquoi « l'exemple » et non pas l'enseignement ? Bonamy Dobrée, titulaire de la chaire de littérature anglaise à Leeds de 1936 à 1955, originaire d'une vieille famille d'industriels et de banquiers, avait commencé une carrière militaire, et à ce titre il avait été officier pendant la Première Guerre mondiale. Puis il avait mené à Paris la vie d'un dilettante cultivé. À l'université de Leeds, tout en ayant de multiples activités et en se mêlant des affaires publiques, il est directeur d'études et remarque Hoggart comme un étudiant prometteur. Mais celui-ci le classe avec le proviseur du lycée parmi ceux qui, dans des contacts personnels, lui ont donné les « chocs intellectuels » qui l'ont « poussé dans de nouvelles directions ».

« Il cherchait délibérément à déranger nos idées toutes faites en mettant maintes et maintes fois de petits bâtons dans les roues de nos bicyclettes mentales, que nous nous efforcions de faire rouler selon leur train-train habituel. Surtout, et c'est le plus important, il avait la capacité rare de deviner de quoi tel étudiant prometteur pouvait avoir besoin à tel moment de sa vie. »

C'est ainsi que Dobrée dirige son étudiant vers la lecture de Henry Adams, membre de l'élite de la Nouvelle-Angleterre, auteur de *Mon Éducation*, dont Hoggart dit :

« Il était entre deux mondes et me fit prendre conscience que, à leur façon plus modeste, les gens comme moi étaient eux aussi entre deux mondes, avec les vagabonds de Matthew Arnold. »

Les contacts entre un directeur d'études, qui considère les conseils individuels comme faisant partie de sa tâche professionnelle, et un étudiant sont bien des contacts personnels : il arrive même qu'un ou deux étudiants soient invités chez le professeur. Mais ni l'œuvre d'Adams ni celle d'Arnold ne sont séparées de leur caractère historique et social : l'un et l'autre sont des critiques de la modernité et de leur société. D'autre part, la relation amicale qui naît entre Dobrée et Hoggart n'empêche pas la perception de la différence de classe sociale.

C'est logiquement sur le devenir professionnel – professeur de littérature –, sur les rapports de la littérature et de l'existence historique et sociale, sur le sens de l'écriture autobiographique que s'achève 33 *Newport Street*. Hoggart ne clôt pas complètement son récit. Il pose quelques jalons pour une suite. Néanmoins, la première étape s'achève : en 1939, lorsque la guerre s'annonce, il a terminé ses premières années d'études universitaires. Le service militaire l'empêche de vraiment commencer une thèse. Ensuite il s'engage dans la guerre. On apprend que sa femme, devenue enseignante, attendra six ans la fin de la campagne en Afrique du Nord et en Italie. La fin du récit des années de formation noue le présent et le passé.

Hoggart ne se veut pas seulement professeur de littérature, mais il écrit. Il loue une université et en particulier un professeur qui ne transmet pas des idées reçues mais empêche de les accepter. Les auteurs qu'on l'a aidé à découvrir et à aimer sont des critiques de leur temps à travers leur propre histoire, des hommes qui l'aident à prendre conscience de sa situation sociale. Un professeur un peu atypique, qui veut être un « lettré », est à l'origine, chez ses étudiants (par exemple par des remarques incidentes sur Faulkner et sur les genres de violence en littérature), des « intérêts les moins formels ». Ce n'est pas à la question « qu'est-ce que la littérature ? », mais bien à la question « que doit être l'enseignement de la littérature ? » que répond cette description :

« La qualité particulière de l'école d'anglais de Leeds tenait à l'époque à ce qu'elle donnait le sentiment que l'étude de la littérature est d'un genre différent de la plupart des autres disciplines, parce qu'elle tire ses matériaux des tensions des vies individuelles et de ce qu'on peut tenter pour en extraire du sens au moyen des mots. Nous devions aussi nous y investir, "Vous devez vous approprier certains auteurs", avait-il (Dobrée) coutume de dire avec un sourire éclatant, mais d'une manière insistante. »

Extraire du sens au moyen des mots, c'est ce que fait en particulier l'écriture autobiographique. À propos de ses travaux de vacances et des quelques voyages à l'étranger qu'il fit comme étudiant pauvre juste avant la guerre, Hoggart réfléchit sur le travail de la mémoire.

« Sonder la mémoire est une curieuse affaire ; c'est un peu comme lorsqu'on retourne des pierres et qu'on est surpris par ce qui s'échappe de dessous ; c'est aussi comme si l'on reconstruisait un puzzle à partir de pièces apparemment disparates que le souvenir va chercher dans le temps et dans l'espace. »

Il y a donc un travail de la mémoire, qui est reconstruction et qui cherche à faire apparaître à la fois une forme et un sens. L'image du puzzle évoque la *gestalttheorie* ; celle des pierres, comme plus loin l'expression « j'y songe en barbotant dans ces eaux confuses » peuvent être une référence à Virginia Woolf, amie de Dobrée et membre d'un petit groupe qui réfléchit sur l'art et la forme. Cette mémoire est pour Hoggart sociale.

« Je me rends compte maintenant que j'ai une très bonne mémoire des actes de gentillesse spontanés [...]. Cela fait contrepoids – pour moi – à cette mémoire non moins tenace que j'ai pour les méchancetés, les exclusions et les rejets dont j'ai été victime [...]. À un âge où j'aurais dû être assez robuste mentalement pour ne pas y prendre garde, je

pouvais encore être précipité dans la colère, voire dans le chagrin par un acte de rejet inconsidéré même insignifiant. »

La mémoire est donc d'une certaine façon une « emprise du passé ». Mais Hoggart, en écrivant, se dit qu'il est peut-être en train de l'« exorciser partiellement ». C'est pourquoi il décrit, s'en tenant à quelques exemples dont il déclare que l'on peut les collectionner, les actes et les propos plus ou moins méprisants, et même tout simplement l'assurance qu'il a rencontrés chez ceux qui sortent des *public schools* anglaises. Mais on ne peut exorciser qu'en blâmant le système qui a éduqué ces individus, qui leur a « appris à se servir de ces armes sociales sans se poser de questions ». Hoggart ajoute qu'il y a de la brutalité dans la vie des classes populaires, mais qu'elle est différente de la brutalité qui vous traite comme quelqu'un qui n'a pas droit à la courtoisie normale des échanges sociaux. Il en conclut à la fausseté de l'assertion selon laquelle il n'y a plus de classes sociales de nos jours.

Ainsi, l'autobiographie est une sociologie historique ; elle est une sociologie de la mémoire, une sociologie des rapports de domination, certes, mais aussi de la résistance, du refus et de la réappropriation, une sociologie des styles de vie comme temporalités, types de rapports au monde et aux autres.

1.4. Merleau-Ponty : « La guerre a eu lieu »

Il n'y a pas à proprement parler une autobiographie de Merleau-Ponty. Mais il a répondu longuement, dans un entretien radiodiffusé, à la question « Comment êtes-vous devenu philosophe ? ». Il parle d'abord d'une enfance heureuse, et oppose ce qu'il était à la hâte et à la difficulté avec soi-même qui caractérisent « les jeunes gens d'à présent », c'est-à-dire des années cinquante. « Je ne me sentais pas justifié, mais jamais je n'ai eu cette espèce de vertige, cette impression de pouvoir faire de moi-même une infinité de choses et de ne pas être décidé entre toutes ces choses... Quand je me souviens de mon enfance, je me souviens du bonheur, je n'ai pas eu une enfance déchirée... Je peux dire que j'ai su ce que c'était que le bonheur... J'ai pris mon temps, j'ai fait des études sans histoires, sans difficulté aussi je dois dire... »

Faire de la philosophie, cela ne paraît donc que prolonger cette enfance heureuse. À la question : comment êtes-vous devenu philosophe ? que Georges Charbonnier précisait en demandant s'il y avait eu un événement précis, une espèce de révélation, Merleau-Ponty répond : « Ça me paraît presque impossible à expliquer, parce qu'il me semble avoir toujours été philosophe. » Dans cette enfance et cette jeunesse « sans histoires », il y eut bien quelques inflexions, mais la décision de faire de la philosophie est prise dès les premiers cours de philosophie, elle n'est pas un « événement », une brusque illumination sur ce qu'on nomme un chemin de Damas.

G. Charbonnier : « Vous m'avez dit un jour que très brusquement, en classe de philosophie, vous avez eu la sensation que c'était ça, votre voie. »

M. Merleau-Ponty : « À la vérité, tout d'abord, jusqu'à ma classe de seconde je n'étais pas du tout porté sur les choses de l'intellect et de l'esprit. Je

me rappelle que je jouais beaucoup au football et que c'était cela qui m'intéressait. Puis en seconde, j'ai eu un professeur très jeune qui revenait de la guerre et que nous admirions beaucoup. La présence de ce professeur a évidemment joué un rôle. Je me suis dit : je ferai des études, des études comme l'École normale. J'ai travaillé dans cet esprit pendant les deux années qui ont suivi... Quand je suis entré en classe de philosophie, ça a été absolument immédiat. Dès la deuxième ou troisième leçon, je me suis rendu compte que la manière de prendre les questions, le genre de curiosité que représente la philosophie, était une fois pour toutes ce qui m'intéressait. »

Intérêt immédiat pour la philosophie donc. Quel rôle ont joué la personnalité du professeur et le contenu de son enseignement ? D'une certaine façon, le fait qu'il ait été un homme d'action est présenté par Merleau-Ponty comme un obstacle ; mais d'un autre côté, la question centrale qu'il pose devient celle que le jeune philosophe ne va pas cesser de poser.

« J'avais un professeur de philosophie qui était cependant plutôt un homme d'action à sa manière. C'était pas loin d'ici, au lycée Janson. Il s'appelait Rodrigue ; il a eu une destinée absolument tragique. Rodrigue s'est suicidé à Biarritz en 1940, au moment où les Allemands arrivaient dans le sud-ouest de la France. Il était juif. Outre cela, il avait joué un rôle dans certains organes syndicaux... Il a pensé qu'il ne pourrait pas vivre sous l'Occupation. Il a songé à quitter la France. Il y a renoncé et il s'est finalement jeté sur les rochers ou dans la mer à Biarritz [...].

Quand je l'ai eu comme professeur de philosophie, ce qu'on nous avait dit de lui nous avait beaucoup frappés. On nous avait dit que Rodrigue était athée. Et c'était la première fois que je voyais en chair et en os un homme qui m'était présenté explicitement comme athée. Alors je me rappelle très bien avec

quelle attention nous l'avons regardé entrer dans la classe. Et puis nous nous sommes aperçus qu'un athée ça ressemblait à d'autres hommes, enfin qu'il n'y avait pas de signes extérieurs [...].

Rodrigue était un homme d'action. Il avait fait un livre sur l'action d'ailleurs. C'était un homme plutôt tourné vers l'action que vers la spéculation. Ce qui n'empêche pas qu'à travers son cours, qui était très bien fait d'ailleurs, j'ai tout de suite adhéré à la philosophie. Je me rappelle très bien que dès ce moment-là, une question s'est posée à moi qui était la question des autres hommes, enfin... des rapports avec autrui. Question qui n'était pas du tout au premier plan dans la philosophie du moment d'ailleurs... Rodrigue nous ayant expliqué ce que c'était que l'idéalisme, [...] j'avais la volonté de tirer au clair, dès ce moment-là, les relations de l'esprit et du corps, comment deux esprits peuvent être incarnés dans deux corps et comment un esprit peut connaître un autre esprit à travers le corps visible. »

Merleau-Ponty décrit des intérêts immédiats, la manière dont des questions « se sont posées » à lui. Il ne parle pas d'influences, il n'explique pas : un de ses derniers textes condamnera l'explication d'une œuvre par ses causes historiques qui méconnaît ce qu'est l'auteur pour lui-même : « Un homme au travail qui retrouve chaque matin, dans la configuration que les choses reprennent sous ses yeux, le même appel, la même exigence, la même incitation impérieuse à laquelle il n'a jamais fini de répondre. » Lorsqu'il rend compte de la manière dont il est devenu philosophe, Merleau-Ponty parle aussi de « volonté » : « J'ai passé le concours de l'École normale [1926]. J'avais de mauvaises notes en philosophie et j'avais de bonnes notes en grec et en histoire. M. Lanson, qui était à ce moment-là directeur, m'a vivement conseillé de faire de la grammaire. J'ai dit non. Enfin... aucune question de ce genre ne se posait pour moi, c'était de la philosophie que je voulais faire. »

Ce récit exprime donc une continuité. Au « il me semble avoir toujours été philosophe » s'ajoute l'affirmation selon la-

quelle les recherches se sont dès le départ « axées » sur la question des rapports avec autrui. De plus, faire de la philosophie, c'est faire des études de philosophie, préparer l'agrégation – concours donnant accès à la carrière de professeur de l'enseignement secondaire – puis une thèse, surtout lorsqu'on est normalien, et devenir assistant puis professeur de l'enseignement supérieur. Merleau-Ponty est donc élève de l'École normale supérieure de 1926 à 1930, en même temps que Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir. (Dans l'entretien, il déclare qu'il n'était pas d'accord avec Sartre et qu'il ne se rapprochera de celui-ci qu'avec la guerre). Agrégé en 1930, il enseigne dans un lycée, puis devient « répétiteur » à l'École normale. Il prépare ses thèses – *Phénoménologie de la perception* et *La Structure du comportement* – en lisant notamment Husserl. Il les soutiendra en 1945. En 1939-1940, il fait ce qu'on a appelé la drôle de guerre comme officier. Après avoir enseigné à la Faculté des lettres de Lyon, il est professeur à la Sorbonne (ce qui était un itinéraire professionnel courant à l'époque), puis il est nommé Professeur au Collège de France en 1952. Il mourra à sa table de travail, en mai 1961, à l'âge de cinquante-trois ans.

Faut-il dire que parallèlement, à partir de 1945, Merleau-Ponty aurait aussi écrit des articles et des livres de politique ? Mais il n'est pas quelqu'un qui aurait eu deux vies, celle de professeur et celle de journaliste. Il se dit philosophe et, pour lui, la philosophie n'est pas séparée de la vie. C'est sans doute en un sens pourquoi il déclare : philosophe, il me semble l'avoir toujours été. Plus précisément, être philosophe, c'est avoir ou établir un certain rapport au monde et, dans l'entretien, Merleau-Ponty le caractérise ainsi : « J'ai conçu la philosophie, non pas du tout comme un drame, mais plutôt comme quelque chose d'assez apparenté à l'art, comme une tentative d'expression rigoureuse, de faire passer en mots ce qui d'ordinaire ne se met pas en mots, ce qui quelquefois est considéré comme de l'ordre de l'inexprimable. » On peut donc se proposer – et nous le ferons plus loin – d'approfondir en quel sens la philosophie de Merleau-Ponty est une philosophie de l'histoire, comment il tente après Husserl de joindre la philosophie comme phénoménologie aux sciences de l'homme redéfinies dans leurs méthodes. Contentons-nous ici de souligner que, dans les écrits d'après 1945 qui ont des titres politiques – « Le yogi et le com-

missaire » sur les procès de Moscou en 1946, « Indochine SOS » en 1947, « Communisme et anticommunisme » en 1948, etc. – Merleau-Ponty insère sa vie et son travail de philosophe dans l'histoire en train de se faire. On pourrait en dire autant de ses écrits sur l'art, puisqu'il montre la proximité ou l'analogie entre art et philosophie, et même de ses travaux philosophiques, notamment l'ouvrage posthume *La Prose du monde*, où la question du langage et de l'expression devient centrale. Une philosophie selon laquelle être c'est être dans le monde (formule empruntée à Heidegger), selon laquelle la subjectivité est intersubjectivité, selon laquelle l'homme est à la fois libre et « en situation » ne peut nous placer hors du monde.

Lorsqu'on remarque qu'on sait peu de chose sur la vie de Merleau-Ponty, qu'il n'a pas fait au sens strict d'autobiographie, on peut invoquer diverses raisons (sa mort prématurée, sa réserve et sa pudeur bien connues). Mais l'essentiel n'est pas là. Étant donné sa conception de la philosophie, il ne pouvait séparer « son » histoire de l'histoire. Des écrits autobiographiques peuvent passer inaperçus comme tels, parce que Merleau-Ponty dit « nous » (ou, plus rarement, « je ») et que ce « nous » renvoie à une époque, à une génération, à des groupes qui se distinguent ou s'opposent, à des prises de conscience inséparables de questions de valeurs et de choix politiques. C'est ce que l'on peut voir dans le texte intitulé « La guerre a eu lieu », publié dans *Sens et Non-Sens*, mais qui fut d'abord, en 1945, un article du n° 1 de la revue *Les Temps modernes*, fondée par Sartre, avec Claude Lefort et quelques autres, et dont Merleau-Ponty a la lourde tâche d'être le rédacteur. Il a rappelé, dans l'entretien à France-Culture, comment il avait beaucoup vu Sartre pendant la guerre, comment ils avaient fait un journal clandestin – *Socialisme et liberté* – comment, en fondant *Les Temps modernes*, Sartre se proposait non pas de faire une revue principalement littéraire, mais de « procéder à une sorte de déchiffrement, de lecture de l'histoire contemporaine à mesure qu'elle se faisait. Et cela pas seulement dans le secteur politique, mais surtout dans le secteur de la vie humaine... L'une des originalités de cette revue à son début, c'était de comporter non seulement des textes littéraires, mais de comporter aussi des vies, des témoignages. »

« La guerre a eu lieu » a été sans doute conçu par son auteur comme l'un de ces témoignages, écrit à la première personne du singulier ou du pluriel. Merleau-Ponty dit « je » quand il évoque ses relations avec des Allemands envoyés à Paris en 1938 ou 1939, par exemple des lecteurs de l'Université ou un attaché culturel, croyant à la propagande « européenne » de l'Allemagne. « Un matin de mars 1939, j'entrai dans la chambre d'un autre Allemand de Paris pour lui apprendre l'occupation de Prague. Il se leva d'un bond, courut à la carte d'Europe (qu'il avait tout de même fixée au mur) et dit, avec tout l'accent de la sincérité : « Mais c'est fou, c'est impossible ! » Naïveté ? Hypocrisie ? Ce n'était probablement ni l'un, ni l'autre. Ces garçons disaient ce qu'ils pensaient, mais ils ne pensaient rien de clair et ils maintenaient en eux-mêmes l'équivoque pour éviter, entre leur humanisme et leur gouvernement, un choix qui leur aurait fait perdre ou l'estime d'eux-mêmes ou celle de leur patrie... C'est ainsi que l'histoire sollicite et détourne les individus, c'est ainsi qu'à voir les choses de près on ne trouve nulle part des coupables et partout des complices, c'est ainsi que nous avons tous notre part dans l'événement de 1939. » De ce récit de relations et de rencontres, Merleau-Ponty tire ainsi une leçon sur le problème général de la responsabilité de l'homme dans l'histoire, problème que beaucoup de philosophes à cette époque, notamment Raymond Aron, avaient posé. Mais il en tire aussi une réponse à la question précise posée au début du texte et qui concerne la France de 1939 : « Les événements rendaient toujours moins probable le maintien de la paix. Comment avons-nous pu attendre si longtemps pour nous résoudre à la guerre ? Nous n'arrivons plus à comprendre que certains d'entre nous aient accepté Munich comme une occasion d'éprouver la bonne volonté allemande. C'est que nous ne nous guidions pas sur les faits. Nous avions secrètement résolu d'ignorer la violence et le malheur comme éléments de l'histoire, parce que nous vivions dans un pays trop heureux et trop faible pour les envisager... On nous invitait à révoquer en doute l'histoire déjà faite, à retrouver le moment où la guerre de Troie pouvait encore n'avoir pas lieu et où la liberté pouvait encore, d'un seul geste, faire éclater les fatalités extérieures. »

Ainsi, dans un pays, en relation avec d'autres pays – en l'occurrence l'ennemi allemand de 1914 – à une époque donnée, la conscience commune, la littérature (« La guerre de Troie n'aura pas lieu ») et la pensée philosophique – ici une conception de la liberté – sont étroitement mêlées. Elles le sont parce que le sujet humain, la conscience, la connaissance et même, quelle que soit sa spécificité, la philosophie sont « situés », sont « dans une situation naturelle et historique », aussi « incapables de s'y soustraire que de s'y réduire » (ce sont les formules utilisées dans un autre texte, intitulé « Marxisme et philosophie » de *Sens et Non-Sens*). Le sujet, écrivait encore Merleau-Ponty, « pense selon sa situation, forme ses catégories au contact de son expérience et modifie cette situation et cette expérience par le sens qu'il leur trouve. »

C'est donc une modification que Merleau-Ponty dans « La guerre a eu lieu » décrit sur le mode personnel et avec des détails qui attestent l'expérience directe qu'il eut de la guerre.

« Pendant l'hiver 39-40, notre condition de soldats n'a rien changé pour l'essentiel à nos pensées. Nous avions encore le loisir de considérer les autres comme des vies séparées, la guerre comme une aventure personnelle, et cette étrange armée se pensait comme une somme d'individus. Même quand elle s'appliquait avec bonne volonté à ses tâches guerrières, elle ne s'y sentait pas prise, et tous les critères restaient ceux du temps de paix. Notre colonel faisait tirer du 155 pour disperser une patrouille allemande autour de nos postes, on désignait un capitaine pour recueillir les pattes d'épaule et les papiers de deux morts allemands, nous allions songer auprès de ces brancards comme nous l'aurions fait auprès d'un lit mortuaire. Ce lieutenant allemand qui avait agonisé dans les barbelés, une balle dans le ventre, en criant : "Soldats français, venez chercher un mourant" (c'était la nuit, devant un poste isolé, et l'on avait interdit aux nôtres de sortir jusqu'au jour), nous nous attendions à regarder avec compassion sa mince poitrine, à peine couverte d'une tunique

par quinze degrés de froid, ses cheveux blond cendré, ses mains fines, comme sa mère ou sa femme auraient pu le faire.

C'est après juin 1940 que nous sommes vraiment entrés dans la guerre. Car désormais les Allemands que nous rencontrions dans la rue, dans le métro, au cinéma, il ne nous était plus permis de les traiter humainement... Il nous fallait nous sentir sous leur regard des "Français" et non pas des hommes. Il y avait désormais dans notre univers de personnes cette masse compacte verte ou grise. Si nous avions mieux regardé, nous aurions déjà trouvé, dans la société du temps de paix, des maîtres et des esclaves, et nous aurions pu apprendre comment chaque conscience, si libre, souveraine et irremplaçable qu'elle puisse se sentir, se fige et se généralise sous un regard étranger, devient "un prolétaire" ou un "Français" [...].

Pour la première fois, nous étions amenés non seulement à constater, mais encore à assumer la vie de société... Nous avons été amenés à assumer et à considérer comme nôtres non seulement nos intentions, le sens que nos actes ont pour nous, mais encore les conséquences de ces actes au dehors, le sens qu'ils prennent dans un certain contexte historique. »

La « drôle de guerre » n'avait donc « rien changé » aux pensées. Il a fallu pour cela l'occupation et la résistance qu'elle suscite. De plus, ce ne sont pas seulement les pensées des Français qui changent, mais – indissociablement – les relations entre des êtres inclus dans des ensembles sociaux et historiques. Même la pensée philosophique est incluse dans ce changement. On a quelquefois dit que Merleau-Ponty avait changé de philosophie, à cette époque puis, ensuite, au moment de la rupture avec Sartre. Mais, en 1945, alors que *La Phénoménologie de la perception* comporte des chapitres sur la coexistence, sur la temporalité, sur le social comme dimension de l'être, Merleau-Ponty ne dit pas qu'il donne comme nouvel objet à la philoso-

phie l'histoire. Il dit : « En somme, nous avons appris l'histoire et nous prétendons qu'il ne faut pas l'oublier. » Il ajoute :

« Ces cinq années ne nous ont pas appris à trouver mauvais ce que nous jugions bon... Nous n'avions pas tort, en 1939, de vouloir la liberté, la vérité, le bonheur, des rapports transparents entre les hommes, et nous ne renonçons pas à l'humanisme. La guerre et l'occupation nous ont seulement appris que les valeurs restent nominales, et ne valent pas même, sans une infrastructure économique et politique qui les fasse entrer dans l'existence – davantage : que les valeurs ne sont rien, dans l'histoire concrète, qu'une autre manière de désigner les relations entre les hommes telles qu'elles s'établissent selon le mode de leur travail, de leurs amours, de leurs espoirs, et, en un mot, de leur coexistence. »

La conclusion de ce passage est marxienne : « Il ne s'agit pas de renoncer à nos valeurs de 1939, mais de les accomplir. » Si l'auteur a lu Marx, Lénine et Trotsky pendant la guerre, c'était, précise-t-il dans l'entretien à France-Culture, parce qu'il avait « un très grand désir de comprendre le communisme », en particulier de comprendre les procès de Moscou (après *Le Zéro et l'Infini* de Koestler, publié en 1940, il lit le compte rendu sténographique des débats). Il ne sépare ni les valeurs des relations, ni la philosophie de la politique et du reste de l'existence (un autre chapitre de *Sens et Non-Sens* précise ainsi ce que l'on peut entendre par « philosophie existentielle »). Il rejette l'illusion hégélienne de « contempler la totalité de l'histoire achevée ». Il écrit déjà, à cette époque, ce qu'il répétera dans la leçon inaugurale au Collège de France, à savoir que le philosophe est comme les autres hommes, pris dans l'histoire et devant un avenir à faire.

Il faut donc relier philosophie et politique, mais aussi littérature, art, culture. Dans l'entretien, Merleau-Ponty raconte comment, à l'École normale, il avait été amené à réviser la conception « étroite » de la philosophie qui était la sienne. « J'avais une sorte de rationalisme extraordinaire qui faisait que

tout mode d'expression qui n'était pas le mode d'expression en concepts me paraissait subordonné. Je me rappelle très bien qu'une des premières fois où j'ai vu Simone de Beauvoir, je l'ai trouvée à la bibliothèque Sainte-Geneviève en train de lire Proust. Et je me rappelle, je n'avais d'ailleurs pas lu Proust à ce moment-là ou à peu près pas, je me rappelle très bien que quand on était philosophe, la première des choses à faire était d'aller à ce que j'appelais l'essentiel. Il me semblait que... la pensée de Proust sur le temps ou sur n'importe quel autre sujet, était une pensée seconde parce qu'elle n'était pas ramenée à des concepts, ni réductible à des concepts. » Merleau-Ponty est revenu très tôt sur cette conception, puisque dans l'un des premiers articles repris dans *Sens et Non-Sens*, « Le roman et la métaphysique », il s'oppose à la métaphysique classique, persuadée de pouvoir faire comprendre la vie humaine par un agencement de concepts, montre qu'il y a eu dès la fin du XIX^e siècle un rapprochement entre littérature et métaphysique, l'œuvre des grands romanciers étant portée par deux ou trois idées philosophiques (la liberté chez Stendhal, le mystère de l'histoire chez Balzac, l'enveloppement du passé dans le présent chez Proust), et définit une « philosophie phénoménologique ou existentielle » comme celle qui « se donne pour tâche, non pas d'expliquer le monde ou d'en découvrir les conditions de possibilité, mais de formuler une expérience du monde, un contact avec le monde qui précède toute pensée *sur* le monde ».

La tâche de la philosophie et celle de la littérature ne peuvent donc plus être séparées. Pas plus que celle de l'art : Cézanne a voulu peindre « le monde primordial ». « Le » métaphysique ne peut plus être cherché dans un au-delà de l'homme comme être empirique, que ce soit en Dieu ou dans la Conscience : ce qu'il y a de métaphysique dans l'homme est « dans ses amours, dans ses haines, dans son histoire individuelle ou collective ». Il s'ensuit qu'il faut également repenser à la fois la méthode des sciences de l'homme et leur relation à la philosophie redéfinie comme phénoménologie, ce à quoi est consacré un autre texte de *Sens et Non-Sens*. Enfin, philosophie de l'existence, art, sciences de l'homme entrent dans la définition de l'historicité de l'homme : ce sont des expressions. Or toute expression est « un pas dans la brume » (et par là nous comprenons qu'il n'est jamais certain que ce pas nous conduise

quelque part). Et « l'expression n'est jamais achevée ». Il y a un temps de la culture, peut-être plus lent que les autres, mais relié aux autres. Il y a une historicité des formes d'expression, en particulier des formes littéraires, que Merleau-Ponty commençait à analyser en écrivant, à partir de 1952, *La Prose du monde* (ouvrage inachevé, publié par Claude Lefort). Le langage, écrivait-il, n'est jamais le simple vêtement d'une pensée qui se posséderait elle-même en toute clarté. Le sens d'une œuvre est une « variation systématique et insolite des modes du langage et du récit ou des formes littéraires existantes ». L'écrivain ne fait pas appel, chez le lecteur, à des significations qui feraient partie d'un *a priori* de l'esprit humain, il les suscite par entraînement. L'écrivain, en tant qu'il sort du prosaïque, c'est-à-dire des significations convenues, déjà installées dans la culture, est lui-même un « nouvel idiome qui se construit, s'invente des moyens d'expression. Et si cette autonomie est particulièrement accentuée en poésie, toute grande prose est une recreation de l'instrument signifiant, désormais manié selon une syntaxe neuve ». « La grande prose est l'art de capter un sens qui n'avait jamais été objectivé jusque-là et de le rendre accessible à tous ceux qui parlent la même langue. » Il s'agit là d'un acte de communication. Lorsqu'une forme littéraire n'est plus capable de porter une poésie des rapports humains, c'est-à-dire l'appel d'une liberté à toutes les autres, alors on dit que, comme les autres institutions, elle se survit. Nous avons ici la clé du titre énigmatique de l'ouvrage en préparation : « Hegel disait que l'État romain c'est la prose du monde. Nous intitulerons Introduction à la prose du monde ce travail qui devrait, en élaborant la catégorie de prose, lui donner, au-delà de la littérature, une signification sociologique. »

L'analyse des formes artistiques rejoint encore l'analyse sociologique lorsque Merleau-Ponty précise ce qu'il entend par historicité. L'histoire officielle de l'institution musée détruit l'historicité des œuvres d'art, qui est parole et style. « Le Musée tue la véhémence de la peinture... Il est l'historicité de mort. Mais il y a une historicité de vie, dont il n'est que l'image déchue : c'est celle qui habite le peintre au travail, quand il noue d'un seul geste la tradition qu'il reprend et celle qu'il fonde, c'est celle qui, sans qu'il quitte sa place, son temps, son travail

béni et maudit, le joint d'un seul coup à tout ce qui s'est jamais peint dans le monde. »

Qui dit historicité dit succession, changements et même nouveauté, mais aussi tradition, reprise. Et malgré l'originalité, il y a communication, unité des formes au-delà de l'art. L'unité des formes d'expression, c'est-à-dire des significations que l'homme cherche à donner à son existence, est indiquée dans la métaphore qui conclut « La guerre a eu lieu » (le philosophe n'utilise pas seulement des concepts) :

« Dans la coexistence des hommes, à laquelle ces années nous ont éveillés, les morales, les doctrines, les pensées et les coutumes, les lois, les travaux, les paroles s'expriment les uns les autres, tout signifie tout. Il n'y a rien hors cette unique fulguration de l'existence. »

2. L'immuable et le changeant

2.1. Le corps et l'être-au-monde

Nous imaginons mal à quel point ce qu'il y a de plus matériel ou de plus vital en nous, le corps, la sensibilité, est variable et donc a une histoire. L'imaginant mal, surtout dans une culture qui comme la nôtre pose une dualité âme-corps, nous projetons ou rabattons quelques changements frappants sur les « représentations » ou, dans un vocabulaire plus récent, sur le « rapport au corps », comme si seule la relation entre un je ou un moi éternel et un corps objectif pouvait changer.

Or des historiens contemporains, d'autres plus anciens mais quelque peu oubliés sous cet angle et aussi des écrivains font une histoire des désirs, des sensibilités avec des changements aussi radicaux que le passage de la répulsion à l'attraction (ou l'inverse), une genèse des sentiments et même des émotions. Suivons quelques-unes de ces analyses pour montrer comment elles contribuent à définir l'historicité de l'existence de l'homme comme « être-au-monde », « être-aux-autres », « être-soi » et, plus fondamentalement peut-être, comme manières d'être un être temporel.

Alain Corbin a analysé l'apparition en Occident, de 1750 à nos jours, de ce qu'il a appelé le désir du rivage. Au début du XVIII^e siècle – nous avons peine à l'imaginer et *a fortiori* les générations nées après la Seconde Guerre mondiale – il n'y a pas de plages, mais des grèves, perçues comme désertes, lugubres, portant la trace des naufrages. Évoquant des catastrophes et les colères de l'océan, elles inspirent la répulsion. Personne n'éprouve le désir d'affronter la puissance des vagues, encore moins de ressentir la fraîcheur ou la chaleur du sable.

Au début du XIX^e siècle s'éveille un désir de plage et même de vagues. Celles-ci apparaissent d'abord comme un recours que l'on oppose aux pathologies urbaines. L'immersion et même la suffocation qu'elle peut provoquer sont ressenties comme bénéfiques. Et surtout, cette perception du rivage constitue une nouvelle modalité de la rêverie sur les limites et leur

au-delà, donc de l'imaginaire. La perception du flux et du reflux contribue à construire une temporalité marginale par rapport à celle qui s'élabore avec la société industrielle. De façon plus générale c'est, au XX^e siècle, une façon neuve d'écouter, de percevoir et d'éprouver son corps et le monde qui s'élabore. Les systèmes de représentation et d'appréciation doivent se comprendre sur le fond de cette nouvelle manière d'être au monde et d'être soi.

Une manière d'être soi, c'est à la fois et indissociablement une manière d'être entre soi et par là même de s'opposer aux autres, d'être en rapports socialement définissables avec d'autres. Être soi s'effectue dans des rapports de domination, nous est toujours imposé. Le désir de rivage, les nouveaux usages de la mer apparaissent dans certaines catégories sociales – la bourgeoisie urbaine à la fin du XIX^e siècle. Celle-ci en découvre de ce fait d'autres : les pêcheurs, le « petit peuple » de la mer. Elle en entraîne ou en suscite d'autres – les jeunesses relativement riches – qui, à leur tour, élaborent et imposent de nouvelles manières et de nouveaux usages. Ainsi naît, à la fin du XX^e siècle, ce que des anthropologues ont appelé la « société des plages ». C'est un autre monde qui se constitue pendant les vacances d'été, puis à d'autres saisons dans des enclos créés sur d'autres continents, avec ses rites, ses pratiques ludiques, son esthétique et son culte du corps spécifiques. On ne peut parler de totale liberté : des critères de beauté, de « forme », de style de relation s'imposent. Il y a bien rupture avec le monde social habituel et normal, mais cette rupture s'accomplit sur le mode du jeu, du théâtre, de l'exploration ébauchée de possibles (notamment sentimentaux et sexuels). Il peut y avoir retour plus ou moins délibéré – et préparé dans les clubs – à des manières de se (dé)vêtir, de parler, à des formes de sociabilité antérieures à celles des sociétés industrielles ou représentées comme telles. Et comme souvent, ce monde rêvé ou à demi rêvé, utopique car en dehors de l'espace et du temps de la vie sociale, ou plutôt y inscrivant un autre espace et un autre temps, est représenté comme retour à un ancien temps, voire aux origines. Ce qui lui apporte aussi la justification dont il a besoin.

De même que tous les groupes sociaux ne sont pas allés à la mer au XIX^e siècle et même au XX^e siècle, tous n'y ont pas de nos jours accès également et de la même manière, de telle sorte

que les plages mettent en évidence les inégalités et la pluralité des modes de vie, c'est-à-dire les différences de classes. Dans les années 1970, des enquêtes ethnographiques et sociologiques ont montré les différenciations des plages – certaines étaient réservées par leur coût et leur style d'occupation dominant à des catégories privilégiées –, les différents usages de l'eau le long d'un rivage et même les manières d'être à la plage qui opposent les membres de groupes sociaux différents. Peut-on se contenter d'expliquer le « changement culturel » en termes de retard, un retard qui se comblerait peu à peu, au fur et à mesure que le niveau de vie des « couches défavorisées » s'élève et qu'elles imitent les couches supérieures ? Une telle théorie de la diffusion entre les groupes d'une société ou entre les sociétés a longtemps masqué, par la domination qu'elle-même exerçait, les phénomènes d'exclusion, de domination, les diverses formes de colonialisme, ainsi que les résistances ou même le sens des luttes. Dans les années 70, sur des plages normandes, des ethnologues observent comment l'ancienne bourgeoisie locale s'efforce de conserver les cabines 1900 qui marquent son espace, tandis que d'autres membres des classes supérieures ont des activités sportives coûteuses (la voile, le tennis...) qu'ils manifestent encore par leurs vêtements. D'autres encore – des femmes surtout – viennent à certaines heures seulement et lisent dans une chaise longue louée sur place. Ce sont les membres des classes moyennes qui s'efforcent d'imiter certains de ces comportements, ou la manière dont ils perçoivent ce style de vie. Ce qui suppose des savoirs et des techniques, en particulier des techniques du corps : savoir ne rien faire ou gaspiller le temps, aller lentement, utiliser des produits cosmétiques, avoir appris à se muscler, à pratiquer certaines nages... L'une des catégories sociales les plus intéressantes à observer et comprendre est celle des agriculteurs. Même ceux qui n'habitent pas loin ne viennent à la plage que cinq ou six fois par an et pour une journée. Beaucoup ne savent pas nager et ne se déshabillent qu'en partie : ils restent assis sans rien faire, en spectateurs des autres. Mais de ce fait, ils éprouvent un sentiment de honte culturelle par rapport aux autres classes. Ne pouvant réellement s'approprier cette pratique et le mode d'être dont elle participe, ils sont condamnés à se l'approprier nominale (« C'est juste histoire de dire qu'on est sorti »), adoptant avec plus de

difficultés encore que les classes moyennes les traits les plus extérieurs. Mais on comprend que les jeunes agriculteurs et surtout les jeunes agricultrices veuillent quitter leur métier, tout en sachant qu'ils supprimeront leur rapport à l'animal, à la nature, qu'ils quitteront ou seront exilés de leur monde, ce monde qui n'est ni un objet, ni un paysage, ni un « milieu », ni un moyen de produire, mais le « chez soi », le monde que l'on habite.

Parce que la plage engage totalement notre corps, plus exactement notre forme de corporéité, elle est ou peut être au centre de l'être-au-monde et révéler les changements de celui-ci. Le rapport à la nature, que les sociétés occidentales depuis le XVII^e siècle définissent comme ce dont nous pouvons et devons nous rendre maîtres, n'est pas un rapport naturel. Il n'est donc ni universel, ni éternel. Mais les changements, accompagnés de luttes, peuvent se vouloir et se penser comme retours, manières de revenir à un monde détruit. Et les écrivains, un peu mieux que d'autres parce que plus instruits, ont pu décrire ces moments de l'histoire et ces lieux où des hommes renouent avec d'anciennes manières d'exister, plus exactement en créent par réinterprétation des variantes, des variations. Ainsi Albert Camus, le plus lu des écrivains par les jeunes générations d'après la Deuxième Guerre mondiale. Il a vécu comme un exil son départ d'Alger pour Paris afin de réaliser son projet d'écrire et, au cours de son existence tourmentée, il a toujours cherché à revenir ne serait-ce que pour de brefs séjours à Alger, où il était né pauvre, et sur les plages d'Afrique du Nord. L'un de ses premiers écrits, publié avant la guerre dans le recueil *Noces*, est intitulé « L'été à Alger » :

« À Alger, on ne dit pas “prendre un bain”, mais “se taper un bain”. N'insistons pas. On se baigne dans le port et l'on va se reposer sur des bouées. Quand on passe près d'une bouée où se trouve déjà une jolie fille, on crie aux camarades : “Je te dis que c'est une mouette”. Ce sont là des joies saines. Il faut bien croire qu'elles constituent l'idéal de ces jeunes gens puisque la plupart continuent cette vie pendant l'hiver et, tous les jours à midi, se mettent nus au soleil pour un déjeuner frugal. Non qu'ils

aient lu les prêches ennuyeux des naturistes, ces protestants de la chair (il y a une systématique du corps qui est aussi exaspérante que celle de l'esprit). Mais c'est qu'ils sont "bien au soleil". On ne mesurera jamais assez haut l'importance de cette coutume pour notre époque. Pour la première fois depuis deux millénaires, le corps a été mis à nu sur des plages. Depuis vingt siècles, les hommes se sont attachés à rendre décentes l'insolence et la naïveté grecques, à diminuer la chair et compliquer l'habit. Aujourd'hui et par-dessus cette histoire, la course des jeunes gens sur les plages de la Méditerranée rejoint les gestes magnifiques des athlètes de Délos. Et à vivre ainsi près des corps et par le corps, on s'aperçoit qu'il a ses nuances, sa vie, et, pour hasarder un non-sens, une psychologie, qui lui est propre. L'évolution du corps comme celle de l'esprit a son histoire, ses retours, ses progrès et son déficit. »

Bien que, depuis l'époque décrite ici, l'histoire du corps et de la plage ait connu une péripétie nouvelle avec la lutte de l'islamisme contre la quasi-nudité liée à l'usage européen moderne de la plage, on ne saurait ramener cette histoire à celle des interdits religieux ou de la lutte contre ceux-ci. Dans sa correspondance avec Jean Grenier, Camus expliquait qu'il n'était pas chrétien car, disait-il, le christianisme est une religion de l'histoire, alors que lui n'éprouvait le sentiment religieux que dans son rapport avec la nature : « moi qui ne me suis jamais senti d'âme religieuse que devant la mer ou la nuit... » L'évocation dans « L'été à Alger » des vingt siècles de christianisme, la référence aux athlètes de Délos, ne renvoient donc pas à une époque d'irrégion, encore moins de barbarie, mais à cette religion de la nature constitutive du monde grec, une religion où les dieux, pluriels, font partie du monde et se mêlent parfois aux mortels. Quelques pages plus loin, Camus, décrivant les jeux auxquels il se livrait avec ses camarades dans le port, sur un canoë, déclare : « Comment n'être pas sûr que je mène à travers les eaux lisses une fauve cargaison de dieux où je reconnais mes frères ? ».

Enfin les nuances de l'histoire du corps n'épargnent pas cette époque moderne qui peut en un sens paraître renouer avec la Grèce ancienne. Et de même qu'il critique le naturisme, l'auteur ajoute en note une diatribe brève mais violente contre le plus célèbre écrivain de son époque : « Puis-je me donner le ridicule de dire que je n'aime pas la façon dont Gide exalte le corps ? Il lui demande de retenir son désir pour le rendre plus aigu. Ainsi se rapproche-t-il de ceux que, dans l'argot des maisons publiques, on appelle les compliqués ou les cérébraux. » D'une certaine façon, la référence à la langue populaire (« ça va mieux » dit son camarade V., tonnelier et champion de brasse junior, lorsqu'il a obtenu la satisfaction de désirs très simples) permet à Camus de se situer par rapport aux hédonismes contemporains.

Mais il n'y a pas ici d'opposition entre le populaire et le savant et, on vient de le voir, Camus, issu du peuple d'Alger, devenu lycéen grâce à une bourse, remarqué par son professeur de philosophie, rapproche les jeux auxquels il participait de ce qu'il sait de la Grèce ancienne. S'il a toujours voulu revenir au moins l'été en Algérie, ce n'est pas seulement par amour pour sa mère qui, pas plus que son frère, n'avait pu s'acclimater en France, mais parce qu'il s'est pensé comme un homme de la Méditerranée. C'est-à-dire entre autres, et peut-être assez profondément, un homme pour qui la mer et ses plages avaient une certaine signification. Pour lui la plage est le lieu où l'on éprouve le plaisir de la vague (même Meursault, dans *L'Étranger*, l'éprouve...). La plage déserte où l'on entend le rythme immuable du ressac est celle qu'il décrit ainsi, dans une lettre écrite à Jean Grenier en juillet 1951 : « Vous ne pouvez croire l'isolement qu'on peut trouver à Oran. C'est un labyrinthe fauve et brûlant (...). Et ce désert n'a pas d'oasis. Heureusement, il y a les plages et le soleil. Je viens de passer 8 jours sous une tente, sur des dunes désertes. Les matins sur la plage avaient l'air d'être les premiers du monde. Et cette vie animale avait quelque chose de profondément heureux. Naturellement, cela ne peut pas durer toujours. »

La répétition exceptionnelle, tous les matins pendant 8 jours, du premier matin du monde peut être rapprochée de ce temps avant le temps, avant l'histoire, celui de « l'homme de la nature » que Rousseau décrivait dans le *Discours sur l'inégalité* et

du rapport à la nature dont il cherchait à faire et refaire l'expérience. Mais comme Rousseau aussi en un sens, Camus cherche à se situer par rapport à l'histoire de son époque. La référence à l'homme méditerranéen est approfondie au fil des années : elle sert à critiquer la civilisation de l'Europe moderne, à refuser le choix que voudrait imposer la guerre froide, à réfléchir sur les rapports de la vérité et de l'histoire.

Camus a toujours mal supporté la vie parisienne, mais à la fin du dur hiver 1945-1946, il écrit : « Je suis malade à vomir de la vie stupide et terrorisée qui nous est faite ici. J'ai perdu la moitié de mon hiver à défendre mes enfants contre le froid, à assurer notre ravitaillement et à me battre contre des administrations absurdes. L'autre moitié, je l'ai passée à rêver bêtement d'un loisir que je n'avais plus, d'autres pays et d'autres conditions de vie. » La conclusion de cette expérience est que « l'Europe crève des mille soucis matériels qui dévorent son cœur ». Et l'auteur prolonge ce diagnostic en ajoutant : « Je profiterai de mon essai sur la révolte pour dire que ce culte de l'histoire et de la volonté de puissance où nous vivons est à la fois une démente et une erreur historique. »

Dépasser l'erreur théorique consisterait à concilier, comme l'avaient fait, chacun à leur manière, les Grecs et les Chrétiens, deux vérités : nous vivons dans l'histoire mais « il y a une part de l'homme qui n'est pas à l'histoire ». Jean Grenier entre dans cette recherche plus qu'il ne critique Camus, en lui répondant : « Il n'y a pas de vérité pour l'homme qui ne soit incarnée. »

Moins délicat semble être le thème que propose Camus pour une revue : « Je voudrais montrer que l'homme méditerranéen est le seul type d'homme qu'on puisse encore opposer à l'homme russe et à l'homme atlantique entre lesquels on veut nous faire choisir. » Cette revue qu'il crée et pour laquelle il obtient immédiatement des collaborations, dont celle de Grenier, s'appelle donc « L'homme méditerranéen », et il s'agit là d'un choix historique, c'est-à-dire d'un choix entre des idéologies, des philosophies, mais surtout entre des styles de vie.

S'il n'avait pas été homme à vivre les contradictions plutôt que de chercher à les surmonter (ce qui lui attira le mépris de certains philosophes), on pourrait dire qu'il y a chez Camus une opposition entre nature et histoire et, au moins dans les premiers textes, un choix de la première. La signification des retours en

Algérie serait le retour à la mer, à la couleur spécifique du ciel, aux parfums et à la chaleur des ruines de Tipasa – monuments de l'histoire gréco-romaine retournés à l'état de pierres. Les textes de *Noces* décrivaient la communion avec une nature dont même les dieux grecs étaient écartés, et l'éternel présent qui en résultait :

« De la terre au soleil monte sur toute l'étendue du monde un alcool généreux qui fait vaciller le ciel. Nous marchons à la rencontre de l'amour et du désir. Nous ne cherchons pas de leçons, ni l'amère philosophie qu'on demande à la grandeur. Hors du soleil, des baisers et des parfums sauvages, tout nous paraît futile (...). C'est le grand libertinage de la nature et de la mer qui m'accapare tout entier. »

Comme le galet verni par les marées, j'étais poli par le vent, usé jusqu'à l'âme. J'étais un peu de cette force selon laquelle je flottais, puis beaucoup, puis elle enfin, confondant les battements de mon sang et les grands coups sonores de ce cœur partout présent de la nature (...).

Jamais je n'ai senti si avant, à la fois mon détachement de moi-même et ma présence au monde.

Oui, je suis présent. Et ce qui me frappe à ce moment, c'est que je ne peux aller plus loin. Comme un homme emprisonné à perpétuité – et tout lui est présent. Mais aussi comme un homme qui sait que demain sera semblable et tous les autres jours. Car pour un homme, prendre conscience de son présent, c'est ne plus rien attendre (...).

C'est dans la mesure où je me sépare du monde que j'ai peur de la mort, dans la mesure où je m'attache au sort des hommes qui vivent, au lieu de contempler le ciel qui dure. »

S'attacher au sort des hommes, se révolter contre l'injustice, tels sont les principes qu'invoque Camus en tant qu'être historique, c'est-à-dire être qui d'autre part tente de longs instants de s'insérer ou de se réinsérer *dans* le monde, tel un objet façonné par les seules forces de la nature – la mer, le vent, le soleil... Il

travaille de longues années à *L'Homme révolté* et, malgré la maladie, s'engage dans les luttes de son époque.

La valeur « justice » est ce au nom de quoi, pendant la guerre, sans recourir à une transcendance, il prend position à la fois par rapport à l'exaltation philosophique de l'Histoire et contre la violence nazie, dont il est l'un des premiers à chercher à comprendre la spécificité. En juillet 1944, dans la dernière des *Lettres à un ami allemand*, il écrit :

« Vous n'avez jamais cru au sens de ce monde et vous en avez tiré l'idée que tout était équivalent et que le bien et le mal se définissaient selon qu'on le voulait (...), que dans la plus insensée des histoires la tâche d'un individu ne pouvait être que l'aventure de la puissance (...).

Je continue à croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le seul être à exiger d'en avoir (...). Qu'est-ce que sauver l'homme ? (...) c'est donner ses chances à la justice qu'il est le seul à concevoir. »

Ainsi, bien que l'homme se définisse par sa rupture avec le monde naturel, par une histoire et non par une essence, ne faut-il pas dire, renouant avec les premiers philosophes grecs, que la quête de la justice est le sens de son existence ? Restera à comprendre peut-être les divers sens du mot justice...

Essayant d'opposer nature et histoire, et vivant de manière intense une histoire particulièrement douloureuse, Camus a pu rechercher sur les plages d'Alger, tout au long de sa vie tôt interrompue, un repos qu'il savait momentané, un rapport au monde naturel qui avait pour lui la signification d'un repos. Mais il sait bien qu'elles peuvent avoir d'autres significations et, même pour lui, elles les prennent parfois :

« Au milieu de la journée, quand le ciel ouvre ses fontaines de lumière dans l'espace immense et sonore, tous les caps de la côte ont l'air d'une flottille en partance. Ces lourds galions de rocs et de lumière tremblent sur leurs quilles, comme s'ils se préparaient à cingler vers des îles de soleil. O ma-

tins d'Oranie ! Du haut des plateaux, les hirondelles plongent dans d'immenses cuves où l'air bouillonne. La côte entière est prête au départ, un frémissement d'aventure la parcourt. Demain, peut-être, nous partirons ensemble. » (*Le Minotaure ou la halte d'Oran*, 1939).

Il y a les plages où des hommes ont pu chercher le repos, une halte. Il y a les plages où les hommes ont été jetés après le naufrage d'un navire qui avait une destination sociale normale. Ce sont parfois celles d'une île où toute l'histoire humaine est à refaire. Parfois aussi celles où l'on aborde dans un voyage qui est lui-même une aventure... Mais dans les récits, d'Homère à Le Clézio en passant par Defoe et Giraudoux, dans nos mémoires, leurs significations sont intriquées dans l'histoire des sociétés.

En 1934, Marcel Mauss concluait un cours d'Ethnographie dans lequel il avait présenté des remarques sur la marche, la nage, la danse, etc., dans différentes sociétés par un remarquable programme de recherche axé sur « la notion de technique du corps ». Le corps disait-il, est le premier instrument de l'homme, de sorte qu'avant les techniques à instruments, il y a les *techniques du corps*. Toute technique proprement dite a sa *forme*. Les techniques les plus élémentaires (courir par exemple) varient selon les sociétés et les époques. Elles prennent place dans la vie *symbolique* de la conscience. Elles sont l'œuvre de la « *raison* pratique collective et individuelle ». Sur elles, c'est le triple point de vue anatomique, psychologique et sociologique – le point de vue de « l'homme total » – qui est nécessaire. « C'est par raison que la marine française oblige ses matelots à apprendre à nager. » Mais il ne faut pas séparer raison et société.

2.2. « La » raison, les rationalités

La « société de plage », comme l'ont appelée certains sociologues contemporains, se constitue au sein de nos sociétés, dans un temps bien précis et cyclique, celui du retour d'une saison. Elle se constitue selon des valeurs, des pratiques, des codes qui en un sens prolongent, en un autre rompent avec ceux de nos sociétés à une certaine époque. Les changements de cette société à l'intérieur de l'autre peuvent être rapides. Néanmoins, nous pouvons croire retrouver d'anciennes valeurs ou croyances (les dieux grecs chez Camus) effacées plus ou moins longtemps par l'histoire, voire même un rapport au monde qui serait celui du temps avant le temps, ou enfin des valeurs éternelles et universelles oubliées dans le reste de la vie sociale.

Mais n'y a-t-il pas que des valeurs propres à un moment de l'histoire et à chaque culture ? La justice, l'isonomie, ne sont-elles pas des inventions de la Grèce du V^e siècle avant J.-C., voire même d'Athènes ? La prétention à l'universalité qui définit notre conception de la raison et de la vérité n'est-elle pas apparue à une date précise de l'histoire des sociétés occidentales, avec le développement de cette forme de pensée que nous appelons scientifique en l'opposant à la pensée religieuse ? Ce qui complique ces questions c'est qu'autant il nous paraît facile d'admettre que nous appelons démocratie ou justice des formes de relations et de valeurs différentes de celles d'Athènes, autant l'objection pascalienne (« vérité en deçà des Pyrénées... ») nous paraît difficile à lever.

Reprenons donc la question : histoire et vérité. Peut-on parler de formes de rationalité ? De formes historiques de rationalités ? En quel sens du terme « histoire » ?

L'homme, être de raison. Nous disons bien : l'homme. Lorsque la philosophie et l'anthropologie ont étudié des sociétés apparemment très différentes des nôtres, les termes « sauvages », « primitifs » ont été utilisés. Et si l'on voulait ne pas rejeter ces peuples dans l'inhumanité, on les situait dans le

temps comme l'étape première d'un progrès conduisant à l'humanité véritable, c'est-à-dire civilisée. Par rapport à la raison, leur pensée était qualifiée de « prélogique ». Pour voir comment on peut aller au-delà de cette ultime forme d'ethnocentrisme ou de racisme, on peut faire l'histoire, depuis les Grecs jusqu'à nos jours, de ce que nous appelons raison, en suivant un historien qui est aussi un philosophe (et pas seulement un historien de la philosophie ou un historien) et se veut sociologue, Jean-Pierre Vernant.

Aux yeux d'un historien de la Grèce antique et d'un historien de la Chine, tout se passe comme si, à un certain moment de l'histoire humaine, deux parties de l'humanité avaient pris des voies différentes. Si l'on présuppose qu'il n'y a qu'une raison, « la raison universelle », il faudrait admettre que, en dehors des voies suivies par l'Occident moderne, il n'y eut que des stagnations dans des stades archaïques, des errements ou aberrations de la pensée. La raison serait la raison grecque (*logos*, terme repris dans le latin *ratio* par Lucrèce et Cicéron). Mais si l'on renonce à ériger en norme un type de pensée, il faut parler de types ou de formes de rationalité, ou même de formes de raisons, ce qui a l'avantage, au surplus, de ne pas figer le *logos* dans ses formes premières et d'en suivre l'histoire.

Cette perspective exige en outre que l'on étudie où et comment, en relation avec quoi est apparue la raison grecque, à quelles autres transformations son élaboration est liée. Élaboration difficile, impliquant des oppositions et des luttes – comme celle des Sophistes et des premiers philosophes, comme la condamnation de Socrate –, et non choix de types, autrement dit choix entre structures éternelles. L'analyse des différenciations historiques, des lentes et tumultueuses élaborations de formes tend ainsi, en retour, à invalider la perspective structuraliste où l'histoire proprement dite est remplacée par une diachronie, séquences sans liaisons, succession de sociétés qui font chacune des choix dans les structures possibles des échanges (de femmes, de mots, de biens...) pour reprendre le programme de Claude Lévi-Strauss. Et ces analyses historiques, ou sociohistoriques, cette analyse de la définition d'un *logos* dans la Cité grecque a pour nous, hommes du XIX^e siècle, un sens et un intérêt autres que de curiosité : reprendre pour nous le travail de

construction des formes de la démocratie, d'une éthique et d'un droit rationnels.

C'est en gros à la même époque que s'effectuent, en Grèce et en Chine, des changements qui conduisent à de nouvelles formes politiques : destruction des rapports de vassalité et de liens de dépendance personnelle, promotion des paysans et développement des villes. En Grèce et en Chine, le passage d'un pouvoir fondé sur des privilèges religieux et s'exerçant par des procédures de type rituel à des formes d'organisation étatiques paraît lié à des innovations techniques (métallurgie, techniques militaires reposant sur le fantassin...) et à la floraison d'écoles de pensée traitant de médecine, de mathématiques, de morale et de politique. Certains ont donc conclu que Grecs et Chinois s'étaient engagés sur la voie unique qui serait celle de l'Occident puis de l'univers entier avec la science et la technique, mais que les Chinois, entravés par des obstacles, sont allés moins loin. Or, si l'on se débarrasse de cette idée à la fois ethnocentriste et évolutionniste, on dira que les Chinois n'ont pas été moins loin, mais ailleurs, qu'ils ont construit une autre culture et en particulier d'autres formes de pensée, et l'on comprendra mieux certains traits de la civilisation grecque qui nous paraissent aller de soi.

En Grèce, la vie paysanne associe l'élevage à une agriculture diversifiée. La production s'organise en dehors du contrôle d'un État centralisé ; elle assure la subsistance de la famille, de l'*oïkos*, et permet la vente sur un marché. De même le forgeron est un petit producteur indépendant. En Chine, la promotion de la paysannerie est l'œuvre du prince qui la contrôle, en fait la source de sa puissance économique et de sa force militaire. En Grèce, elle est l'œuvre des *dèmes* ruraux (le *dème* étant une division territoriale au sein du *démos* ou peuple) en lutte contre l'aristocratie foncière vivant en ville et contrôlant l'État.

Par cette lutte, les agriculteurs grecs, petits propriétaires, vont confisquer pour les mettre « en commun » les anciens privilèges de l'aristocratie : accès aux magistratures judiciaires et politiques, gestion des affaires publiques, fonction militaire, et aussi culture, avec ses modes de pensée et de sentir, son système de valeurs. Il y a donc démocratisation d'une culture aristocratique et, en apparence de façon paradoxale, certains traits qui caractérisent la civilisation grecque deviennent un

idéal d'homme valable pour tous : la volonté de s'affirmer le meilleur, le mépris des valeurs utilitaires et mercantiles, une éthique de la générosité et surtout une volonté d'autonomie. La Grèce invente ainsi la notion d'individu autonome, libre de toute servitude, dont le corrélat est la définition juridique de l'esclave. Cette idée du citoyen libre implique l'« isocratie », la répartition égale du pouvoir entre tous.

De là le caractère spécifique de la ville grecque : le fait urbain prend une signification particulière, liée aux institutions de la *Polis*. La Grèce mycénienne avait connu une Cité-palais ; la Grèce archaïque a connu la ville-séjour noble, s'opposant à la campagne peuplée de vilains chargés de nourrir les *Kaloï Kaga-thoï* (beaux et bons). La ville grecque classique n'est pas devenue, comme la ville chinoise, un centre royal administrant un vaste territoire rural et groupant à côté de fonctionnaires, de prêtres, de conseillers politiques au service du souverain, un certain nombre de commerçants et d'entrepreneurs industriels. En Grèce, la « Cité » englobe l'agglomération urbaine et le territoire campagnard, sans établir entre les deux de différence politique puisque paysans et citadins ont les mêmes droits et charges, siègent dans la même assemblée. La ville est ce centre où se trouve déposée l'autorité politique, où se trouvent tous les monuments et lieux de la vie publique, l'agora, les tribunaux, le théâtre, les gymnases, les temples. La culture n'est plus le privilège d'une catégorie de lettrés, comme en Chine : l'écriture alphabétique permet aux citoyens d'apprendre à lire et à écrire.

La mise en commun de la culture, parallèle à celle de l'autorité politique, transforme les savoirs, les techniques d'élaboration et de transmission de ces savoirs. Les règles du jeu politique – la discussion libre, le débat argumenté – deviennent la règle du jeu intellectuel. La vérité n'est plus révélation mystérieuse. Un nouveau *logos* s'oppose aux discours sacrés (*hieroi logoi*). Comme le montre l'exemple de Socrate présenté par Platon, la discussion est et doit être générale : elle s'effectue sur la place *publique*. C'est aussi dans et par la discussion que s'élaborent les règles (*nomoi*) qui doivent gouverner les relations sociales et aussi les valeurs morales. Entre le VII^e et le V^e siècle, la Grèce invente un Droit rationnel et une éthique rationnelle. Une règle est une solution humaine, visant à obtenir des effets définis : l'égalité, la concorde. Avec Socrate, la ré-

flexion morale dégage, à partir des conduites concrètes, des « vertus » pratiquées par chacun dans les diverses circonstances de la vie, un nouveau type de valeurs qui ne sont pas d'ordre religieux mais qui ont en elles-mêmes leur justification et sont donc posées comme ayant une portée universelle : le courage, la justice... Agir selon les règles et selon ces valeurs n'a plus rien de l'obéissance rituelle. De manière plus générale, se soumettre à des règles rationnelles dans sa pensée et son action n'est pas se soumettre à une force extérieure et contraignante. La démocratie s'invente contre les puissances divines autant que contre d'autres formes politiques. Les Grecs ne nient pas l'existence de puissances divines. Mais le théâtre met en scène pour tous – car les citoyens sont invités et aidés à y participer – les problèmes que soulève la naissance de la Cité par rapport à un monde gouverné par les luttes et les amours des dieux.

L'avènement de la pensée rationnelle, telle que l'Occident l'a comprise, s'effectue avec l'élaboration d'une philosophie de la nature dans les cités grecques d'Asie mineure, au VI^e siècle. Et cette interprétation de l'univers physique, là encore, se fait avec l'outillage conceptuel de la pensée politique : ordre de type égalitaire, équilibres entre forces opposées... Comme dans la pensée chinoise, les dieux ne sont pas extérieurs à la nature. C'est l'ordre naturel qui est divinisé. Mais cet ordre est géométrique. De même la philosophie grecque ne rejette pas la notion de divin, elle la réinterprète : le divin comme essence immuable et principe devient l'intelligible. Mais l'identification qu'opère Parménide entre le Logos et l'Être posera des problèmes à ses successeurs. D'où peut-être, en Occident, la diversité des rationalismes.

Cette forme de pensée qui, en relation avec d'autres formes sociales, en particulier la démocratie, se définit comme *logos*, incluant des techniques spécifiques comme la discussion, la démonstration, le débat, ne peut se transmettre comme se transmettait le *mythos* qui définit la pensée religieuse. C'est précisément en raison de cette opposition que Platon excluait les poètes de la Cité : pour mieux le comprendre, il faut se souvenir qu'Homère reprend et transcrit des traditions orales. L'épopée héroïque, les théogonies, les textes sapientiaux prolongent la très ancienne tradition de poésie orale : elle raconte la naissance, les aventures, les rivalités des Puissances de l'au-

delà et leurs interventions dans le monde humain. Le *Gorgias* de Platon ridiculise ces contes pour enfants. L'auteur oppose à ces narrateurs de mythes ceux qui attendent un discours véridique (*aléthinos logos*), qui exigent qu'un discours soit à chaque moment capable de « rendre des comptes » à qui lui en demande, autrement dit de rendre *raison* de soi, en exprimant clairement ce dont il parle, comment il en parle et ce qu'il en dit. Aristote est encore plus net dans la *Métaphysique* : « Les subtilités mythologiques ne méritent pas d'être soumises à un examen sérieux. Tournons-nous plutôt du côté de ceux qui raisonnent par la voie de la démonstration. »

La pensée religieuse se transmet par la *païdeia*. En traduisant ce mot par éducation, nous l'avons, surtout en France, mal compris. La *païdeia* n'est pas l'éducation scolaire : ce que Durkheim a appelé « l'école à proprement parler » est apparu en France au XII^e siècle. Elle correspond à de nouvelles formes de rationalité. Dans la Grèce ancienne, la *païdeia* est ce par quoi se perpétue la tradition orale et elle correspond à un type de discours ou de récit qui n'est pas dépourvu d'une forme de rationalité puisque le mythe représente à la fois l'ordre et le désordre du monde, mais qui est précisément cette forme que combattent les premiers philosophes. À partir d'une certaine époque, avec le développement de la Cité, l'enfant grec va apprendre, dans un lieu spécifique, à lire et à écrire, techniques indispensables au citoyen lorsque la loi devient loi écrite et rendue publique dans un lieu central après avoir été élaborée et réélaborée dans une assemblée. Le jeune homme peut fréquenter les nouvelles « académies » philosophiques.

Mais le philosophe – nouveau type d'être social – ne s'oppose pas seulement à la tradition orale. Il entre en lutte et en concurrence avec les Sophistes. Les familles nobles confient leurs enfants à des Sophistes pour qu'ils leur apprennent un type de discours et des procédures intellectuelles qui donnent du pouvoir. Si les Sophistes développent un nouvel art, c'est que dans les institutions de la cité, comme les tribunaux, les parties s'affrontent, argumentent, et il est nécessaire de persuader les auditeurs. Ainsi naît une rhétorique, et la sophistique est l'analyse des formes de discours qui aboutissent à la persuasion, la *Peithô*, nom d'une divinité dont la force magique est comparée par Gorgias à celle d'Hélène dont la beauté séduisait tous les

hommes. Ce type de discours n'est plus un récit et donc se démarque du discours mythique, il est une argumentation, mais celle-ci a peu de rapports avec le souci du vrai. La persuasion est une force : elle fait croire que...

Les philosophes dénoncent cette *peithô* des Sophistes qui consiste à enserrer l'adversaire dans les liens d'une dialectique astucieuse, à le réduire au silence, à le vaincre. À cette persuasion, ils opposent la confiance (*pistis*). Une nouvelle forme de relations se met en scène dans les dialogues platoniciens et s'institue dans les Académies. Les termes qui sont ceux de notre vocabulaire (relation pédagogique, relation maître-élève) nous font méconnaître cette forme. Par le jeu des questions et des réponses, à l'Académie mais aussi avec Socrate dans la rue, le philosophe ne cherche pas à vaincre par la persuasion, mais à entrer en discussion avec le disciple pour faire naître le discours de la vérité. Vérité, car ce discours reposant sur la confiance et l'argumentation rationnelle est en même temps une forme de démonstration. D'où le lien, dès l'origine, entre le développement de la philosophie et celui des mathématiques : depuis Euclide, les hommes cherchent à élaborer un discours où, des prémisses étant posées, tout le reste s'ensuit nécessairement. La vérité se définit non par la conformité à un réel, mais par la cohérence interne, la non-contradiction, ce qu'étudie la logique au sein de la philosophie.

Avec les philosophes et les écoles philosophiques, le *logos* s'oppose au *muthos*, caractérisé par son incohérence. Mais Platon ne rejette pas totalement la croyance religieuse ; il cherche à intégrer certains de ses aspects à sa doctrine (l'immortalité de l'âme). Cette façon de procéder se retrouve dans les formes que prendra le rationalisme occidental : Kant écrira *La Religion dans les limites de la raison*. En un sens, l'opposition des philosophes grecs aux Sophistes est plus grande qu'à l'égard de la croyance religieuse. Et cette opposition persiste aujourd'hui : les universitaires de la fin du XIX^e siècle ont été priés de réfléchir sur « l'éducation de la démocratie » et, par l'analyse du discours totalitaire, certains philosophes contemporains cherchent à expliquer comment une république peut brusquement devenir un régime totalitaire.

La notion de totalitarisme est cependant contestée chez certains philosophes contemporains, ou alors elle renverrait à l'une

des formes qu'a prises dans l'histoire la dictature. Dès lors on est renvoyé à tout ce par opposition à quoi, au cours de l'histoire, la démocratie s'est construite ou a tenté de se construire, de se définir et de se reconstruire. C'est pourquoi nous revenons toujours à la tentative initiale dans la Grèce du V^e siècle. Il faut affirmer que l'histoire-devenir est retour réflexif sur le passé. Et les mises en question ont commencé dès le départ. Il en va nécessairement ainsi pour autant que – *logos* impliquant discussion – démocratie et philosophie sont indissociables. On sait que Platon critiquait la « démocratie » athénienne, distinguait égalité arithmétique et égalité géométrique, élaborait le modèle d'une *Callipolis* (le terme de République est postérieur et a été abusivement donné à un dialogue) composée de trois classes de citoyens, où le gouvernement des philosophes assurerait la réalisation d'une justice rationnelle.

Et si nous revenons aujourd'hui à l'exemple grec, c'est sans doute parce que depuis le XVIII^e siècle, la 1^{re} République française et les philosophies politiques qui l'accompagnaient et la précédaient, de nouvelles oppositions, de nouvelles différenciations-réélaborsations sont apparues. Aujourd'hui la démocratie qui s'appelle – mais pas toujours – libérale, suscite un retour non pas *à* – démarche qui serait celle de la pensée mythique et du traditionalisme – mais *sur* l'expérience initiale d'une démocratie définie comme gouvernement par le peuple. Un peuple qui ne lui préexiste pas mais qui se constitue par elle, acte que Rousseau appelait la volonté générale mais dont d'autres philosophes, et ce fut sans doute le cas de Condorcet, élaboraient des analyses plus rationalistes.

Reconnaître et étudier, en Chine et en Grèce, des formes de pensée rationnelle différentes, liées à des différenciations d'autres formes sociales, incite à poursuivre l'investigation historique et à voir comment, même en restant à l'intérieur de ce monde occidental qui se considère plus ou moins comme l'héritier de la Grèce, de nouvelles formes de rationalité et de nouveaux rationalismes se sont constitués. Peut-on, dès lors, continuer à parler de *la* raison ? Ou plutôt, ne faut-il pas renoncer au pluriel – les formes – dans la mesure où la prétention à l'universalité et à l'intemporalité est constitutive de ce que nous appelons raison ? Dans le domaine de la pensée ou dans le do-

maine de l'action, une proposition ne peut-être dite vraie ou une conduite considérée comme bonne que si tout homme raisonnable doit les reconnaître pour telles.

De même le retour sur la démocratie athénienne est nécessaire aujourd'hui dans la mesure où le remplacement de la discussion par la « communication » rappelle les techniques du discours des Sophistes, auquel des philosophes opposaient une définition du *logos* par le dialogue, la recherche en commun du vrai, du juste et du bien. La communication est un ensemble de techniques visant la conquête du pouvoir par les représentants de groupes définis par les intérêts qu'ils feront prévaloir. De manière générale, on pourrait dire que la démocratie est menacée chaque fois que la discussion est oubliée, évacuée d'une manière ou d'une autre. À ce sujet, nous-mêmes avons oublié la leçon de Montaigne qui, à l'époque des guerres de religion, écrivait : « Le plus fructueux et naturel exercice de notre esprit, c'est à mon gré la conférence (...). Les Athéniens, et encore les Romains, conservaient en grand honneur cet exercice en leurs Académies. De notre temps, les Italiens en retiennent quelques vestiges, à leur grand profit, comme il se voit par la comparaison de nos entendements aux leurs. » Si la « conférence », qu'en sa langue Montaigne appelle aussi « conversation », mais qu'il distingue de la conversation mondaine tenue pour plaire aux grands, doit se transmettre, si elle est qualifiée ici de naturelle, c'est que cet humaniste définit l'humanité de l'homme par la « quête », par définition sans achèvement et donc comparable à la chasse, de la vérité : « Nous sommes nés à quêter la vérité. »

Il faut enfin réfléchir sur ce que nous appelons, dans les sociétés contemporaines, bureaucratie et technocratie, en tant qu'elles s'opposent à la démocratie. Nous avons de plus en plus autonomisé la science par rapport à d'autres formes de pensée rationnelle ou par rapport à la philosophie dont elle faisait partie. Après Aristote, la recherche des causes n'inclut plus la « cause finale ». L'instrumentalisation de la science est d'autant plus facile que l'on demande simplement au savant de répondre à la question comment. Mais on peut croire que cette réponse même dispense de l'interrogation sur les finalités ou les valeurs. Or cela revient à définir l'homme par sa puissance : vaut ce que l'homme, ou un groupe d'hommes, ou un homme peut faire. Et

l'on définit comme technocratie le système politique dans lequel les techniciens ont un pouvoir prédominant au détriment de la vie politique proprement dite. On définit comme technocrate celui qui, au sein de l'État, tend à faire prévaloir les conceptions techniques d'un problème au détriment des conséquences sociales et humaines. Or, dans son origine grecque, le terme *technè* recouvrait ceux de procédé, de métier, d'art, de méthode. Avec le développement de la science occidentale, le terme « technique » se réduit pour désigner les procédés fondés sur des connaissances scientifiques, la pensée scientifique elle-même pouvant être orientée dès le départ, par la distinction entre science « pure » et science « appliquée », vers les applications pratiques, autrement dit les résultats dans tous les domaines de l'activité humaine. Cette réduction en accompagne une autre, et par là nous rejoignons la définition du « technocrate ». Notre mot *problème* a été inventé par les Grecs. Dans la langue commune, il signifiait obstacle. Dans la langue philosophique de Platon, le mot problème est utilisé lorsqu'il décrit ces savoirs que doivent acquérir les législateurs de la Cité. Dans le livre VII de *La République*, la géométrie, l'astronomie entrent dans cette préparation, mais à condition de bien préciser quelle doit en être la démarche : « C'est pour nous pourvoir de problèmes que nous mènerons nos recherches, en astronomie comme en géométrie ; quant à ce dont le ciel est le théâtre, nous nous en désintéresserons. » À la diversité observée (et admirée) par la vue du « sensible », on doit substituer une conception « intelligible » de relations mathématiques entre des mouvements abstraits de mobiles abstraits. Se détourner du sensible, on reconnaît là le mythe de la Caverne par lequel débute le livre VII, et c'est dans ce mouvement de la pensée que se construisent les problèmes.

Mais Socrate va aussitôt ajouter que cette besogne n'est encore que le prélude à « l'air même qu'il faut avoir appris ». Car savoir ne va pas sans dialogue (*logos*) : « Est-ce ton avis que des gens qui ne sont pas dès maintenant capables de mener et de soutenir une discussion (*logon*), puissent jamais savoir quelque chose dont nous déclarons qu'il faut les savoir ? » Donc, dans le texte de Platon, faire usage de la raison s'oppose à avoir recours aux sens. Mais la raison ou *logos* s'identifie à la « discussion ». Parce que les savants de l'époque refusent celle-

ci, l'étude de la science n'est qu'un prélude. Il faut adopter la « marche » dialectique pour savoir ce que doit savoir celui qui, parvenant au Bien, pourra gouverner la cité. « Lorsque, par la dialectique (*to dialegesthai*), sans recourir à aucun des sens, on s'efforce, au moyen de la raison, de prendre son élan jusqu'à ce qu'est chaque chose dans son essence propre ; lorsque on ne se départit point de cet effort que l'on n'ait auparavant saisi par la seule intellection le Bien, (...) alors on est rendu au terme de l'intelligible, comme le prisonnier était rendu au terme du visible. » C'est cette marche que Platon appelle méthode dialectique, distincte des autres « arts » ou procédés qui n'ont pour fin que l'utilité. C'est cette démarche que refusaient les savants, tel le mathématicien Théodore dans le *Théétète* (« Je n'ai point, moi, l'usage de ce genre de colloques et j'ai dépassé l'âge de l'acquérir »). Par elle seule on peut parvenir au Bien qui doit gouverner la conduite dans la vie privée comme dans la vie publique, au Bien qui apparaît au « raisonnement comme étant en définitive la cause universelle de toute rectitude et de toute beauté » et dont l'autre nom est Justice.

La méthode dialectique consiste donc à mettre en débat – débat public, c'est-à-dire ouvert à tous, et contradictoire, c'est-à-dire fait d'arguments. Platon, qui a fui Athènes après la condamnation à mort de Socrate, reprend la « maïeutique » dont la nature exacte a été parfois méconnue. En effet, lorsqu'il argumente contre les Sophistes, il argumente sur les fins de la rhétorique comme type de discours. Gorgias le définit ainsi : « Le pouvoir de persuader par le discours les juges au tribunal, les Sénateurs au Conseil, le peuple dans l'Assemblée du peuple et de même dans toute réunion qui soit une réunion de citoyens ». Cette « puissance » qu'est la rhétorique « tient sous sa domination toutes les puissances ». Elle est le « bien suprême » car « elle donne à qui la possède la liberté pour lui-même et la domination sur les autres dans sa patrie ». Ainsi, Gorgias définit le bien par la puissance et Socrate le conduit à s'en vanter.

Le discours-dialogue socratique est différent : méthode « maïeutique ». En déclarant ne rien savoir – ignorance – Socrate coupe court aux développements brillants et exige des explications précises et rigoureuses sur le sujet en débat. À force de questions insistantes, il révèle à son interlocuteur les contradictions et incertitudes de son langage (de l'opinion).

Celui qui admet son ignorance ou le jeune homme plein de zèle pour la vérité est alors amené par Socrate – qui joue toujours le rôle de l'ignorant et jamais celui du maître qui donne les réponses – à découvrir par lui-même la vérité. Platon écrit des dialogues et jamais des traités. Il fonde l'Académie où l'on forme des jeunes gens à la « droite philosophie », dont l'objet est la justice.

Ainsi l'humanité, au cours d'une histoire qui n'est pas un développement, ni la brusque reconnaissance d'une réalité longtemps méconnue, ni l'avènement d'une Raison marquant la fin de l'histoire, a inventé, comme le reste, des formes de pensée. Il faudrait donc admettre qu'il n'y a pas une Raison absolue et faire une histoire des formes de pensée que l'on peut appeler rationnelles, une histoire du rationalisme lui-même, une histoire des rationalités dans tous les aspects de la pensée et de la conduite religieuse, économique, etc. Aspects qui, évidemment, ne sont pas indépendants les uns des autres – pas plus que le *logos* et la Cité, l'esclavage et la citoyenneté en Grèce – ce sur quoi Max Weber a particulièrement insisté.

« La rationalité, écrivait Weber dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, est un concept historique qui renferme tout un monde d'oppositions. Nous aurons à rechercher de quel esprit est née cette forme concrète de pensée et de vie rationnelles (qu'est le capitalisme moderne) ; à partir de quoi s'est développée cette idée de besogne (*Berufs Gedanke*) et de dévouement au travail professionnel si irrationnelle... du point de vue purement eudémoniste de l'intérêt personnel, qui fut pourtant et qui demeure l'un des éléments caractéristiques de notre culture capitaliste. » Le capitalisme moderne, à la différence des autres formes de capitalisme que l'on peut trouver au cours de l'histoire, se caractérise par un « esprit » particulier : « la recherche rationnelle et systématique du profit par l'exercice d'une profession ». On trouve dans l'éthique protestante la justification d'une manière de vivre agréable à Dieu, qui consisterait à accomplir dans le « monde » les devoirs correspondant à la place que l'existence assigne à chacun dans la société ; les devoirs deviennent alors « vocation ». Il faut donc travailler, produire plus et gagner davantage, mais ne pas consommer. Cela s'impose même au nouvel entrepreneur et différencie ce capitalisme du capitalisme de « rapine ».

La notion de *Beruf*, notion religieuse (c'est un terme introduit par Luther) est donc à l'origine de l'esprit du capitalisme moderne et, Weber le souligne, ce que nous appelons une conduite économique peut avoir une origine, un principe religieux, même si par la suite elle obéit à d'autres impératifs, comme la nécessité de s'adapter au monde capitaliste. Si bien que paradoxalement un élément irrationnel peut être inclus dans une forme rationnelle : une « rationalisation » de la conduite est, dans ce cas, « orientée » par une croyance religieuse, celle selon laquelle le salut récompense une manière de vivre particulière méthodiquement rationalisée.

De ces analyses, Weber tire la conclusion méthodologique qui concerne les sciences historiques et sociales : « Il faudrait placer en épigraphe à toute étude sur la rationalité ce principe très simple mais souvent oublié : la vie peut être rationalisée conformément à des points de vue finaux extrêmement divers et surtout des directions extrêmement différentes. »

La rationalisation ne peut donc être considérée comme le sens de l'histoire et l'analyse sociohistorique, qui s'efforce de démêler des entrelacements de formes, est d'une extraordinaire complexité, même si l'on s'efforce de définir de manière très abstraite des « types », par exemple de domination, auxquels on peut référer, pour les comprendre, tous les rapports politiques que les sociétés humaines ont élaborés.

Cependant cette complexité et ces entrelacements de formes ne doivent pas empêcher de repérer des changements fondamentaux. Weber n'hésite pas à parler de révolutions et *L'Éthique protestante* décrit longuement, reconstitue pour ainsi dire, l'apparition d'un « style » nouveau qui se heurte à l'hostilité et même à la condamnation morale des anciens. L'esprit ou l'ethos de l'entrepreneur traditionnel est décrit de la façon suivante : vivre comme on a toujours vécu (nombre d'heures de travail modéré, gains modestes, bonnes relations avec les clients et concurrents...). Les nouveaux entrepreneurs sont à la fois audacieux et calculateurs, sobres et perspicaces, dévoués à leur tâche, professant de stricts principes bourgeois. Cette nouveauté de l'activité se répercute sur la vie quotidienne par la transformation des objets. Ce ne sont pas, de plus, seulement les entrepreneurs qui changent ou qui font changer le reste de la société. Car ils appartiennent non seulement à des grou-

pements religieux mais à certaines couches sociales. D'autre part, l'éducation, l'école peuvent sélectionner et former les individus les plus aptes à satisfaire à la nouvelle forme d'économie et, par exemple en Amérique, l'école élémentaire a diffusé la morale de Benjamin Franklin (« Souviens-toi que le temps, c'est de l'argent »). Mais fondamentalement, ce qui apparaît dans certains peuples, à un certain moment, et en renversant tout ce qui fait obstacle, c'est une nouvelle manière d'être au monde, de nouvelles relations entre les hommes, une nouvelle temporalité : la « vie tranquille », avec son caractère cyclique, ses possibilités de repos, laisse la place à un temps tout entier orienté vers la recherche du gain, mais où le désir est strictement contenu par la morale des « économies » : « Celui qui gaspille inutilement chaque jour la valeur de quatre pence de son temps, gaspille jour après jour le privilège d'utiliser cent livres sterling (...). Celui qui perd cinq shillings, perd non seulement cette somme, mais aussi tout ce qu'il aurait pu gagner en l'utilisant dans les affaires, ce qui constituera une somme d'argent considérable, au fur et à mesure que l'homme jeune prendra de l'âge. » Ce temps cumulatif est imposé par une morale de l'augmentation du capital.

L'essor de l'esprit du capitalisme moderne ne peut donc être compris comme une partie d'un développement d'ensemble de la rationalité. Au cœur de l'esprit du capitalisme, il y a un élément irrationnel : la notion de *Beruf* qui dénomme une nouvelle relation de l'homme à sa besogne. Et cette notion n'est pas une idée au sens où Weber renverserait le rapport soi-disant marxiste des « superstructures » aux infrastructures : il n'a cessé de s'en défendre. S'il écrit *L'Éthique protestante* en 1905, comme plus tard, entre 1915 et 1920, ses études sur l'hindouisme et sur le judaïsme antique, c'est que dans chaque cas il interroge et compare « la prise de position pratique à l'égard du monde » impliquée dans le message des religions, et qui retentit sur les « conduites de vie », en particulier sur les comportements économiques.

Les hommes ont pu créer des formes de pensée différentes, comme le montre l'exemple de la Chine et de la Grèce. Mais en outre, si les Grecs définissent une forme de pensée centrée sur le *logos* qu'ils appellent philosophie, et si tout philosophe parle grec comme le disait Heidegger, il n'en demeure pas moins

qu'il y a des philosophies et des rationalismes, des définitions de la raison dans ses rapports avec l'expérience notamment. Et cela dès l'époque d'Aristote qui, tout en posant qu'il n'y a de science que du nécessaire et de l'universel, refuse la séparation platonicienne entre un monde des Idées et le monde sensible. Il faudrait donc faire, ou reprendre une histoire des formes de rationalismes, qui ne serait ni sempiternelle répétition, ni histoire des « progrès » de la raison.

Un tel progrès, sinon constant du moins à sens unique, est-il cependant repérable au moins en se limitant à la connaissance scientifique ? Nous appelons science « expérimentale » celle qui se fonde sur des expériences cruciales, c'est-à-dire non seulement artificiellement montées, mais permettant un choix entre des hypothèses. Mais l'expression ne cache-t-elle pas le caractère de plus en plus « abstrait » des concepts constitutifs des hypothèses ?

Évoquant Galilée et se référant à « l'ingénieux Bacon », Kant déclarait que « la raison doit prendre les devants » dans des expériences comme celle des sphères sur un plan incliné. « Il faut que la raison se présente à la nature tenant, d'une main, ses principes qui seuls peuvent donner aux phénomènes concordant entre eux l'autorité de lois, et de l'autre l'expérimentation qu'elle a imaginée d'après ces principes, pour être instruite par elle, il est vrai, mais non pas comme un écolier qui se laisse dire tout ce qu'il plaît au maître, mais, au contraire, comme un juge en fonction qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose. »

La nature n'a donc pas sur nous, avec la « preuve », l'autorité d'un maître qui nous imposerait une vérité. Et dans la science de la nature devenue expérimentale, une vérité naturelle ne s'impose pas à nous comme s'imposait une vérité divine révélée dans des livres sacrés. L'époque de Galilée marque précisément une première rupture avec l'autorité de l'Église catholique. Mais Galilée ne fait pas seulement des expériences : il lit Copernic, correspond avec des savants, veut publier des livres. Il en est empêché par l'interdiction et l'enfermement. L'activité de la science en train de se faire est un échange et ce qui est recherché est un accord entre les esprits. Au XVIII^e siècle, au point de départ des Lumières, et même sous la monarchie au XVII^e, se constitue un « espace public », espace

de discussion entre ceux qui n'acceptent plus de se soumettre à une autorité extérieure, qu'elle soit politique ou religieuse, ou plus exactement comme dit Kant, demandent à toute affirmation et à tout ordre des raisons. Les institutions constitutives de cet espace sont les Académies, mais aussi les salons, le « Lycée » où Condorcet enseigne à ceux qui le désirent les mathématiques et les probabilités.

S'il n'y a jamais, même en physique, que des hypothèses, et si aucune hypothèse n'est jamais définitive, si l'accord par lequel elle se constitue peut toujours être remis en question, c'est l'idée même de vérité qui s'en trouve transformée. La vérité qui est l'objectif de la raison est toujours définie par l'universalité, mais devant l'évolution même de la science, il paraît préférable de parler de vérification, et même de vérification à l'infini. « L'esprit scientifique, disait Gaston Bachelard, est essentiellement une rectification du savoir. » Le terme rectification ne signifie pas que même la science, ou le savant, soit toujours dans l'erreur. En parlant de « rationalisme appliqué », Bachelard se séparait de Platon et même de Kant. Aucune catégorie *a priori* ne préside à la constitution du savoir : la pensée produit ses catégories à travers le maniement de l'empirique. Il y a une histoire de la raison. Et si cette histoire est faite de rectifications, ce n'est pas parce que la raison se heurterait à un « sens commun » lui aussi éternel, mais parce que le travail scientifique se heurte aux « obstacles épistémologiques » que constituent ses propres productions, dans la genèse toujours fuyante du vrai.

Il y a donc à la fois une rectification qui n'annule pas les théories passées et présente – en un sens Einstein n'annule pas Newton – et une vérification qui, elle, fait appel à la société savante. Une découverte, c'est-à-dire une nouvelle hypothèse, est présentée à d'autres, soumise à discussion. La vérification est un accord ou, comme dit Bachelard, une convergence : « Nous appelons les esprits à la convergence en annonçant la nouvelle scientifique, en transmettant du même coup une pensée et une expérience, liant la pensée à l'expérience dans une vérification. » Les savants, que l'auteur appelait « les travailleurs de la preuve », se constituent donc aussi et par la même démarche en société, en une intersubjectivité ayant son historicité.

« Un travail historique infini d'approximation » : c'est ainsi que Husserl définissait lui aussi le travail des sciences de la nature dans un texte où il liait la fondation de la phénoménologie comme forme de philosophie à ce qu'il appelait « la crise des sciences européennes ». « L'hypothèse reste malgré la vérification une hypothèse pour la suite et pour toujours ; la vérification (la seule qui soit concevable pour elle) est un cours infini de vérifications. C'est l'essence propre de la science de la nature, c'est *a priori* son mode d'être, d'être hypothèse à l'infini et vérification à l'infini (...). [C'est] cet *in infinitum*, comme forme permanente d'une inductivité particulière, qui, la première, a introduit la géométrie dans le monde historique. »

Les sciences de la nature, en Grèce puis à l'époque de Galilée, se constituent donc selon une forme particulière dans l'histoire de l'humanité et selon une historicité spécifique – un rapport passé-présent-avenir défini par la rectification-vérification.

Pour Bachelard, il y a des « révolutions de la raison » – exemples : les doctrines de la mécanique au XX^e siècle (relativité, mécanique des quanta, mécanique ondulatoire) – dans une histoire où il y a des « événements de la raison ». Ce sont des expériences nouvelles, des faits qui ont « forcé l'organisation rationnelle de l'expérience » à se réorganiser.

Cependant Bachelard ne fait pas ici de concession à un empirisme que son rationalisme combat. « La pensée rationnelle est une pensée de constante réorganisation. » Et il n'y a jamais d'observation simple : il n'y a que la « raison observante ». Il n'y a pas de résultats : l'empiriste ne retient qu'un temps de la pensée des autres. Le rationaliste demande qu'on « explicite les raisonnements par la conclusion desquels on affirme ce résultat ». En mécanique quantique, les résultats sur la *forme* de la molécule n'ont de *sens* que si on ne les détache pas de l'énorme travail de préparation théorique. Les résultats sont des réponses à des questions bien posées, à des questions scientifiques : « les résultats sont des conclusions ». Il faut dire, selon le conseil de Kant, non pas : les triangles isocèles à angle au sommet de 105° existent dans la nature. Mais : à certaines molécules dans la nature, comme les molécules d'eau, conviennent, dans l'état actuel des théories et de la technique, les prédicats inclus dans le concept de triangle isocèle.

C'est cette dépendance des observations par rapport à des théories toujours en réorganisation et aux instruments d'observation qui fait qu'il n'y a jamais que des vérifications et des attentes à l'égard des autres. Le *cogito* rationaliste est un *cogitamus*, dit Bachelard. Et il y a ou plutôt il doit y avoir « union des travailleurs de la preuve ». « Je pense que tu vas penser ce que je viens de penser, si je t'informe de l'événement de raison qui vient de m'obliger à penser en avant de ce que je pensais. » Le sujet (Einstein, de Broglie...) sort de sa solitude : il y a « comme une certitude d'accord avec l'autrui rationnel ». C'est une « socialisation de la vérité ». Le « rationalisme appliqué » n'est pas un rationalisme selon qui la pensée rationnelle irait chercher ses preuves dans les faits, il est un « corationalisme ». Et cette entente des esprits est « toujours à refaire ». L'historicité de la culture est une réorganisation de la culture. Il y a d'incessantes transformations qui sont des transformations des bases elles-mêmes. Seuls les principes logiques, les conditions de la logique admises par toutes les philosophies ne varient pas.

3. Philosophies de l'histoire

3.1. Formes sociales et histoire dans le *Manifeste*

En 1948, Merleau-Ponty publiait dans le *Figaro littéraire* un article intitulé « Le *Manifeste communiste* a cent ans ». En cet immédiat après-guerre qui fut celui de la guerre froide, le philosophe avait pris position dans des articles, dans les éditoriaux des *Temps modernes*, dans *Humanisme et terreur* sur la question du communisme et, par-delà, sur le problème de la violence dans l'histoire. Il répondait aux attaques des libéraux. Selon ses propres termes, il refusait l'alternative communisme-libéralisme et travaillait à passer outre.

L'article du *Figaro* n'entend pas cacher en quoi le *Manifeste* est faible (il l'est en tant que prophétie), ni ce que la suite – l'après 1848, ce qui se passe aujourd'hui – nous oblige à remettre en question. Mais il énonce ce en quoi il garde sa valeur entière : « Si le *Manifeste communiste* a tant agi dans le monde et si, après cent ans, on veut partout le célébrer comme un événement de la culture, c'est qu'il enseigne une manière neuve de regarder l'histoire, c'est qu'il accomplit une prise de conscience et formule une interrogation dont on ne saurait revenir. »

Merleau-Ponty a au moins une autre fois exprimé une irréversibilité : il s'agit de la découverte de la subjectivité par la philosophie, sur laquelle elle ne peut revenir, quelle que soit, de Montaigne à Descartes, Pascal, Kant..., la diversité des conceptions du sujet. Ce qui, dans et par le *Manifeste*, constitue un « événement », c'est-à-dire une transformation, ce n'est pas simplement une philosophie de plus, ni même une nouvelle philosophie de l'histoire au sens de nouvelle conception de lois éternelles (« une histoire de luttes de classes... »). Le *Manifeste*, écrit politique pour un parti qui se constitue, accomplit une prise de conscience, et non pas seulement une prise de connaissance, autrement dit accomplit une nouvelle manière d'être au monde, une nouvelle manière d'être un être historique. Et cette prise de conscience est inséparable d'une interrogation

(« Est-ce vraiment inévitable qu'il y ait des oppresseurs et des opprimés ? »), qui ouvre une nouvelle façon d'être à l'avenir : que savons-nous de ce que la liberté humaine peut faire ?, ne cessera de répéter Merleau-Ponty dans tous ses écrits. Ou plus précisément : d'où saurions-nous qu'il ne *peut* y avoir de société sans classes ? Et encore plus précisément : d'où savons-nous que ces lois économiques que nous opposons aux demandes des ouvriers pour les refuser soient fatales ? Si le monde humain n'est pas un ordre des choses, si nous cessons de naturaliser l'ordre social, l'histoire des hommes est leur œuvre : alors l'avenir est à faire et il peut être autre.

Cette interprétation de la pensée de Marx s'opposait, exactement à la même époque (1947), à celle d'Henri Lefebvre sur un point essentiel : celui-ci écrivait le mot « scientifique » ou le mot « déterminisme » à chaque paragraphe de son livre *Pour connaître la pensée de Marx*. Selon lui, Marx, du *Manifeste* au *Capital*, apportait une connaissance, perfectible mais non révisable, du mouvement de l'histoire et de son terme, le communisme succédant au capitalisme après l'étape du socialisme. Cent ans après le *Manifeste*, Merleau-Ponty constate que le mouvement prolétarien s'est dissocié, qu'il n'y a pas d'appropriation collective en URSS. Néanmoins, non seulement comme critique de la société capitaliste mais comme « espoir », le *Manifeste* pour lui « garde sa valeur entière ».

Nous allons donc à notre tour, 150 ans après sa publication, examiner cette œuvre, l'une des plus traduites et des plus lues au monde, d'un triple point de vue : comme analyse des formes historiques, comme analyse du changement ou de la succession des formes sociales, comme analyse d'une nouvelle forme d'historicité.

La première partie du *Manifeste*, « Bourgeois et prolétaires », articule une histoire des modes de production, une histoire des classes liées à chacun de ces modes et de leurs antagonismes, une histoire des changements dans les relations sociales. La célèbre première phrase – « L'histoire des sociétés n'a été que l'histoire des luttes de classes » – et l'énumération qui l'illustre – « hommes libres et esclaves, patriciens et plébéiens, barons et serfs, maîtres de jurandes et compagnons » – est aussitôt sinon contredite, du moins complétée par les analyses portant sur les transformations, révolutions, changements de

formes constitutifs de cette histoire. D'une époque à une autre, c'est-à-dire d'un type de société à un autre, ce sont les modes de production, les formes de domination, les formes de lutte, les formes de relations sociales qui changent. En un sens donc, pour Marx, il n'y a pas d'histoire éternelle : chaque société ne recommence pas, avec d'autres apparences ou des différences superficielles, ce qu'a fait la précédente. C'est pourquoi, dans toute cette partie du *Manifeste*, il souligne souvent ce qu'il appelle le caractère « révolutionnaire » d'un changement ou même d'une classe – ici la bourgeoisie. Les concepts de modes et de formes permettent de caractériser l'importance de ces changements et de les analyser, analyses que Marx approfondira dans toute son œuvre, jusqu'au *Capital*, qu'il ne pourra achever. Chaque société, chaque époque a une spécificité, constitue une nouveauté que ces concepts (modes de..., formes de...) permettent de définir : toute cette partie du *Manifeste* vise à élucider « le caractère distinctif de notre époque ».

Une société se substitue à une autre (« la société bourgeoise moderne, élevée sur les ruines de la société féodale... ») et en ce sens il n'y a pas de continuité. Toutefois, et contrairement à ce que pourrait faire croire une vision naïvement progressiste de l'histoire, la société bourgeoise n'a pas aboli les antagonismes de classes : « elle n'a fait que substituer aux anciennes de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de luttes ». Cette nouveauté est d'autant moins à sous-estimer qu'elle donne lieu à une « simplification » des antagonismes : le « caractère distinctif » de notre époque, c'est la division de la société en deux grands « camps », bourgeoisie et prolétariat. Marx reviendra, à la fin de cette partie, sur cette simplification lorsqu'il analysera le développement du prolétariat dans la société de son époque, le devenir des différentes catégories de la petite bourgeoisie (petits industriels, marchands, paysans propriétaires...) qui « tombent » dans le prolétariat parce que leur « habileté spéciale » est dépréciée par les nouveaux modes de production. Mais en attendant, une rapide analyse socio-historique montre comment, à partir du Moyen Âge et dans la société féodale se développe la bourgeoisie moderne.

Celle-ci est inséparable d'un nouveau mode de production. Bien plus, Marx résume son analyse en affirmant : « Nous

voyons que la bourgeoisie est elle-même le produit d'une longue évolution, d'une série de révolutions dans les modes de production et de communication. » En effet, les premiers éléments de la bourgeoisie apparaissent dans les « communes », qui acquièrent une autonomie par rapport aux seigneurs féodaux. Puis la découverte de l'Amérique, les échanges avec l'Inde offrent de nouveaux champs d'action. L'accroissement du commerce et de l'industrie est incompatible avec l'ancien mode de production : le « métier » avec ses privilèges féodaux est remplacé par la manufacture. C'est une nouvelle forme de division du travail. Les marchés s'agrandissent et, avec eux, la demande ; la manufacture doit à son tour céder la place à la production industrielle. Avec celle-ci, la petite bourgeoisie manufacturière est remplacée par les bourgeois modernes, « chefs d'armées de travailleurs ». La grande industrie « crée le marché mondial » et son développement interagit avec celui des moyens de communication et d'échange. Au fur et à mesure de ce développement, la bourgeoisie grandit et elle refoule à l'arrière-plan les classes transmises par le Moyen Âge.

Ce développement n'est pas seulement un accroissement. De même qu'il caractérise un changement des modes de production, il est accompagné de changements politiques qui sont des changements de modes de domination. Après avoir constitué la base principale des grandes monarchies, la bourgeoisie, depuis l'établissement de la grande industrie, s'empare du pouvoir politique dans « l'État représentatif moderne ». Il y a une relation entre le changement des rapports de production et le changement des rapports politiques. Marx l'esquisse ici de manière quelque peu polémique : « Le gouvernement moderne n'est qu'un comité administratif des affaires de la classe bourgeoise. » Plus tard, dans *Origine de la famille*, Engels exprimera cette relation d'une manière plus conceptualisée : « L'État représentatif moderne est l'instrument de l'exploitation du travail salarié par le capital. »

Mais ce sur quoi le *Manifeste* va surtout insister, c'est sur les changements dans les relations sociales qui sont impliqués par ces nouvelles formes de production et de domination. (Marx, à la différence par exemple de l'interactionnisme moderne, distingue les concepts de rapports sociaux et de relations sociales). « La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment

révolutionnaire. » Cette affirmation doit s'entendre en deux sens. Il y a d'abord l'importance de ce que la bourgeoisie a détruit dans l'ancien monde social. Il y a ensuite le fait que, à la différence des classes qui l'ont précédée dans l'histoire, « la bourgeoisie n'existe qu'à la condition de révolutionner ».

D'assez longs paragraphes sont consacrés à analyser la destruction des relations sociales qui caractérisaient la société féodale :

« Partout où elle a conquis le pouvoir, elle (la bourgeoisie) a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens multicolores qui unissaient l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié, pour ne laisser subsister entre l'homme et l'homme d'autre lien que le froid intérêt, que les dures exigences du *paiement au comptant*. Elle a noyé l'extase religieuse, l'enthousiasme chevaleresque, la sentimentalité du petit bourgeois, dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange ; elle a substitué aux nombreuses libertés si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce. En un mot, à la place de l'exploitation voilée par des illusions religieuses et politiques, elle a mis une exploitation ouverte, directe, brutale et éhontée. »

Il n'y a pas là une simple « caricature », un texte de caractère purement polémique. Plus exactement, les métaphores (« multicolores », « eaux glacées », « fouler aux pieds »...), comme les mots ayant le caractère de concept (« valeur d'échange ») permettent de définir les nouvelles relations par rapport aux anciennes. Il ne s'agit pas non plus d'exalter celles-ci : l'exploitation brutale succède à l'exploitation voilée d'illusions. La description du changement est donc en elle-même déjà critique. Pour mieux comprendre cette forme du récit historique, cette nouvelle sociologie historique qui ne sépare pas les relations et les rapports, on peut comparer Marx à deux de ses contemporains : Carlyle et Dickens.

Dans le texte ci-dessus, la réduction du lien social au « paiement au comptant » (*cash-nexus*) est, Engels le dira plus tard, une référence à Carlyle, dans un livre publié en 1843, *Past and Present*. D'origine très modeste – son père était petit fermier et maçon –, sans formation lui assurant une profession, Carlyle a cherché toute sa vie, à travers des œuvres très diverses, comment dénoncer les vices de la société industrielle et justifier une conception d'une autre société. Il opposait un Moyen Âge décrit de manière idyllique où la loi naturelle était respectée, à cette société qui ne connaît d'autre relation entre l'homme et l'homme que celle du *cash*, et n'engendre que misère, division, mutilation. Cette société, et particulièrement l'Angleterre victorienne, peut donc être condamnée comme illégitime. Mais que lui substituer ? Carlyle, qui est hostile aux révolutionnaires de son époque, finit par se tourner vers le « révolutionnaire légitime » qu'était selon lui Frédéric le Grand, le despote éclairé, dont il publie, de 1858 à 1865, une histoire en six volumes. Ce recours à l'histoire, après des œuvres littéraires, des traductions, des essais politiques correspond, chez Carlyle, à la fois à une recherche de soi et à une recherche de formes d'écriture. Il dénonçait la « platitude empirique » du langage bourgeois, la communion des beaux parleurs (il rejoint sur ce point Marx, auquel il consacre un article en 1850) et élaborait un nouveau style où la métaphore conciliait l'imaginaire et la vérité. Or le *Manifeste*, par son titre même, était l'aboutissement de la recherche, par Engels et Marx, d'une nouvelle forme d'écriture : il s'agissait explicitement, en 1847, de répondre à la demande de la Ligue des Communistes par autre chose qu'un « catéchisme ». La forme catéchisme – par questions et réponses – était celle adoptée dans les textes où les cercles socialistes énonçaient leurs principes, et un « catéchisme communiste » avait été publié anonymement en 1844. Mais cette forme avait déjà été subvertie à l'époque de la Révolution française. Engels, saisi de la demande de la Ligue, écrit quant à lui à Marx en 1847 : « Réfléchis donc un peu à la profession de foi. Je crois qu'il est préférable d'abandonner la forme du catéchisme et d'intituler cette brochure : Manifeste communiste. Comme il nous y faut parler plus ou moins d'histoire, la forme actuelle ne convient pas (...). »

La réduction à l'esprit de calcul de toutes les relations d'homme à homme, y compris la relation homme-femme qui paraît devoir engager la passion ou le sentiment amoureux, c'est aussi ce que dénonce Dickens, à la même époque, en particulier dans les *Temps difficiles*.

M. Gradgrind, « homme de faits et de calculs », a convoqué sa fille âgée de vingt ans dans son bureau, qui est aussi un observatoire, où « les questions sociales les plus compliquées étaient mises en chiffres, exactement totalisées et définitivement réglées ».

« Une des fenêtres donnait sur Coketown, et, quand elle fut assise près de la table de son père, elle vit les hautes cheminées et les longues nappes de fumée qui s'élevaient lourdement, tristement dans le lointain.

— Ma chère Louisa, lui dit son père, je t'ai préparée hier soir à me donner toute ton attention au cours de l'entretien que nous allons avoir ensemble. Tu as été si bien élevée et, je suis heureux de te le dire, tu fais tellement honneur à l'éducation que tu as reçue, que j'ai une absolue confiance dans ton bon sens. Tu n'es pas impulsive, tu n'es pas romanesque, tu as l'habitude d'envisager toute chose sans passion, du point de vue irréfutable de la raison et de l'arithmétique. C'est de ce point de vue seul, je le sais, que tu vas considérer et examiner la communication que je vais te faire.

Il attendit comme s'il eût été content de l'entendre dire quelque chose. Mais elle ne dit pas un mot.

— Louisa, mon enfant, tu es l'objet d'une demande en mariage qui m'a été adressée.

Il attendit de nouveau, et de nouveau elle ne dit pas un mot. »

L'échange de mots imaginé par le romancier a ici pour arrière-plan un système d'éducation et la ville industrielle. Le rôle du père est aussi celui d'un chef d'industrie dont la philosophie est cette « économie » qui oublie dans ses statistiques les besoins humains. L'un des titres envisagés pour ce roman était :

« Une simple question de chiffres », et Dickens voulait le dédicacer à Carlyle, qu'il avait rencontré en 1840, avec qui il s'était lié d'amitié et dont il avait lu les ouvrages, notamment *La Révolution française* et *Le Chartisme*. Dickens n'est ni historien, ni philosophe, mais il a fait du journalisme politique dans les années 1830, car il a non seulement observé la condition des ouvriers anglais, les grèves, mais il a lui-même connu la pauvreté et surtout l'injustice : son père, issu d'une famille de domestiques, ayant été emprisonné pour dettes, il dut abandonner ses études et chercher à douze ans un emploi dans une fabrique de cirage.

À partir de 1846, avec *Dombey et Fils*, et surtout avec *Hard Times*, Dickens opère un tournant dans ses œuvres : affirmant davantage le rôle de l'artiste dans la société, il s'oriente vers ce qu'on a appelé le roman social et travaille les formes d'expression symbolique qu'étudient les commentateurs contemporains.

Il y a donc sur le fond – la critique de la société industrielle – comme sur la forme – la recherche de nouvelles formes d'écriture susceptibles d'accomplir cette critique – une remarquable convergence entre des écrivains de la fin de la première moitié du XIX^e siècle. Chez des hommes qui ont vécu douloureusement cette période de l'histoire, il y a un même refus, des focalisations – notamment sur le calcul et l'argent –, même si leurs choix politiques divergent. En rapprochant d'une œuvre de Dickens la description, dans le *Manifeste*, du changement dans les relations sociales, on comprend mieux le style de ce texte. Mais, de même que la description des relations fait intervenir l'analyse du changement du mode de production qui précédait, de même Marx l'accompagne sitôt après d'une analyse du changement dans les rapports sociaux au sein de la famille et du rapport ville-campagne. Autrement dit relations interhumaines, représentations (illusoires ou pas), sentiments (« le froid intérêt », « la sentimentalité du petit-bourgeois ») ne sont jamais séparés des rapports sociaux. Il n'y a, dans l'analyse de Marx, ni séparation d'une psychologie et d'une sociologie, ni « interactionnisme ».

Après avoir décrit donc, de manière assez générale, la substitution aux liens multicolores du seul lien de l'intérêt, Marx évoque la famille : « La bourgeoisie a arraché le voile de poésie touchante qui recouvrait les relations de famille, et les a rame-

nées à n'être que de simples rapports d'argent. » Il pointe également certaines transformations engendrées par la généralisation de la relation salariale : « La bourgeoisie a dépouillé de leur auréole toutes les professions jusqu'alors réputées vénérables et vénérées avec crainte. Elle a fait du médecin, du juriste, du prêtre, du poète, du savant, des ouvriers salariés. » Il en vient enfin aux rapports ville-campagne, mais en les resituant dans d'autres changements pour plusieurs raisons.

D'abord, il ne suffit pas de noter que la bourgeoisie a « bâti d'énormes cités », car le rapport ville-campagne s'inscrit dans la division du travail. Marx l'avait présenté dans *L'Idéologie allemande* comme un aspect de la séparation entre le travail intellectuel et le travail manuel. Ici il le caractérise comme un rapport de subordination : « La bourgeoisie a soumis la campagne à la ville. » De plus, et c'est là la nouveauté de l'époque industrielle, ce rapport s'inscrit dans une subordination à l'échelle mondiale : la bourgeoisie a subordonné les « nations barbares ou demi-civilisées aux nations civilisées », « les pays agricoles aux pays industriels, l'Orient à l'Occident ». Enfin, dans ce passage du *Manifeste*, l'auteur présente ce qu'on pourrait appeler le côté positif des transformations : après avoir parlé de ce que la bourgeoisie a détruit (broyé, foulé aux pieds), il analyse ce monde nouveau qu'elle a construit. Et en cela aussi la bourgeoisie a un rôle « éminemment révolutionnaire ».

Cette expression signifie donc d'abord que « la bourgeoisie n'existe qu'à la condition de révolutionner sans cesse les instruments de travail, par conséquent le mode de production, par conséquent tous les rapports sociaux ». En cela elle est différente des classes industrielles (au sens large) précédentes, dont la condition première d'existence était la « conservation immobile » du mode de production. Elle a donc détruit (« tout ce qui était stable est ébranlé, tout ce qui était sacré est profané »), mais en même temps elle a créé (« plus que toutes les générations du passé prises ensemble ») et elle doit sans cesse créer du nouveau. Le *Manifeste* décrit de manière assez détaillée et précise ces transformations à l'échelle mondiale, si bien que nous croyons lire l'analyse de ce qui s'accomplit sous nos yeux en ce début du XXI^e siècle et que nous appelons mondialisation. « Poussée par le besoin d'un débouché toujours plus étendu, la

bourgeoisie envahit le globe entier. » Dans la production matérielle comme dans la production intellectuelle, elle donne à la production et à la consommation un caractère non plus national, mais « cosmopolite ». L'industrie n'emploie plus les matières premières du pays, mais celles venues de pays très éloignés, et ses produits se consomment de partout sur le globe. Ainsi sont créés des besoins nouveaux et les nations réputées barbares sont contraintes d'introduire chez elles « la soi-disant civilisation ». Un trafic universel entraîne la dépendance mutuelle des nations et la propriété se concentre entre les mains de quelques individus. L'homogénéisation de la production et de la consommation sont ainsi la résultante d'une « subordination », d'une domination : la bourgeoisie « modèle un monde à son image ».

Ce processus, dont la rapidité et la nouveauté historiques viennent d'être soulignées, a pour corollaire un double dévoilement que Marx signale presque en passant. Les machines, les chemins de fer, les applications de la chimie, le défrichement de terres entières représentent de toutes autres créations que tout ce qu'avaient fait les sociétés du passé, pyramides et cathédrales comprises : « Quel siècle précédent aurait jamais rêvé que de pareilles forces productrices dormaient dans le travail social ! » Les possibilités inscrites dans le procès de transformation de la nature qu'est le travail humain sont ainsi révélées. Toutefois, les *Manuscrits de 1844* ont déjà posé le problème du travail « forcé » et « aliéné » qui est celui de l'ouvrier dans la société capitaliste. Encore faut-il en prendre conscience. Le *Manifeste* note l'effet de la « profanation », de la destruction des « illusions » concernant l'exploitation dans la société féodale : « Les hommes sont forcés enfin d'envisager leurs conditions d'existence et leurs relations mutuelles avec des yeux désillusionnés. »

Il y a ainsi, dans l'histoire et jusque dans le changement, dans le passage d'une société à une autre, un rôle de la prise de conscience, donc d'un « manifeste » comme type de discours politique. Cependant, lorsque Marx explique l'avènement de la bourgeoisie et la fin de la société féodale, il le fait en termes de logique sociale. Le développement de la bourgeoisie, plus précisément de nouveaux moyens de production et d'échange, s'est fait dans la société féodale (en ce sens il y a une forme de liaison entre les deux sociétés successives). Et c'est lorsque les

nouvelles forces productives cessent de correspondre aux rapports de propriété féodale, lorsque ceux-ci « entravent la production au lieu de la développer » qu'ils sont détruits : « Ils se changent en autant de chaînes. Il faut les briser ; et on les brisa. »

Bien que tous les paragraphes précédents ou presque commençaient par « la bourgeoisie a... », on passe ici à un style impersonnel : « on les brisa ». Et le texte poursuit : « À leur (les rapports de la propriété féodale) place s'élèvera la libre concurrence avec une constitution sociale et politique correspondante, avec la domination économique et politique de la classe bourgeoise. » Marx ne nie pas le rôle des acteurs, comme on dit aujourd'hui, mais ce ne sont pas les intentions, encore moins les motivations des acteurs qui font l'histoire. Plus exactement, les acteurs sont des classes et leur action s'inscrit dans une logique, celle des rapports sociaux, que Marx appellera ailleurs « dialectique ». C'est pourquoi, un peu plus loin, lorsqu'il en vient à ce qui se passe « sous nos yeux », il va écrire : « la bourgeoisie, c'est-à-dire le capital ». Parler de rapports sociaux et parler de classes sociales est exactement identique. Le mot « bourgeoisie » va recevoir son complément indispensable : le prolétariat. Les classes sociales ne peuvent être définies séparément (le titre de cette partie est : « Bourgeois et prolétaires »), mais seulement dans leur relation, qui les unit et les oppose. Du *Manifeste* au *Capital*, la relation bourgeoisie-prolétariat sera définie comme et par le rapport capital-travail, d'où les analyses du salaire, du profit, de la plus-value.

Effectuer un long détour par l'analyse de la société féodale, de ce qui y a été détruit, de ce qui s'est construit dans son sein même, des entraves finalement brisées, aura donc été, dans le *Manifeste*, le moyen de comprendre ce qui se passe dans les sociétés du milieu du XIX^e siècle et dans le monde entier. « Sous nos yeux, il se produit un phénomène analogue. » Analogue signifie à la fois semblable et différent. Comme la propriété féodale, la propriété bourgeoise devient trop étroite pour assurer l'immense développement des forces productives. Il en résulte des crises. Comment la bourgeoisie les surmonte-t-elle ? « D'une part, par la destruction forcée d'une masse de forces productives ; d'autre part, par la conquête de nouveaux marchés et l'exploitation plus parfaite des ouvriers. C'est-à-dire

qu'elle prépare des crises plus générales et plus terribles et réduit les moyens de les prévenir. » « Le système bourgeois est devenu trop étroit. » Les crises de plus en plus terribles sont des crises de l'industrie et du commerce. Mais ici encore, l'analyse en termes de production et d'échange est inséparable d'une analyse en termes de classes. D'où la phrase célèbre : « La bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui doivent lui donner la mort ; elle a aussi produit les hommes qui doivent les manier – les ouvriers modernes, les Prolétaires. »

L'analyse qui suit et qui porte sur le « développement » du Prolétariat, va donc être axée sur les nouvelles formes d'exploitation des ouvriers, sur la façon dont les prolétaires « acquièrent des forces et la conscience de ces forces », sur le développement des luttes. Il s'agit bien là d'aspects d'un même développement, qui connaît des phases. Les termes utilisés sont souvent ceux que nous utilisons toujours, ce qui marque à la fois l'actualité du *Manifeste* et la pertinence des concepts forgés ou redéfinis par Marx.

Le développement du Prolétariat (Engels en explicitera la définition dans l'édition de 1888 : « On entend par prolétariat la classe des ouvriers salariés modernes qui, privés de leurs propres moyens de production sont obligés, pour subsister, de vendre leur force de travail ») est le corollaire du développement de la bourgeoisie précédemment analysé : « Avec le développement de la bourgeoisie, c'est-à-dire du capital, se développe le Prolétariat, la classe des ouvriers modernes, qui ne vivent qu'à la condition de trouver du travail et qui n'en trouvent plus dès que leur travail cesse d'agrandir le capital. Les ouvriers, obligés de se vendre au jour le jour, sont une marchandise comme tout autre article du commerce ; ils subissent par conséquent toutes les vicissitudes de la concurrence, toutes les fluctuations du marché. » Les caractéristiques spécifiques du travail ouvrier découlent d'une logique qui est celle de la grande industrie et du capital qui s'y investit. « Le producteur devient un simple rouage de la machine et on n'exige de lui qu'une opération simple, monotone et vite apprise. » (Notons que c'est cela même que Chaplin mettra en image dans *Les Temps modernes*). « Le prix du travail, comme celui de toute autre marchandise, est égal au coût de sa production. » « Les frais de production de l'ouvrier se réduisent aux dépenses de sa subsis-

tance et de la propagation de sa race. » « Moins le travail exige d'habileté et de force, c'est-à-dire plus l'industrie moderne progresse, plus le travail des femmes est substitué à celui des hommes. » La concurrence, les crises qui en résultent, rendent les salaires de plus en plus incertains ; « l'incessant perfectionnement des machines rend la position de l'ouvrier de plus en plus précaire ».

Aussi le développement du prolétariat est-il non seulement un accroissement (certaines catégories de la petite bourgeoisie, définies par « de petits capitaux », faute de pouvoir adopter les procédés de la grande industrie, « tombent dans le prolétariat »), mais une unification, donc une lutte unifiée, plus consciente et plus politique. Dans une première phase, ce sont des ouvriers isolés (une fabrique, une localité) qui voudraient reconquérir les conditions perdues des artisans du Moyen Âge : ils détruisent les marchandises étrangères et les machines. Dans une deuxième phase, les ouvriers commencent à se coaliser contre les bourgeois pour le maintien de leurs salaires. « Ils forment même des associations permanentes, afin d'être prêts pour des luttes éventuelles. » Même si elles échouent, le résultat de ces luttes est une « solidarité croissante ». L'accroissement des moyens de communication (le chemin de fer) favorise cette « solidarisation ». Des luttes ayant « le même caractère » deviennent ainsi luttes de classes. Mais, ajoute Marx, toute lutte de classes est une « lutte politique ».

Cette lutte politique sera l'objet de la deuxième et de la troisième parties du *Manifeste*, qui précisera ce que sont et doivent être les communistes par rapport aux autres partis ouvriers. Mais auparavant, Marx présente ce qui constitue selon lui l'originalité du « mouvement historique prolétarien » par rapport à tous les mouvements historiques du passé, la nouveauté de la lutte du prolétariat.

Dans toutes les sociétés du passé, la classe « oppressive » a dû garantir les conditions d'existence de la classe opprimée. L'ouvrier descend toujours plus bas ; la bourgeoisie ne peut plus assurer son existence, elle doit le nourrir au lieu d'en être nourrie. La condition de la suprématie de la classe bourgeoise est l'accumulation de la richesse dans des mains privées, l'accroissement du capital. Autrement dit, la condition du capital est le salariat. Et le salariat repose sur la concurrence des

ouvriers entre eux. Or, le progrès de l'industrie, « dont la bourgeoisie est l'agent passif et inconscient », remplace l'isolement des ouvriers par leur union, qui devient révolutionnaire (le prolétariat, à la différence de toutes les classes antérieures, se développant au sein d'un système, ne peut consolider une situation acquise). La bourgeoisie devient incapable d'imposer à la société les conditions de son règne : elle « produit avant tout ses propres fossoyeurs ».

Poussant la conceptualisation de cette analyse du mouvement historique, Marx écrira dans le livre I du *Capital* : « La production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. C'est la négation de la négation. » Mais cette façon de penser suscite deux objections : le passage à une nouvelle société obéit-il à une loi de la nature ? La nouvelle société sera-t-elle si nouvelle qu'elle échappera à ce qui était constitutif de toutes les sociétés du passé, la lutte des classes ?

Cent ans après, le commentaire de Merleau-Ponty essaie aussi, à sa manière, de lier nature et liberté, en insistant sur la « transformation », c'est-à-dire sur la nouveauté des formes sociales futures :

« Les hommes se croyaient les gérants agréés d'un monde achevé, on les invite à le faire eux-mêmes de fond en comble, et, se tenant hors des formes données, à créer leur avenir de telle sorte que l'homme soit reconnu par l'homme. De cet avenir, on ne dit rien de plus. Un rêve, une Icarie seraient plus rassurants. Mais il faut que l'homme se sente devant le monde et l'histoire sans chaînes et aussi sans appui, sans destinée, seul face au vide d'un avenir *autre* à faire. Comme la physique atomique révèle dans une parcelle de matière des forces encloses qui sont capables de dissocier la terre, le *Manifeste* réveille dans les hommes une énergie capable de pulvériser les formes de l'histoire. »

Mais dans la conception que se fait Merleau-Ponty, en opposition avec Sartre, de la liberté, celle-ci n'est pas pure négation et dans sa conception de l'histoire l'avenir à faire s'esquisse

dans le présent. Il pense pouvoir ainsi reprendre Marx, pour qui les prolétaires sont les fossoyeurs de la société bourgeoise, mais indissociablement ceux qui, étant « sans patrie », peuvent reconnaître leurs semblables à travers le monde et les rejoindre. Le « marché mondial » créé par la bourgeoisie rend possible une société sans classes, dont Marx définit la forme par le terme « association » : « L'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, est remplacée par une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous. »

À ceux qui déclarent une telle société irréalisable, Merleau-Ponty, on l'a vu, répondait : savons-nous ce que la liberté humaine peut faire ? Quant à Marx lui-même, il s'était efforcé de penser une nouvelle société en liant des concepts philosophiques et des concepts sociologiques. De plus, son expérience personnelle, en particulier son expérience amoureuse lui permettent de tenter de penser une société où tous les rapports sociaux et toutes les relations entre les hommes seraient radicalement transformés.

À juste titre, Henri Lefebvre a souligné l'intérêt d'un texte que Marx écrivait en 1844, en pensant probablement selon lui à la femme qu'il vient d'épouser :

« Dans le rapport de l'homme avec la femme, considérée comme proie et servante de la volupté, se trouve exprimée l'infinie dégradation où l'homme existe pour lui-même, car le mystère de ce dernier rapport s'exprime sans équivoque, incontestablement, manifestement et se dévoile dans le rapport de l'homme avec la femme. Du caractère de ce rapport il suit jusqu'à quel point l'homme s'est compris lui-même comme homme ; le rapport de l'homme avec la femme étant le rapport le plus naturel de l'être humain avec l'être humain, il s'y révèle jusqu'à quel point le comportement *naturel* de l'homme est devenu *humain* et jusqu'à quel point son être *humain* est devenu naturel – jusqu'à quel point sa *nature humaine* est devenue pour lui sa nature. Vient aussi se révéler dans ce rapport jusqu'à quel point le *besoin* de l'homme est devenu

humain – jusqu'à quel point l'*autre* être humain, en tant qu'être humain, est devenu un besoin pour lui (...). »

Selon Lefebvre, Marx dénoncerait ici une société qui fait de la femme la propriété de l'homme, la traite comme une marchandise, donc une chose non humaine, la prostitution complétant le mariage, et demanderait que la femme soit traitée comme un être humain libre et responsable, respectée et aimée comme telle.

Mais Marx fait autre chose qu'un discours moralisateur. L'analyse de l'humain, des besoins humains, est liée chez lui aux analyses de l'aliénation et du dépassement de l'aliénation dans une société dont la marchandise et la propriété privée des moyens de production ne seraient plus les principes d'organisation. On peut ainsi penser, comme chez Rousseau, une autre socialisation qui, par définition, affecte tous les rapports sociaux et toutes les formes de relations entre les hommes.

Qu'est-ce que cette dégradation de l'humain qu'expriment, révèlent les relations hommes-femmes ? En l'homme, la nature devient nature humaine. D'où, pourrions-nous ajouter, la variabilité historique des formes d'existence et de relations dans lesquelles l'homme se réalise. Et le besoin humain n'est pas non plus fixe dans ses formes. Ce principe ouvre à des analyses portant sur les différents types de société, sur les variations d'une société à l'autre de sentiments, par exemple l'amour, qui ne sont pas un même sentiment (les historiens ont cherché à dater et situer l'apparition de ce que nous appelons l'amour-passion). De plus, un besoin, en tant qu'il est humain, peut revêtir des formes dégradées par rapport non plus à un paradis ou âge d'or originel, mais par rapport à cette définition limite qu'est le besoin de l'autre en tant qu'autre être humain. (On peut supposer que Marx reprend la réflexion philosophique de Kant sur l'autre traité comme moyen ou comme fin). Ici s'ouvre une double perspective : l'analyse des formes dégradées ou des besoins aliénés, dans la société bourgeoise en particulier ; l'analyse d'une société du libre développement, de la reconnaissance mutuelle.

Une même analyse, tout au moins dans le *Capital*, utilise à la fois les concepts de besoin humain, d'aliénation, d'essence de

l'homme et les termes propres à l'économie, ou à ce que Marx oppose à l'« économie politique » :

« L'homme s'appauvrit continuellement en tant qu'homme, il a besoin de plus en plus d'argent pour se rendre maître de ces êtres hostiles, et la force de son argent décroît en raison inverse de la masse de la production (...). La quantité d'argent devient de plus en plus la seule qualité essentielle de l'homme (...). »

« La propriété privée ne sait pas transformer le besoin grossier en besoin humain (...). Chaque produit est un appât destiné à soutirer de l'homme son essence, l'argent (...). Cette aliénation de l'homme se manifeste en ceci qu'elle engendre d'un côté le raffinement des besoins et des moyens qui servent à les satisfaire, et de l'autre côté la bestialisation, la simplification grossière et abstraite des besoins (...). Pour l'ouvrier, même le besoin d'air pur et libre cesse d'être un besoin (...). Non seulement l'homme cesse d'avoir des besoins humains, mais il perd ses besoins animaux. »

Parfois, Marx indique comment, d'une période à l'autre, d'une société à l'autre, s'opère une dégradation :

« Il fut un temps, comme au Moyen Âge, où l'on n'échangeait que le superflu, l'excédent de la production sur la consommation (...). Vint enfin un temps où tout ce que les hommes avaient regardé comme inaliénable devint objet d'échange, de trafic et fut aliéné (...). C'est le temps de la corruption générale, de la vénalité universelle. »

À cette aliénation dans et par le travail et l'échange tels qu'ils s'organisent peu à peu dans la société bourgeoise (le début du *Manifeste*, on l'a vu, décrivait tout ce que la bourgeoisie avait fait), s'ajoute l'aliénation dans les autres rapports sociaux caractéristiques de cette société, notamment l'aliénation politique :

« L'État moderne fait abstraction de l'homme réel ou ne satisfait l'homme total que d'une manière imaginaire. »

« L'émancipation politique est la réduction de l'homme, d'une part au membre de la société bourgeoise, à l'individu égoïste et indépendant, d'autre part au citoyen, à la personne morale. »

« Par le concept de sûreté, la société bourgeoise ne s'élève pas au-dessus de son égoïsme. »

« Là où l'État politique a atteint son épanouissement, l'homme mène (...) une vie double, la vie dans la communauté politique où il se considère comme un être social, et la vie dans la société bourgeoise, où il agit comme homme privé, considère les autres comme des moyens, se ravale lui-même au rang de moyen et devient le jouet de puissances étrangères. »

L'aliénation est donc multiple (sans que l'on puisse séparer aliénation économique, aliénation politique – l'individu égoïste –, aliénation religieuse, etc. La théorie de l'aliénation est une théorie du fétichisme : Marx parle sans cesse de puissances ou de forces extérieures, étrangères, bien qu'elles soient des productions humaines. Le rapport de l'homme avec ses fétiches que sont l'argent, l'État..., se manifeste comme perte de soi. Il ne suffit donc pas de parler de destruction des fétiches, ou plus exactement leur destruction ne peut être que leur dépassement ou la récupération par les hommes des puissances que les fétiches retournent contre eux. Le dépassement de l'aliénation n'est pas simple destruction (Marx s'opposait à certains théoriciens antireligieux de son époque), et les concepts utilisés pour analyser l'aliénation aux différentes époques permettent d'en penser le dépassement, ce que Marx fait parfois, aussi bien pour l'aliénation politique que pour l'aliénation économique. Enfin, les termes « humain », « homme total » caractérisent ce dépassement.

« L'émancipation humaine ne sera réalisée que lorsque l'homme individuel réel aura absorbé le citoyen abstrait, lorsqu'en tant qu'homme individuel

dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels, il sera devenu un être générique et qu'ainsi il aura reconnu ses forces propres comme forces sociales et les aura organisées lui-même comme telles, et que par conséquent il ne séparera plus de lui la force sociale sous forme de pouvoir politique. »

« L'ouvrier se trouve, devant le caractère social de son travail et de sa combinaison avec le travail d'autrui, comme devant une puissance étrangère. Les conditions où cette combinaison se réalise lui sont étrangères (...). Il en est tout autrement dans les usines appartenant aux ouvriers. »

Marx essaie de penser à la fois l'humain, l'homme qui s'est réapproprié son être-humain, et le social. L'humanité n'étant pas une essence éternelle, mais se réalisant dans des formes, l'analyse du dépassement de l'aliénation prend en compte les formes de rapports à la nature et de rapports des hommes entre eux qui peuvent définir la société bourgeoise : l'argent, la propriété privée des moyens de production, l'État moderne (la république libérale). Dès lors, une autre société peut être pensée à partir de la prise de conscience qu'accomplit le prolétariat et de ce que celui-ci esquisse (Marx parle de mouvement historique).

Il est donc plausible, pour en revenir à l'hypothèse d'Henri Lefebvre, que Marx ait pensé faire dans son mariage l'expérience d'une autre forme de relation homme-femme, incluse dans une tentative révolutionnaire par rapport à la société bourgeoise. Rappelons que Marx a 18 ans lorsqu'il se « fiance » secrètement avec Jenny von Westphalen, qui appartient à une ancienne famille aristocratique et dont la beauté fait la « reine des bals » dans la haute société de Trèves. Elle aime l'étudiant pauvre et juif. En 1837, le père de Jenny, cultivé (Marx lui dédie sa thèse de doctorat) et libéral, consent au mariage, mais il meurt. La famille s'oppose violemment, ainsi que la mère de Marx, qui a commencé une vie de révolutionnaire qu'elle réprouve. En dépit de ces obstacles et oppositions, le mariage a lieu en 1843. Les rapports de police en témoigneront : la femme cultivée et agréable accompagne l'homme dans les luttes, la

pauvreté, l'exil. Ils ont trois enfants, accueillent les amis dans la gaieté, récitent Dante et Shakespeare (« Or précieux et scintillant ! tu fais que le noir est blanc, et beau le laid, et bien le mal »). Chez eux, on chante et on danse.

L'amour de Karl et Jenny a ainsi nié les différences entre classes sociales, a refusé l'argent, a élaboré une vision commune d'un avenir opposé à celui que voulaient imposer les milieux respectifs. Le roman de Jenny et Karl, dit Lefebvre, pourrait les faire figurer parmi les couples célèbres (qui, dans les récits élaborés depuis le XII^e siècle en Occident, viennent en contrepoint de la société). Et il conclut : « Le penseur qui a esquissé la figure de l'homme total et qui a proposé cette idée aux efforts de l'homme vers la libre réalisation de soi, a connu lui-même la plénitude de la vie. » Dans la deuxième partie du *Manifeste*, Marx répond aux accusations portées par la bourgeoisie contre le communisme, en particulier en ce qui concerne la famille et la femme : « De la bourgeoisie tout entière s'élève une clameur : vous autres communistes, vous voulez introduire la communauté des femmes ! Pour le bourgeois, la femme n'est qu'un simple instrument de production. Il entend dire que les instruments de production seront mis en commun et il conclut naturellement qu'il y aura communauté des femmes. Il ne soupçonne pas qu'il s'agit précisément de donner à la femme un autre rôle que celui de simple instrument de production. » C'est sans doute cet autre rôle, une autre relation, qui transfigure, confère un sens nouveau à l'institution du mariage que Karl Marx et Jenny von Westphalen ont voulu. L'amour, défini comme relation entre un homme et une femme qui se reconnaissent comme des êtres humains, fait partie d'une transformation sociale, à laquelle participe aussi l'activité philosophique, transformant le monde au lieu de se réduire à la contemplation d'un ordre tenu pour immuable.

Nous trouvons donc chez Marx une théorie du changement social comme succession de « modes » et de « formes » et une théorie du changement comme transformation plus radicale. Nous connaissons au moins un texte où il déclare nettement que le communisme est « une forme de la société humaine ». Néanmoins, la fin de la seconde partie du *Manifeste* revient tout aussi nettement sur ce qu'il y a eu de commun à toutes les sociétés du passé (l'antagonisme de classes, sous des formes différentes) et

sur la « rupture radicale » que constitue la « révolution communiste » par rapport aux révolutions du passé. Répondant au reproche selon lequel il abolit les vérités éternelles (« la liberté », « la justice », etc.) qui subsistent par-delà les transformations de la morale, du droit, de la religion, Marx assume son historicisme et renverse l'objection : la conscience de toutes les époques passées s'est mue dans certaines formes communes, mais (et) ces formes communes de conscience « se dissoudront complètement avec l'entière disparition de l'antagonisme de classes », autrement dit avec la destruction opérée par la lutte du prolétariat des « anciens rapports de production ».

Parler de rupture radicale et de cet horizon historique que serait « l'association », écrire le manifeste du mouvement historique qui se donne cet avenir et peut se le donner en raison des conditions créées par le développement de la société bourgeoise, c'est bien, comme le disait Merleau-Ponty, participer à une nouvelle historicité, à la création d'un autre rapport entre l'avenir et le présent.

3.2. Une autre socialisation est-elle possible ? Le *Discours sur l'origine* et le *Contrat social*

« O homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute. Voici ton histoire... » C'est ce qu'écrit Rousseau dans les premiers paragraphes de son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, après avoir toutefois bien précisé qu'il ne fallait pas prendre ses « recherches » pour des vérités historiques, mais pour des « raisonnements hypothétiques ». Rousseau a pleinement conscience de la nouveauté et de la force de sa méthode : à la fin de ce même *Discours*, il répétera qu'elle lui a permis de résoudre des problèmes que les philosophes n'avaient pas pu résoudre. Il est, dira Jean Starobinski dans une interprétation et des commentaires que nous suivrons ici, le premier philosophe de l'histoire : le *Discours* concerne moins les événements de l'histoire, la succession des cités et des empires retracée par les historiens, que l'analyse du processus par lequel l'homme, être de nature, est devenu un être historique, un être caractérisé par son historicité, le sujet de l'histoire et par là même le produit de sa propre histoire (« l'homme de l'homme » et non plus l'homme de la nature).

Mais en passant ainsi du pamphlet que constituait le *Discours sur les sciences et les arts* à ce qu'il appelle dans une lettre à Madame de Créqui une « discussion purement philosophique », Rousseau n'entend pas abandonner la critique de la société de son époque. Plusieurs passages sont d'une extrême violence et l'auteur n'espérait pas avoir le prix de l'Académie de Dijon pour lequel il répondait à la question que celle-ci posait (« Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle ? »). Il veut fonder philosophiquement la critique d'une société et à la fin du *Discours*, il caractérise celle-ci par le style d'existence, le rythme de la vie

de l'homme civilisé : alors que « l'homme sauvage ne respire que le repos et la liberté, ne veut que vivre et rester oisif », « le citoyen » (au sens de l'homme à l'état civil) « toujours actif, sue, s'agite, se tourmente sans cesse pour chercher des occupations encore plus laborieuses : il travaille jusqu'à la mort, il y court même pour se mettre en état de vivre [...]. Il fait sa cour aux grands qu'il hait et aux riches qu'il méprise. » Cette agitation n'est qu'une course aux apparences et les conséquences en sont déplorables. Parlant au nom de ces hommes qui ont fait leur histoire, Rousseau écrit : « Nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole, de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur. » Quel est le rapport entre cette agitation, cette course et l'inégalité ? Le *Discours* répond à la question.

En recherchant les origines (c'était la question posée), Rousseau pense avoir trouvé « la véritable cause » de l'inégalité. Posant le problème en termes d'histoire, il ne pouvait pas ne pas s'interroger sur une autre voie possible dans laquelle l'humanité pourrait s'engager – ce que nous appelons une autre socialisation, terme d'autant plus approprié que, selon plusieurs interprètes, le *Discours* décrit la « mauvaise socialisation ». Il le fera dans le *Contrat social*. Dans le *Discours*, c'est l'opposition état de nature – état civil telle qu'il la pense, et conscient de son originalité, qui permet à l'auteur de justifier la condamnation, la réprobation. S'il refuse l'espèce de positivisme avant la lettre qu'était la théorie de Grotius, réduisant le droit au fait, sa philosophie de l'histoire évite le recours aux valeurs d'une morale éternelle au nom desquelles on devrait juger l'histoire (problème que retrouvera Merleau-Ponty dans sa prise de position à l'égard du marxisme et du libéralisme).

Rousseau condamne donc une société aux marges de laquelle il se place : aux marges et non pas en dehors, puisque s'il va rédiger le *Discours* dans la forêt de Saint-Germain, il dédie son œuvre à « la République de Genève » où il est né. On ne peut comprendre cette œuvre, sa forme et son style, ni même ce qu'elle peut aujourd'hui nous dire, si on ne se réfère pas à la situation historique et sociale de son auteur. Non pas pour *expliquer* l'œuvre par l'individu qui en est l'auteur, mais parce que toute œuvre véritablement philosophique est tentative de répondre à une question posée dans une expérience existen-

tielle. Rousseau lui-même a toujours étroitement imbriqué les œuvres que, selon nos catégories, nous distinguons en littéraires, philosophiques, autobiographiques... Écrire les *Confessions* sera pour lui connaître « l'homme », et s'il va dans la forêt de Saint-Germain écrire un *Discours* où son interlocuteur, on l'a vu, est « l'homme », c'est parce qu'il est convaincu d'être quelqu'un qui peut trouver en lui le souvenir de « l'homme de la nature ». Il écrira dans les *Dialogues* : « D'où le peintre et l'apologiste de la nature aujourd'hui si défigurée et calomniée peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre cœur ? Il l'a décrite comme il se sentait lui-même. » L'état de nature, commente Jean Starobinski, est d'abord une expérience vécue, un fantasme d'enfance perpétuée. Le terme fantasme n'est pas à prendre en un sens dévalorisant : Rousseau n'oppose pas le « cœur » (le sentiment, l'intuition) ou l'imagination littéraire, poétique à la raison. S'enfoncer dans la forêt ce n'est pas seulement chercher un espace a-social, mais effectuer un voyage dans le temps humain : « Enfoncé dans la forêt, j'y cherchais, j'y trouvais l'image des premiers temps, dont je traçais fièrement l'histoire ; je faisais main basse sur les petits mensonges des hommes ; j'osais dévoiler à nu leur nature, suivre le progrès du temps et des choses qui l'ont défigurée, et, comparant l'homme de l'homme avec l'homme naturel, leur montrer dans son perfectionnement prétendu la véritable source de ses misères. » (*Confessions*, Livre VIII).

Si la subjectivité est historique, l'expérience intime ne peut être que sociale, le retour sur l'enfance est retour sur la manière dont notre histoire s'est articulée avec l'histoire. D'où l'importance des œuvres autobiographiques dans l'œuvre de Rousseau et des souvenirs d'enfance dans ses œuvres philosophiques, d'où aussi sa fierté à se réclamer du « connais-toi toi-même » fondateur de la philosophie. Et c'est en repartant de quelques aspects de la vie de Rousseau, « citoyen de Genève », que nous chercherons à notre tour à mieux saisir l'intérêt actuel du second *Discours* pour une analyse des formes d'historicité et de la socialisation.

Rousseau a fait très tôt l'expérience de l'inégalité, de la non-transparence, de la tromperie et de l'injustice. Il naît en 1712 ; son père est horloger ; sa mère meurt aussitôt après sa naissance. Il a cinq ans lorsque son père doit vendre sa maison de la

« haute ville » et aller habiter un quartier pauvre : « Je n'étais plus, écrit-il, qu'un enfant de Saint-Gervais. » En 1722, son père s'exile de Genève, à la suite d'une querelle avec un proche du Petit Conseil ou Conseil des Vingt-Cinq qui détient la réalité du pouvoir dans la République de Genève. Jean-Jacques, avec son cousin, est mis en pension chez le pasteur Lambercier. Après avoir fait l'expérience de la descente dans l'échelle sociale constituée par l'inégalité des fortunes et la domination politique, Rousseau y fait une expérience particulièrement douloureuse pour un enfant et dont il soulignera l'importance dans sa vie : celle de l'innocent injustement puni :

« J'étudiais un jour seul ma leçon dans la chambre contiguë à la cuisine. La servante avait mis à sécher à la plaque les peignes de Mademoiselle Lambercier. Quand elle revint les prendre, il s'en trouva un dont tout un côté de dents était brisé. À qui s'en prendre de ce dégât ? Personne autre que moi n'était entré dans la chambre. On m'interroge : je nie avoir touché le peigne. Monsieur et Mademoiselle Lambercier se réunissent, m'exhortent, me pressent, me menacent ; je persiste avec opiniâtreté ; mais la conviction était trop forte, elle l'emporte sur toutes mes protestations [...]. La méchanceté, le mensonge, l'obstination parurent également dignes de punition [...].

Il y a maintenant près de cinquante ans de cette aventure [...]. Hé bien ! je déclare à la face du ciel que j'étais innocent.

Je n'avais pas encore assez de raison pour sentir combien les apparences me condamnaient [...]. Tout ce que je sentais, c'était la rigueur d'un châtiment effroyable pour un crime que je n'avais pas commis. »

Cinquante ans après, donc, Rousseau n'accuse pas à son tour le pasteur et sa fille, il ne les décrit pas comme mauvais. Il proclame à nouveau son innocence, tout en soulignant que les apparences étaient contre lui. Ce qui est en question ici, c'est que l'on ne peut lire dans les cœurs, qu'une barrière, un « obs-

tacle » séparent les consciences. La malfeasance n'est pas en chacun de nous, elle s'est introduite dans les relations entre les hommes du fait de la dissociation entre le paraître et l'être.

Ce que Rousseau a voulu montrer dans le second *Discours*, c'est que le mal n'est ni théologique, ni métaphysique, il apparaît avec le passage de l'état de nature à l'état civil, avec l'histoire de l'homme comme histoire de l'entrée en société. Et qui plus est, une histoire qui n'était pas inscrite dans la nature de l'espèce humaine, qui s'est faite d'une certaine façon, quelquefois même en vertu de quelque « funeste hasard », en tout cas dans des « circonstances » définies, ce qui est un aspect essentiel de la définition de l'histoire. Nous nous posons la question de savoir en quoi le problème des apparences, de l'être et du paraître, concerne la question des inégalités, de la division du travail, de la propriété. (Cette question nous intéresse notamment parce que, aujourd'hui, dans les sciences humaines, l'interactionnisme a voulu séparer relations interindividuelles et rapports sociaux, voire réduire les seconds aux premières).

À la fin de la première partie du *Discours*, Rousseau n'a encore qu'établi la théorie de l'état de nature qui est la sienne et diffère de celle de ses prédécesseurs, notamment Hobbes. Il a annoncé qu'il lui restait à « montrer » l'origine et le développement de l'inégalité, en rappelant que la seule caractéristique distincte de l'espèce humaine était sa « perfectibilité » (néologisme qu'il invente), que ce « développement » était le résultat d'un concours de causes et que l'homme aurait très bien pu rester dans sa « condition primitive ». La sociabilité n'était pas inscrite dans sa nature ; les hommes sont entrés en relation. Une histoire faite de « différents hasards » a « détérioré l'espèce », elle a « rendu un être méchant en le rendant sociable ». Comment cela a-t-il pu se produire ? C'est ce que la deuxième partie du *Discours* va exposer.

Or la seconde partie commence d'une façon quelque peu fracassante et restée célèbre : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. » Mais Rousseau ajoute aussitôt que l'idée de propriété ne pouvait se former tout à coup dans l'esprit humain, qu'elle était déjà le résultat de lumières et d'industries acquises antérieurement et transmises. Liant toujours raison et industrie, Rousseau

se met à chercher ce qui a précédé la propriété. L'homme, en même temps que le sentiment de son existence, a d'abord acquis l'usage d'armes ou d'outils naturels, puis appris à les fabriquer (arcs, hameçons). Cela engendre dans l'esprit de l'homme « la perception de certains rapports » que nous exprimons « par les mots de grand, de petit, de fort, de faible, de lent, de peureux, de hardi, et d'autres idées pareilles ». Pour sa conservation, l'homme, qui à l'état de nature vivait isolé, forme des associations aussi éphémères que les besoins qui les font naître. Car l'homme n'est pas prévoyant, il ne « s'occupe pas d'un avenir éloigné », même pas du lendemain. Cependant le premier commerce des hommes les conduit à former quelques sons conventionnels, c'est-à-dire à élaborer des langues. Et « ces premiers progrès mirent enfin l'homme à portée d'en faire de plus rapides ». Les hommes construisent des huttes où s'abritent des familles qui se constituent. Ce fut là, dit Rousseau, une « première révolution » et l'apparition d'« une sorte de propriété ».

Cette première révolution, qui en réalité résulte de ce qui précède, n'est pas encore la « grande révolution » dont il sera question plus loin, celle qui est produite par la métallurgie et l'agriculture et produit la propriété de la terre. Elle est néanmoins lourde de conséquences : « tout commence à changer de face ». Chaque famille est une petite société. Dans celle-ci, entre les hommes et les femmes, les hommes et les enfants naît un « doux » sentiment, jusqu'alors inconnu : l'amour. Dans une même contrée, un genre de vie identique engendre « quelque liaison » entre les familles. Entre jeunes gens, on s'accoutume à faire des comparaisons, on acquiert les idées de mérite et de beauté, donc des sentiments de préférence. Ainsi « la jalousie s'éveille avec l'amour ». Et de même qu'un « sentiment tendre et doux » devient « fureur impétueuse », c'est dans la fête et la danse que « s'effectue le premier pas vers l'inégalité ».

« On s'accoutuma à s'assembler devant les cabanes ou autour d'un grand arbre : le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être

regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence. »

Au sein de ce que les commentateurs ont appelé la fête sauvage (les sauvages ne sont déjà plus à l'état de nature) naissent indissociablement l'inégalité et son cortège de vices. L'inégalité est, pourrait-on dire, d'institution ; c'est la société qui transforme les différences en inégalité. En sa première forme, celle-ci suppose la mise en relation au double sens du terme : entrer en relation et comparer. Quant aux vices, ils sont des conséquences logiques : les hommes vont jouer des apparences, chercher à emporter la considération en paraissant ce qu'ils ne sont pas, porter des masques, entrer en lutte. Il n'est plus possible de faire confiance. Rousseau l'a déjà dit dans le premier *Discours* :

« On n'ose plus paraître ce qu'on est [...]. On ne saura donc jamais bien à qui on a affaire [...]. Quel cortège de vices n'accompagnera point cette incertitude ? Plus d'amitiés sincères ; plus d'estime réelle ; plus de confiance fondée. Les soupçons, les ombrages, les craintes, la froideur, la réserve, la haine, la trahison se cacheront sans cesse sous ce voile uniforme et perfide de politesse, sous cette urbanité si vantée que nous devons aux lumières de notre siècle. »

Le thème du masque, du scélérat déguisé, du tartuffe est certes fréquent au XVIII^e siècle. Mais ce qui distingue Rousseau, c'est l'explication du mal, l'affirmation de l'ambivalence des « lumières ». Le progrès de la raison a entraîné, dans l'histoire humaine et non pas avant celle-ci comme l'était le péché origi-

nel, la « considération » et les vices consécutifs. Il y a bien eu perte du bonheur et de l'innocence, mais la séparation de l'être et du paraître est, comme le souligne Jean Starobinski, non pas entre la réalité des choses et les phénomènes, mais entre l'être innocent et le paraître-coupable. Elle s'est inscrite dans l'histoire de l'homme-de-l'homme, dans l'entrée en relations, dans la politesse, l'urbanité, les devoirs de civilité. Le retour, dans les *Confessions*, sur l'expérience douloureuse de l'enfant injustement puni invitera le lecteur à se souvenir à son tour de ce moment historique du « voile » qui tombe entre les consciences. La fête sauvage est le moment où se brise l'unanimité.

Cette « société commencée » est néanmoins « l'époque la plus heureuse et la plus durable ». Rousseau voit une confirmation de son affirmation dans l'exemple des « sauvages » qu'ont décrits les explorateurs depuis un ou deux siècles, et qui en sont restés à cette époque. Le hasard qui engendre la « grande révolution », c'est-à-dire l'invention des deux arts que furent la métallurgie et l'agriculture, consiste en ce qu'« on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux ». Alors l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail se répartit entre ceux qui forgeaient le fer et ceux qui devaient les nourrir. Replacée dans une suite logique (« de la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage ») la propriété révèle son importance : elle s'accompagne de « règles de justice », d'un droit qui n'a plus rien à voir avec le droit naturel. Plus généralement, les nouveaux progrès (de nouveaux arts, des langues plus complexes...) sont constitutifs d'un « nouvel ordre des choses » dans lequel la distinction de l'être et du paraître acquiert une importance et peut-être une signification nouvelle. En effet, dans ce nouvel ordre – où ce que nous appelons la division du travail s'est accrue, ainsi que l'inégalité des richesses – le « rang et le sort de chacun » reposent d'abord sur la quantité de biens qu'il possède. Ils reposent ensuite sur « le pouvoir de servir ou de nuire ». Mais aussi, ajoute Rousseau, reprenant les qualités qu'il a décrites un peu plus haut à propos de la fête sauvage, « sur l'esprit, la beauté, la force ou l'adresse, sur le mérite ou les talents, et ces qualités étant les seules qui pouvaient attirer de la considération, il fallut bientôt les avoir ou les affecter, il fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on était en effet. Être et paraître devinrent deux choses tout à

fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège ».

On pourrait s'étonner que, dans le même *Discours*, Rousseau revienne deux fois sur le jeu avec les apparences et la recherche de la considération. Mais les deux descriptions sont différentes et, d'autre part, dans le premier cas, il y a déjà une « première révolution », marquée par l'établissement des familles et une « première sorte de propriété ». Après la grande révolution, dans le nouvel « ordre » social, Rousseau montre l'entrecroisement entre les luttes pour le pouvoir (même le riche est assujéti aux pauvres dont il a besoin), les luttes d'intérêt, les luttes pour la considération. Il conclut son analyse de cet entrecroisement en posant un certain nombre de concepts : « En un mot, concurrence et rivalité d'une part, de l'autre opposition d'intérêt, et toujours le désir caché de faire son profit aux dépens d'autrui, tous ces maux sont le premier effet de la propriété et le cortège inséparable de l'inégalité naissante. » Propriété et inégalité sont au centre d'une constellation de termes qui désignent les rapports sociaux.

De ces rapports participent les idées (la propriété est d'abord une idée, avant d'être définie et garantie par un droit), les sentiments, les devoirs... À plusieurs reprises, le *Discours* utilise le terme « manière d'exister » ou « manière de vivre » pour désigner, dans leur unité, chacune des configurations. Les manières de vivre, dans l'histoire de l'homme, ont changé – plus ou moins profondément, d'où le mot révolution – et ce changement est souvent exprimé par celui de la temporalité. Ce n'est que peu à peu, en sortant de l'état de nature, que l'homme a regardé au-delà du présent. Même l'homme sauvage n'a ni la tentation ni les moyens de cesser de l'être : « son âme, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être et ses projets, bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée ». Par contre, l'invention des deux premiers arts suppose une autre temporalité : « Pour se livrer à cette occupation (l'agriculture) et ensemer des terres, il faut se résoudre à perdre d'abord quelque chose pour gagner beaucoup dans la suite, précaution fort éloignée du tour d'esprit de l'homme sauvage ». Ce qui caractérise les moments de l'histoire, ce sont donc, pour Rousseau, des changements de forme d'historicité.

C'est sans doute ce qui permet de comprendre pourquoi les changements peuvent être importants et avoir des conséquences tragiques, d'autant plus que même le « progrès » de la raison est ambivalent. Lorsque Rousseau revient, dans les *Confessions*, sur la rupture du paraître et de l'être dans son expérience personnelle, il décrit comment alors tout a changé – ses relations avec les autres et son image de la nature : « L'attachement, le respect, l'intimité, la confiance ne liaient plus les élèves à leurs guides [...]. Nous commençons à nous cacher, à nous mutiner, à mentir [...]. La campagne même perdit à nos yeux cet attrait de douceur et de simplicité qui va au cœur. Elle nous semblait déserte et sombre ; elle s'était comme couverte d'un voile qui nous en cachait les beautés. » La non-transparence (le voile) affecte ainsi à la fois les relations entre les consciences et la relation avec la nature ; elle les corrompt.

Cette histoire, avec ses développements et ses changements qui aboutissent à ce que la fin du *Discours* appelle le despotisme, est-elle irréversible ? En analysant cette histoire, Rousseau a beaucoup parlé de hasards, mais aussi de causes. L'un n'exclut pas l'autre, et d'autre part lui-même souligne combien un changement provient souvent de développements divers, affectant la raison, l'imagination, les sentiments, etc. De plus, on l'a vu, c'est pour faire face à des situations, parfois nouvelles, inopinées, que l'homme a créé, inventé des outils, des règles. « L'homme de l'homme », sujet de l'histoire, est libre. En chaque situation, l'homme aurait pu choisir un autre chemin, ou rester dans l'état où il était parvenu. C'est ce qu'ont fait ceux que le *Discours* appelle les Caraïbes ou plus généralement les sauvages : « L'exemple des sauvages qu'on a presque tous trouvé à ce point semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du monde ». Rappelons enfin que, selon Rousseau, l'homme, à la différence de l'animal fixé dans ses instincts, possède une qualité particulière appelée perfectibilité, et que celle-ci n'est pas un simple développement d'une nature analogue à celle de tous les animaux. La première partie du *Discours* précise en effet : « La faculté de se perfectionner, faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres. »

Il faudrait donc prendre dans leur précision et dans leur force les mots choisis dans la première phrase de la seconde partie : « le premier qui *s'avisa* de dire [...] et *trouva* des gens assez simples [...] ». Il faudrait affirmer qu'il y a, selon Rousseau, une contingence fondamentale de l'histoire. Et puisque la nature n'avait même pas prédisposé l'homme à la « sociabilité », il faudrait affirmer que l'homme s'est socialisé d'une certaine façon, en suivant des chemins que l'on peut définir comme des « manières d'exister ».

C'est en nous appuyant notamment sur ces textes de Rousseau que nous avons, dans des recherches antérieures, proposé et mis en œuvre une théorie de la socialisation dans laquelle ce terme était défini de la manière suivante : se socialiser, c'est réaliser une certaine manière d'être-au-monde et d'être en relation avec les autres. Nous rompons ainsi avec une définition tellement dominante qu'elle avait envahi le langage savant et le langage commun, avec une conception qui était celle de Durkheim, selon qui l'individu réduit à l'animalité *est* socialisé-humanisé *par* la société. La mise en œuvre de cette théorie de la socialisation consistait, dans une sociologie à la fois historique et « compréhensive », à décrire et définir les modes de socialisation et les formes dans lesquelles tous les groupes et groupements se constituent. Processus incessant qui laisse toujours ouverte la possibilité – ou les possibilités – de se refaire autrement.

Rousseau, premier philosophe de l'histoire, a donc analysé dans le second *Discours* ce que l'un de ses commentateurs, P. Burgelin, a appelé « la mauvaise socialisation ». Si l'histoire est contingente, Rousseau devait poser toute sa vie et dans toutes ses œuvres la question de l'autre socialisation. Le second *Discours* fait déjà allusion à ces « institutions politiques » que l'auteur voulait écrire. Il semble donc possible de donner raison à Engels lorsqu'il établissait une continuité entre le *Discours* et le *Contrat social*. Mais quelle que soit l'importance du politique, la socialisation ne s'y réduit pas et la constitution de la « société civile » précède le « pacte de gouvernement ». D'autre part Rousseau s'est interrogé sur la possibilité de réaliser à son époque une société conforme au *Contrat*, et il a pour cela examiné le cas de la Corse et celui de la Pologne, autrement dit les conditions de possibilité. Nous allons donc reprendre le fil

conducteur que constitue le thème de la fête, ou plutôt des différents types de fêtes, pour comprendre la place qu'il lui a donnée dans des analyses – d'où l'imagination et le sentiment ne sont pas absents – d'une bonne socialisation avec son couronnement politique.

Le souvenir de l'innocent puni pouvait être mis en relation avec la fête sauvage, décrite dans le second *Discours* comme passage à des luttes dont l'objectif est le paraître. Or, dans la *Lettre à d'Alembert*, achevée en 1758, trois ans après le *Discours sur l'inégalité*, mais reprenant la question des spectacles abordée dans le premier *Discours* en 1750, Rousseau évoque longuement un souvenir d'enfance, lorsqu'il était encore à Saint-Gervais. C'est la fin de la *Lettre*, réponse à d'Alembert qui suggérerait d'instituer un théâtre à Genève, et le souvenir d'enfance permet à Rousseau de préciser la conception qui est la sienne des spectacles qui conviennent à une République. Il ne s'agit en effet, pour lui, ni de refuser les spectacles ni d'accepter n'importe lesquels. « Ne faut-il donc aucun spectacle dans une République ? Au contraire il en faut beaucoup. C'est dans les Républiques qu'ils sont nés, c'est dans leur sein qu'on les voit briller avec un véritable air de fête. »

Ces spectacles sont donc des fêtes, et plus précisément des fêtes publiques, c'est-à-dire des fêtes du peuple rassemblé et célébrant son union : « À quels peuples convient-il mieux de s'assembler souvent et de former entre eux les doux liens du plaisir et de la joie, qu'à ceux qui ont tant de raisons de s'aimer et de rester à jamais unis ? » Cette définition conduit immédiatement à rejeter une catégorie de spectacles, l'une de celles qui prévaut à l'époque, à savoir le spectacle théâtral, avec son lieu et la forme de son espace (la séparation scène-salle), avec ce qui est représenté sur la scène : « N'adoptons point ces spectacles exclusifs qui renferment tristement un petit nombre de gens dans un antre obscur ; qui n'offrent aux gens que cloisons, que pointes de fer, que soldats, qu'affligeantes images de la servitude et de l'inégalité. »

Rousseau, qui a écrit sur la musique et qui a aussi composé des comédies, des tragédies et des opéras, a essayé d'instaurer un autre rapport entre le spectateur et le spectacle. Mais ici, il va plus loin. Après avoir donné encore quelques-unes des caractéristiques de ces spectacles qui conviennent à une République

(« qu'ils soient libres et généreux comme vous »), il en vient à l'élucidation du rapport peuple assemblé – fête : « Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles ? Qu'y montrera-t-on ? Rien, si l'on veut [...]. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore : donnez les spectateurs en spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis. »

Se voir et s'aimer dans les autres, chercher à communiquer sa joie et ses plaisirs, comme il est dit plus loin, n'est-ce pas faire en sens inverse le chemin parcouru lors de la fête sauvage ? La même disposition spatiale se trouve ici – le mâât fleuri au milieu de la place –, et plus loin il sera question de la danse des jeunes gens, une danse qui mettrait le cœur et non les intérêts à la base des mariages. Mais la danse ne sert pas seulement les relations matrimoniales. Elle abolit, ou tout au moins suspend pour un moment, toutes les séparations sociales. C'est ce que paraît montrer la longue description de la fête de Saint-Gervais.

Comme dans le souvenir des *Confessions*, auquel celui-ci fait en quelque sorte pendant, Rousseau insiste d'abord sur sa résistance au temps passé : « Je me souviens d'avoir été frappé dans mon enfance d'un spectacle assez simple, et dont pourtant l'impression m'est toujours restée, malgré le temps et la diversité des objets. » Ce soir là, après l'exercice, le régiment de Saint-Gervais soupe par compagnies, puis, « selon la coutume », se rassemble sur la place autour de la fontaine, où sont montés tambours, fifres et porteurs de flambeaux. Plusieurs centaines d'hommes, égayés par un long repas, se mettent à danser, formant de longues bandes qui serpentent. Il était tard, mais les femmes se mettent aux fenêtres. Elles ne peuvent rester longtemps spectatrices. Suivies des maris et des enfants, elles se mêlent aux danseurs. Les servantes apportent du vin. « La danse fut suspendue ; ce ne furent qu'embrassements, ris, santés, caresses. » En l'embrassant, le père de Jean-Jacques lui dit : aime ton pays, ces bons Genevois sont tous frères, la joie et la concorde règnent au milieu d'eux. Une ivresse plus douce que celle du vin, continue Rousseau, empêche la danse de recommencer : « On ne savait plus ce qu'on faisait. » Mais « il fallut se séparer ». Cela ne se fit pas brusquement : après avoir encore

passé quelque temps à rire et à parler sur la place, « chacun se retira paisiblement avec sa famille ».

Le souvenir de Rousseau ne correspond donc ni à une fête commémorative, à une cérémonie en l'honneur d'un pouvoir extérieur, ni à une fête transgressive au cours de laquelle les passions se déchaîneraient. L'ivresse que le vin ne fait qu'accompagner, les gestes inhabituels et inattendus (on ne savait plus ce qu'on faisait), l'allégresse sont le point extrême qu'atteint une communauté constituée par la concorde d'êtres libres, la transparence des cœurs et la réciprocité des consciences (se voir et s'aimer dans les autres). À la fin de son évocation, Rousseau en tire une conclusion, puisque pour lui l'activité de remémoration n'est pas distincte de l'analyse : « Il n'y a de pure joie que la joie publique, et les vrais sentiments de la Nature ne règnent que sur le peuple. » Le mot « public » a ici, comme chez d'autres philosophes du XVIII^e siècle, un sens que nous avons quelque peu oublié de nos jours ; il renvoie à peuple, ce peuple dont la souveraineté définit la République.

Telle est donc la raison pour laquelle de telles fêtes, et celles-là seulement, conviennent à une République. Comme il le fait souvent, Rousseau, revenant aux faits, s'efforce de montrer que, dans les républiques établies à son époque, notamment à Genève, existent ou subsistent des spectacles publics tels qu'il en trace la figure. Il suggère que soient créés ou développés les prix pour les exercices du corps, notamment les joutes nautiques : « Pourquoi n'animerions-nous pas nos bateliers pour des joutes sur le lac ? Y aurait-il au monde un plus brillant spectacle que de voir, sur ce vaste et superbe bassin, des centaines de bateaux, élégamment équipés, partir à la fois au signal donné, pour aller enlever un drapeau arboré au but, puis servir de cortège au vainqueur revenant en triomphe recevoir le prix mérité. » On peut se demander pourquoi Rousseau peut décrire ce spectacle comme une fête et ce qui en fait la valeur à ses yeux. Il vient de préciser dans une note qu'il ne faut pas ôter au peuple les fêtes, qu'il faut par là lui faire aimer son état (« le dégoût du travail accable plus les malheureux que le travail même »), le rendre actif et laborieux, et ainsi maintenir « l'ordre public ». La *Lettre à d'Alembert* n'est pas, on le sait, un texte révolutionnaire. Cependant si elle préconise le spectacle des joutes, c'est que, par elles, le peuple de Genève est porté à dé-

passer les limites étroites de son comportement réglé : « Il faut y avoir assisté chez le Genevois, pour comprendre avec quelle ardeur il s'y livre. On ne le reconnaît plus : ce n'est plus ce peuple si rangé qui ne se départ point de ses règles économiques ; ce n'est plus ce long raisonneur qui pèse tout à la balance du jugement, jusqu'à la plaisanterie. Il est vif, gai, caressant ; son cœur est alors dans ses yeux, comme il est toujours sur ses lèvres ; il cherche à communiquer sa joie et ses plaisirs [...]. Toutes les sociétés n'en font qu'une, tout devient commun à tous. »

Ainsi, selon Rousseau, la fête qui par définition interrompt le temps ordinaire de la vie sociale, non seulement transfigure mais transforme le peuple. Elle unit ce qui était séparé, fait retrouver la transparence perdue et les « vrais sentiments de la Nature ». C'est sans doute ce par quoi elle s'oppose à la fête baroque, à la fête aristocratique que Rousseau condamne non moins qu'un certain théâtre. Telle que l'ont analysée, textes et œuvres à l'appui, R. Mauzi et J. Starobinski, la fête aristocratique, au XVIII^e siècle, est fondée sur la séparation et la recherche des instants de plaisirs. Seule une catégorie distinguée de la population, favorisée par la naissance et la richesse, y participe. Au sein même de la compagnie rassemblée, chaque participant se sépare en poursuivant son propre plaisir. La fête égrène dans un court laps de temps une succession d'instantanés faits de plaisirs divers : avec la variété et la surprise se crée ainsi un simulacre de l'inépuisable. À cela s'ajoute l'usage de fards, le costume, la parure, le masque. L'être masqué se réduit à l'image qu'il offre, et la liberté jouit de la protection du mensonge. Les relations hommes-femmes sont régies par la coquetterie, que La Morlière, dans un conte libertin, illustre ainsi : « Elles étaient en déshabillé et en robe ouverte, la jupe comblée de falbalas, et courte de façon à laisser voir un pied mignon, chaussé d'une mule blanche, et le commencement d'une jambe, qui paraissait tenir à quelque chose de fort séduisant. » Si fort que soit le désir ainsi provoqué, il est sans lendemain. Dans la succession d'instantanés sans mémoire (« on ne sait plus qui est personne »...) et sans avenir, les consciences ne cherchent ni partage, ni communication, ni union.

La fête aristocratique, avec sa temporalité et son objet spécifique, serait donc ce à quoi Rousseau opposerait sa « fête

publique ». Allant plus loin dans son analyse des fêtes publiques et des spectacles qui pourraient être développés ou recréés dans une République comme Genève, Rousseau en vient à évoquer les cités antiques, notamment l'exemple de Sparte, référence qui sera reprise par la Révolution. La danse ayant pour lui, on l'a vu, un ensemble de significations symboliques très important, il évoque les « danses des jeunes lacédémoniennes » et leur nudité. À ceux qui les condamneraient au nom de la pudeur il répond : « Mais pense-t-on qu'au fond l'adroite parure de nos femmes ait moins son danger qu'une nudité absolue ? [...] Ne sait-on pas que les statues et les tableaux n'offensent les yeux que quand un mélange de vêtements rend les nudités obscènes ? [...] Quand on s'habille avec autant d'art et si peu d'exactitude que les femmes font aujourd'hui, quand on ne montre moins que pour faire désirer davantage, quand l'obstacle qu'on oppose aux yeux ne sert qu'à mieux irriter l'imagination, quand on ne cache une partie de l'objet que pour parer celle qu'on expose », alors on fait plus de « ravage que n'eût fait la plus belle fille du monde dansant toute nue au bas du Taygète. » Ce type d'habit et de comportement montre que nous sommes encore plus éloignés que les Grecs de l'immédiateté des sens et des sentiments naturels. Nos sociétés sont à un point tel que certains spectacles, intégrés à la vie des cités antiques, et qui conviendraient à une république, sont devenus impossibles car, comme le souligne la fin de l'évocation de la fête de Saint-Gervais, nous n'avons pas des yeux faits pour les voir et un cœur fait pour les sentir. L'analyse de Rousseau n'est pas « moralisatrice » mais politique et, pourrait-on dire, sociologique. Les fêtes et les spectacles sont des institutions parmi d'autres. Elles doivent s'y intégrer (Rousseau dit qu'à Sparte « les moindres délassements formaient une instruction publique ») ; elles mettent en jeu et en forme des relations dont il faut tenir compte.

La relation entre fête et politique est approfondie dans *La Nouvelle Héloïse*, achevée en même temps que la *Lettre à d'Alembert*, en 1758. Ce roman est celui non pas de l'innocence retrouvée, mais de la transparence ou d'une forme de transparence trouvée par la vertu, et cela dans un cadre social créé en marge de la société, dans le domaine de Clarens. Ce domaine est en un sens une utopie, qui sert à Rousseau de critique de la

société de son époque. La célèbre fête des vendanges naît au sein même de l'activité laborieuse ; elle naît à l'improviste, de façon spontanée, comme celle déclenchée par le régiment de Saint-Gervais. Elle naît à un moment où chacun accomplit son devoir, mais dans un groupe où personne n'a plus rien à cacher de ce qu'il pense, de ce qu'il sait, de ce qu'il sent. Elle est la joie, qui s'exalte dans la liesse, d'une certaine manière d'être ensemble. Mais il ne s'agit pas d'un retour à une pureté originelle. Celle-ci est définitivement perdue : Julie et Saint-Preux ont une histoire, ils ont cédé à leur passion. Le tendre souvenir en renaît sans cesse, et ils ont sans cesse à s'arracher au regret du passé. Cela exige la vertu, qui n'est pas l'ignorance du bien et du mal, mais leur connaissance. Et cet amour n'est pas détruit, il s'intègre à une vie nouvelle, qui est elle-même un aspect, voire le fondement, d'une société, supérieure au monde social qui la précédait et qui l'entoure. Julie a consenti à épouser l'homme que lui destinait son père, mais ce n'est pas le triomphe de la morale traditionnelle et de la société existante : la passion des amants s'accroît en se transformant. Pour Julie, « nouvelle » Héloïse, elle grandit jusqu'à la mort.

Dans les *Confessions*, Rousseau déclarera que, par son roman, il a voulu servir « un objet de mœurs et d'honnêteté conjugale, qui tient radicalement à tout l'ordre social » et qu'il s'est proposé un « but plus secret de concorde et de paix publique ». N'entendons pas par là l'« ordre » existant : l'amour de Julie est un nouvel amour, dans Clarens qui est une nouvelle société. C'est ce que signifie la fête des vendanges : elle est « allégresse générale », « un commun état de fête », commencée et achevée dans la musique et le « chant à l'unisson ». Et Rousseau définit ainsi le « charme » dont naît cette allégresse : « Tout le charme de la société qui régnait entre nous est dans cette ouverture de cœur qui met en commun tous les sentiments, toutes les pensées, et qui fait que chacun se sentant tel qu'il doit être se montre à tous tel qu'il est. » Julie décrit comme « attachement » la relation réciproque qui fait l'unanimité de cette société : « Je jouis à la fois de l'attachement que j'ai pour mes amis, de celui qu'ils me rendent, de celui qu'ils ont l'un pour l'autre ; leur bienveillance mutuelle ou vient de moi ou s'y rapporte ; je ne vois rien qui n'étende mon être, et rien qui le divise ; il est dans tout de qui m'entourne. » Ainsi se constitue

une sorte de moi commun. La fête a pour objet cette bienveillance unanime et cette reconnaissance mutuelle. Comme le souligne Jean Starobinski, nous avons là, sur le plan de l'affectivité, ce que le *Contrat social* formulera sur le plan de la volonté et du droit : à la conclusion du contrat, le citoyen est double, il est celui qui veut la loi et celui qui obéit à la loi. Dans une aliénation simultanée de toutes les volontés, chacun finit par recevoir en retour tout ce qu'il a cédé à la collectivité : « Chacun se donnant à tous ne se donne à personne. » C'est le rapport de servitude qui est supprimé. C'est la liberté au sens d'autonomie personnelle qui est recouvrée, puisque la volonté générale est ma volonté.

Rousseau, dans *La Nouvelle Héloïse*, ne pouvait cependant oublier la question de l'inégalité et de la propriété. Il le peut d'autant moins que, ébloui et accueilli à Annecy par Madame de Warens en 1739, après avoir fui le maître-graveur genevois auprès de qui il avait été mis en apprentissage, il avait cherché à gagner par lui-même sa vie et n'a jamais voulu être dépendant des grands. Toute sa vie, il a perçu et douloureusement ressenti la misère – notamment celle de la rue où il a habité à Montpellier –, il a dénoncé les riches, responsables de l'abandon de ses propres enfants auquel il est contraint. Or, si la société de Clarens est décrite comme un lieu où l'on vit bien, grâce à l'autarcie, elle est aussi caractérisée par un ordre politico-social patriarcal. Il y a un maître, propriétaire du domaine, et des serviteurs. Tout le monde est actif dans le travail des vendanges, le service du repas qu'elles comportent, mais la hiérarchie n'est pas supprimée. Les maîtres sont de « bons maîtres » qui savent adopter les attitudes nécessaires pour avoir de « bons serviteurs ». Il faut donc la fête des vendanges, le rayonnement de la bienveillance sur les relations, l'ivresse, pour que soit ressentie comme état-limite une égalité d'ordre affectif. Mais la fête est éphémère – rupture momentanée dans le temps et l'espace social – et chaque participant sait qu'elle est sans lendemain : « On ne serait pas fâché de recommencer le lendemain, le surlendemain et toute sa vie. » La fête ainsi conçue transfigure mais ne transforme pas.

Il faut donc chercher dans le *Contrat social*, œuvre politique, ce qui éventuellement nous permettrait de faire le lien avec la fin du second *Discours* et avec *La Nouvelle Héloïse*, ce qui

permettrait de voir comment Rousseau a peut-être essayé d'articuler, au cours de son cheminement, l'économique, l'affectif et le politique. Le second *Discours* s'achève avec la description du despotisme, point où s'effectue une sorte de boucle de l'histoire : l'égalité est retrouvée, mais c'est une nouvelle forme d'égalité par rapport à celle de l'état de nature, puisqu'elle caractérise des hommes réduits à l'état de sujets. Rousseau ne va pas plus loin, sauf qu'il déclare légitime l'élimination par la violence du despote qui s'est imposé par la force. Les premiers chapitres du Livre I du *Contrat* posent, de manière traditionnelle mais en faisant référence aux « premières sociétés », la question de la souveraineté politique et de l'autorité légitime. Rousseau rejette la notion d'autorité naturelle (le rapport père-fils est un rapport social) et l'affirmation selon laquelle la force pourrait fonder le droit. « Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes. » De plus, au-delà de toute convention particulière, il faut toujours « remonter à une première convention ». « Avant d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société. » Sociologue avant la lettre, ou accomplissant le passage de la philosophie à la sociologie, Rousseau donne une fonction centrale et un sens spécifique au concept de peuple, et distingue des formes d'agrégation. Il retrouve dès lors la question du despotisme et, du même coup, l'opposition privé-public. Si des hommes épars sont asservis à un seul (le despote), il y a là un maître et des esclaves, et non un peuple et son chef. C'est une agrégation, non une « association ». Il n'y a ni bien public ni corps politique. Il n'y a que des intérêts privés, à commencer par ceux du despote.

On retrouve cette question des intérêts particuliers, ainsi que celle des opinions, des sentiments et des mœurs, dans le Livre IV du *Contrat*, traité de dynamique politique selon Halbwachs, où Rousseau analyse la rupture du « lien social » (terme dont on abuse aujourd'hui sans le définir). « Quand le nœud social commence à se relâcher et l'État à s'affaiblir, quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les

petites sociétés à influencer sur la grande, l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants [...]. Enfin quand l'État près de sa ruine ne subsiste plus que par une forme illusoire et vaine, que le lien social est rompu dans tous les cœurs, que le plus vil intérêt se pare effrontément du nom sacré du bien public, alors la volonté générale devient muette. » Il faut donc préserver la volonté générale, ou plus exactement sa « déclaration », par des institutions. Et il faut surtout fortifier les croyances civiques (qui dit convention dit croyance). L'homme intégré au corps politique est l'être artificiel décrit par le *Discours*. On appelle mœurs ses comportements en société, ses désirs, ses préférences. On appelle opinion ses jugements. Et depuis l'article de l'*Encyclopédie* sur « L'économie politique », Rousseau soutient que « les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être : guerriers, citoyens, hommes quand il le veut ; populace et canaille, quand il lui plaît ». Dans le *Contrat*, il écrit : « Quoique la loi ne règle pas les mœurs, c'est la législation qui les fait naître. » Il confie à une « censure », qui n'est pas une magistrature, le soin de « déclarer le jugement public ». En effet, la conduite, les mœurs dépendent de ce qui est considéré, apprécié, comme cela a été dit dans le *Discours*. « On aime toujours ce qui est beau ou qu'on trouve tel ; mais c'est sur ce jugement qu'on se trompe ; c'est donc ce jugement qu'il s'agit de régler. »

Il y a donc, dans le *Contrat social*, une sorte de continuité ou de proximité entre les lois et les mœurs. De même, dans le *Gouvernement de Pologne*, Rousseau reprend la question de ces institutions que sont les jeux et les fêtes : « Ce sont les institutions nationales qui forment le génie, le caractère, les goûts et les mœurs d'un peuple [...]. Je voudrais que par des honneurs, par des récompenses publiques, on donnât de l'éclat à toutes les vertus patriotiques, qu'on occupât sans cesse les citoyens de la patrie [...]. Beaucoup de jeux publics, où la bonne mère patrie se plaise à voir jouer ses enfants [...]. Inventer des jeux, des fêtes, des solennités, [...] beaucoup de spectacles en plein air [...]. » En reprenant l'idée abordée dans la *Lettre à d'Alembert*, Rousseau voudrait donc montrer que des institutions – concours, jeux, fêtes – dont une partie seulement est à inventer, peuvent et doivent maintenir les jugements, les mœurs, les vertus qui ont été créées « à la longue » par le « gouvernement »,

ou, plus profondément, la « constitution » d'une société. S'il y a un primat du politique, pour que le lien social ne se défasse pas, il faut que se maintienne la liaison entre les lois, expression de la volonté générale, et les mœurs. Autrement dit, et de façon plus précise, la fête ne crée rien, et l'amour de la mère patrie qui l'organise ne fait que traduire sur le plan affectif, sur le plan des jugements d'appréciation et des mœurs, ce qu'est la volonté générale sur le plan proprement et profondément politique de l'« acte » même par lequel une société se constitue, « véritable fondement de la société ». Toutefois, dire ne fait que traduire est sans doute trop restrictif. Car l'amour de la patrie n'a pas toujours et partout la même forme. Depuis la Préface au second *Discours*, Rousseau répète que, dans une République, l'amour de la patrie est « l'amour des citoyens » pour la cité plutôt que « celui de la terre ». S'il arrive fréquemment à Rousseau de faire l'éloge des fêtes anciennes, il ne le fait pas pour les fêtes de n'importe quelle société : il le fait pour Sparte ou pour la Genève d'autrefois et en référence à leur caractère fondamental de « Cité » ou de « République ». Pour en revenir à la fête des vendanges, on peut donc penser que ses limites, comme peut-être la fin tragique de Julie, tiennent aux caractéristiques fondamentales de la société de Clarens, auxquelles se heurtent l'égalité et la bienveillance de la fête.

La question du relâchement du nœud social dans le *Contrat* nous permet enfin de mieux comprendre la façon dont Rousseau traite des rapports entre l'économique et le politique. Pour que ne se séparent pas le souverain et le gouvernement, le citoyen et le sujet, il faut que la volonté générale puisse se déclarer, que les intérêts particuliers ne la rendent pas muette. Dès le début de sa vie, Rousseau sait combien l'opposition des riches et des pauvres est néfaste à la République dans sa chère ville de Genève. À l'époque du second *Discours*, il réintègre la religion protestante, après avoir été converti au catholicisme sous l'influence de Madame de Warens, afin de réintégrer la citoyenneté genevoise. Rousseau signe le *Discours* : Jean-Jacques Rousseau « citoyen de Genève ». Mais il le dédie « À la République de Genève », et non pas au Petit Conseil, ce qui est une critique implicite d'une division politique recouvrant une division économique. Le dernier Livre du *Contrat* situe comme un moment de la dissolution d'un lien social celui où la volonté qui s'ex-

prime, par exemple dans une assemblée, n'est plus la volonté générale, l'amour du bien commun, mais la volonté d'un groupe particulier, poursuivant des intérêts privés. Rousseau se méfie de la pluralité, moins de la pluralité ethnique qu'il observe dans l'histoire de Rome, que de la pluralité des groupes d'intérêts. D'où sa recommandation : quand on propose une loi dans l'assemblée du Peuple, « ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur ». Si chacun, en tant que citoyen, membre du souverain, donne ainsi son avis, il est libre lorsqu'il obéit à la loi et celle-ci ne masque pas le pouvoir des riches. En commentant ces textes, Maurice Halbwachs écrivait que Rousseau eût considéré comme une dépravation, une dégradation, le système des partis tel que l'interprétera Marx dans *Le 18 Brumaire*, avec les légitimistes correspondant aux propriétaires fonciers, les orléanistes correspondant aux grands commerçants et industriels, les républicains aux ouvriers et les partisans de l'Empire à la masse paysanne. Il rapprochait aussi Rousseau du Platon de *La République*, pour qui on s'éloigne du gouvernement parfait dans la mesure où la recherche de l'intérêt privé, du pouvoir, avec la richesse et la licence qu'il apporte, se substitue à l'amour de la Cité pour elle-même et au désir de justice.

Ces comparaisons mêmes nous conduisent à revenir sur la philosophie de Rousseau comme philosophie de l'histoire et de l'historicité. Si le thème de la fête a pu nous servir de fil conducteur, c'est pour trois raisons. D'abord, toute fête interrompt, fait irruption dans le temps historique et social, instaure momentanément sa propre historicité, une sociabilité spécifique. C'est ensuite que la sociabilité, comme disait Simmel, est une sociabilité jouée. C'est enfin que si la fête, quelle qu'elle soit, porte la socialisation à son point d'incandescence, il y a des formes festives à mettre en relation avec les modes de socialisation. Peut-être y a-t-il de la transgression dans toute fête, mais toute transgression n'est pas celle de la fête carnavalesque imaginée par Rabelais, et n'a pas l'issue, en l'occurrence l'insertion dans les rapports sociaux et dans l'histoire, qui fut celle du carnaval de Romans décrit par Leroy-Laurie. Les termes de transgression, de transhistoricité, sont donc à intégrer à ce mouvement constitutif de l'historicité humaine qui nous fait

non pas échapper à l'histoire mais, selon la métaphore de Merleau-Ponty, nous soulever un peu au-dessus de ce cours du temps dans lequel nous sommes, mais qui est nous, pour tenter de l'infléchir dans un certain sens.

Rousseau décrit soigneusement certains types de fêtes, une forme de fête qu'il appelle publique. S'il l'oppose à la fête aristocratique, en condamnant par là même celle-ci, il en cherche des exemples dans l'histoire ancienne et contemporaine, montrant ce que l'histoire humaine peut faire. Et s'il fait appel au souvenir, c'est pour montrer que la transparence, la bienveillance sont possibles. À la fin de sa vie, condamné, exilé, poursuivi, Rousseau se présentera lui-même comme le rêveur solitaire. On est donc tenté de considérer le *Contrat social* comme une rêverie, ou tout au moins comme l'œuvre d'un théoricien politique, pensant une société idéale en dehors de l'histoire. On pourrait justifier cette interprétation par le fait que la fin du second *Discours* n'offre pas d'autres perspectives que de « courtes et fréquentes révolutions » contre le despote, c'est-à-dire une sorte de cercle de la violence dans lequel s'enferme l'humanité déchue. En conséquence, la volonté générale pensée dans le *Contrat* serait une sorte d'utopie de la fin de l'histoire. Mais cette œuvre se réfère sans cesse à la Cité antique, à la République romaine. Et certes, Rousseau entend moins que jamais fonder le droit sur le fait : mais il veut montrer à quelles conditions, à travers quelles institutions, la volonté générale peut se dire, l'opinion publique peut se manifester, les sentiments et les mœurs se maintenir. Ce que l'homme de l'homme a tenté de faire à Sparte, à Athènes, à Rome, dans la vieille République de Genève avant le décret instituant le Petit Conseil, les hommes peuvent tenter de le refaire ailleurs à un autre moment. Et un philosophe se définissant comme citoyen et jouant, comme Platon, le rôle de sage législateur ou de conseiller peut aider à le faire dans l'île de Corse avec Pascal Paoli, ou en Pologne.

Enfin, si parmi les circonstances favorables à une telle reprise historique de l'idée et des formes démocratiques, les mœurs, le cœur et le regard des hommes comptent beaucoup, nous avons là une preuve que la tâche politique ne peut être isolée, que l'on ne peut séparer *des* socialisations. La « joie publique » de la fête publique accompagne la volonté générale. La nouveauté de l'œuvre de Rousseau et son intérêt sociologi-

que actuel seraient dans sa recherche des relations entre les formes de socialisation, à l'intérieur de modes de socialisation distincts – historiquement distincts – et définissables, dont le « ceci est à moi » ou la « volonté générale » sont la clé de voûte, ou plus exactement que ces concepts permettent de penser, y compris lorsque, déjà esquissés dans le passé, ils nous apparaissent comme des possibles, dans une socialisation qui est toujours historique.

L'historicité de la pensée de Rousseau, telle qu'il la construit lui-même, n'est pas une historicité de la révolte contre les sociétés existantes au nom de la morale et du droit. Sur ce point important pour nous qui, depuis la seconde moitié du XX^e siècle, cherchons à définir le rôle des intellectuels dans l'histoire, l'interprétation de Maurice Halbwachs, différente de ce que sera celle de Jean Starobinski, était celle-ci. Rousseau n'aurait pas posé le problème politique dans les termes où il le pose dans le *Contrat* si il ne s'était pas situé lui-même dans les courants de pensée du XVIII^e siècle, dans la cité genevoise à laquelle il ne cessait de réclamer son appartenance, dans le monde de la Cité antique qui lui était aussi familier qu'à Machiavel et Montesquieu, si le concept de volonté générale n'avait pas été en quelque sorte en germe dans la pensée collective de son époque.

3.3. Formes, histoire, progrès

La question des changements des formes est appelée par la notion même de formes historiques. Autrement dit, concevoir l'histoire, l'historicité des formes, par opposition à la succession d'événements conçue comme enchaînement de causes et d'effets ou à la succession de structures différentes, exige que l'on tente, sur un certain nombre de cas, de penser en termes de formes des changements historiques, qu'ils soient lents et peu importants, ou rapides et très importants comme lorsqu'on parle de révolutions. Nous allons interroger dans une telle perspective la *Gestalttheorie*. Plus précisément, et pour nous tenir au plus près d'une analyse des formes historiques et sociales, nous allons faire converger deux textes : la présentation de *La Psychologie de la forme* faite en 1937 par Paul Guillaume, l'interprétation de la Révolution française proposée par Jean Starobinski dans *1789, les emblèmes de la Raison*. Puis nous aborderons la philosophie de l'histoire comme philosophie du progrès telle qu'elle s'était constituée au XVIII^e siècle.

3.3.1. Gestalttheorie et histoire

La Psychologie de la forme est un ouvrage original en ce qu'il expose et défend dans sa nouveauté la philosophie incluse dans la théorie de la forme (il est cité par Merleau-Ponty dans *La Structure du comportement*), en présentant les travaux psychologiques effectués par l'école de Berlin (Wertheimer, Köhler, Koffka, Lewin) depuis les années 1920. Ces travaux avaient un caractère expérimental : ils portaient notamment sur des expériences perceptives réalisées avec des singes, des enfants, des adultes. Tout en se présentant comme une théorie et une philosophie, la Gestalttheorie entendait se donner un caractère scientifique. Elle naissait, en effet, d'une réaction contre la

psychologie du XIX^e siècle qui, dans la foulée de Condillac, était une « analyse » des faits de conscience ou des conduites aboutissant à des éléments (les sensations) et une théorie de l'association rendant compte de l'organisation des tous. La théorie de l'association entendait se consolider et se valider par des expérimentations où l'on pensait voir des liens stables s'établir entre des éléments quelconques simplement juxtaposés dans l'expérience des individus et indépendamment de toutes signification : par exemple la liaison de syllabes dépourvues de sens dans les expériences d'Ebbinghaus, ou la liaison entre un signal conditionnel et une réaction dans celles de Pavlov. Tous les complexes psychiques, quel que soit leur caractère supérieur, sont conçus selon ce modèle, qui paraît aligner la psychologie sur la physique et la physiologie incluant des éléments (molécules, atomes, cellules) et cherchant les lois de leurs combinaisons. Guillaume résumait ainsi la conception associationniste de l'unité des complexes psychiques : « Les limites dans l'espace et dans le temps de ces groupements complexes que nous appelons des objets ou des événements, leur signification, leur valeur résultaient de connexions établies par des contacts accidentels entre des éléments indifférents les uns aux autres. »

À l'opposé, pour la théorie de la forme, un objet ou un événement *est* une forme (et non pas *a* une forme : en ce sens la traduction de *Gestalt* par forme était trompeuse, et plusieurs auteurs préféraient traduire ce mot par « structure »). La référence à l'espace et au temps, dans l'associationnisme comme dans les premiers exemples pris par la Gestalttheorie, à savoir la figure et la mélodie, permettait une généralisation. La psychologie de la forme avait commencé à être une psychologie de la perception. Elle s'étendait aux autres aspects du psychisme : un objet, une mélodie, mais aussi un mouvement, un acte, une expression affective sont des formes. En généralisant encore, on dira qu'il n'y a pas lieu de distinguer des phénomènes psychiques supérieurs et d'autres inférieurs comme par exemple le réflexe, ni non plus le psychologique du physiologique et celui-ci du physique. Tout en admettant des degrés d'organisation divers, on en vient ainsi à une « théorie » générale, et par là même à une philosophie, que le dernier chapitre du livre de Guillaume s'efforçait de distinguer et de situer non seulement

par rapport à l'associationnisme ou au « behaviorisme », mais aux oppositions spiritualisme-matérialisme, rationalisme-empirisme, métaphysique-positivisme. Il en résultait un certain nombre de formules qui nous permettent de comprendre les liens qui se sont établis avec la phénoménologie et avec l'existentialisme (voir, par exemple, l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, publiée par Sartre en 1939) :

« L'essentiel pour la psychologie de la Forme, écrit Guillaume, est de déterminer comment le sujet perçoit la situation dans laquelle il est placé, de décrire le phénomène individuel qui y correspond. »

« L'acte [...] est une forme véritable dans le temps. »

« Appelons milieu de comportement le milieu tel que l'individu le perçoit, celui où se déroule aussi son action. »

« Tous nos actes s'accomplissent dans un champ, à la fois physique et social. »

« Le champ total comprend aussi le sujet lui-même [...]. Le sujet peut facilement devenir un centre autour duquel les autres objets s'ordonnent selon leur valeur momentanée, en fonction de lui et de ses besoins. »

Reprenant le concept de champ esquissé par Lewin en 1934, Guillaume écrit encore : « Il ne s'agit pas de l'espace objectif, mais de l'espace subjectif, phénoménal, rempli par les objets tels qu'ils se présentent dans la perception de l'être vivant, avec leurs valeurs positives et négatives, objets attrayants, obstacles et barrières. » Et s'il parle aussi de situation, c'est non seulement parce que cet espace est social, mais parce qu'il prend toujours en compte la dimension du temps. L'un des exemples qu'il emprunte à l'expérience banale pour illustrer le concept de champ est celui de l'événement survenant sur une plage : « Je suis couché sur le sable d'une plage tranquille. Le champ peut être considéré comme s'étendant, homogène, uniforme, autour de moi. Mais tout à coup un cri d'alarme vient rompre le silence, à quelque distance, à ma gauche : le champ se trouve maintenant centré sur ce point qui devient un pôle attractif, il

contient maintenant un vecteur dirigé de ma place vers ce point. » L'interprétation de cet exemple serait la suivante. L'événement est une réorganisation d'un champ. D'une certaine façon, ce champ m'inclut, mais le nouveau pôle attractif ne l'est que par rapport à un sujet qui a des intérêts, qui s'émeut et qui agit. Autrement dit, c'est l'ensemble sujet-champ qui *est* une forme.

Ce qui est dit ici de la « trans-formation », de la réorganisation du champ, ne vaut pas seulement pour l'homme qui serait défini comme seul libre et seul sujet dans un monde d'objets. Cela vaut aussi pour l'animal, qui se déplace dans un milieu avec ses besoins spéciaux. Mais la Gestalttheorie cherchait à éviter toute espèce de réductionnisme. Par contre, le souci qu'elle avait d'être une théorie à caractère scientifique la conduisit à chercher des types (généraux) de Formes, des « qualités » des formes et des lois générales des formes. Elle devait donc observer, comparer et expérimenter. Elle le fit sur l'animal et sur l'homme, et d'abord dans le domaine de la psychologie de la perception, chapitre central de cette théorie. Elle le fit grâce à des expérimentations qui pouvaient être de laboratoire par souci scientifique, mais qui restaient toujours les plus proches possible des « situations sociales » de la vie réelle, comme le souligne Guillaume (« Je vois dans ma chambre une table, sur la table un livre, un cahier, etc. »).

L'expérience la plus fondamentale de la perception est l'alternance figure-fond. On peut voir alternativement comme figures les parties noires ou les parties blanches (exemple Figure 1, page ci-après).

Figure 01

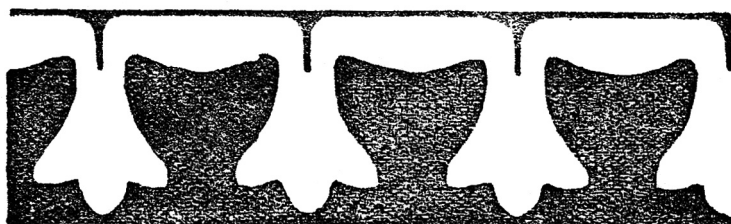


Figure 02 (a, b, c, d)

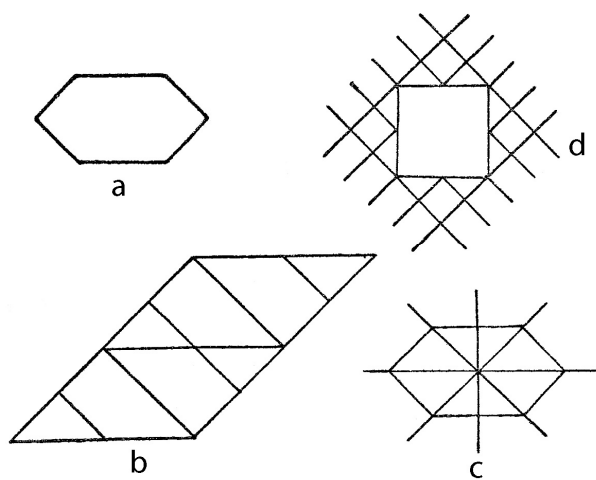
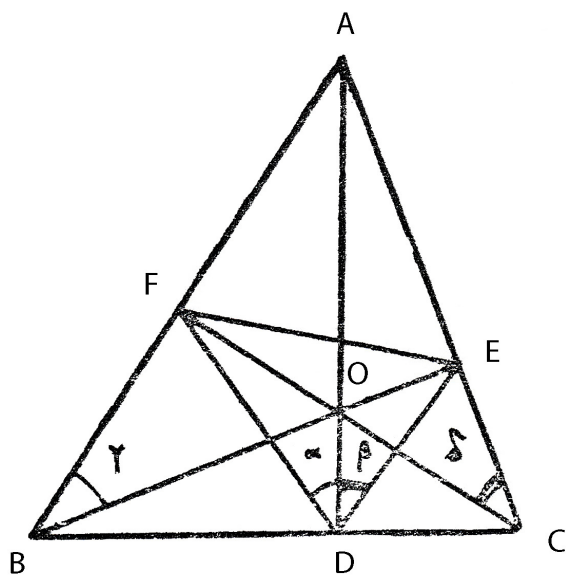


Figure 03



Il s'agit du « voir » et non d'une opération intellectuelle ou de l'intervention de cette faculté que l'ancienne psychologie appelait attention. La figure a une forme ; le fond n'en a pas. Cette différenciation a un rôle important dans la vie ordinaire : une hiérarchie s'établit dans notre champ perceptif entre des « choses » et un milieu. La figure a une organisation intérieure, une structure. Des expériences sur des objets géométriques montrent comment on peut dissimuler ou détruire ou transformer une figure, changer ou ne pas changer la structure selon que les additions détruisent ou non l'équilibre structural initial. En prolongeant les lignes de la figure 2a (page ci-dessus) des contours deviennent des lignes intérieures et changent de fonction. La figure 2b, qui apparaît comme inclinée, a une structure différente. Par contre, en 2c, les additions de lignes ne détruisent pas l'équilibre structural premier, et la figure 2a reste visible.

Ces analyses mettent donc en évidence des transformations, des changements, et même des changements brusques (c'est brusquement que le fond noir m'apparaît comme une forme, que, dans un rébus, je « vois » le chasseur et le lapin dans les entrelacs des lignes). Mais la théorie de la forme s'est construite à partir d'un autre exemple privilégié que la figure : la mélodie. Dans un ouvrage de 1929, Koffka avait comparé la construction du nid chez l'oiseau à une mélodie commencée qui tend vers *un certain* achèvement caractéristique, possède donc une unité et n'est pas réductible à une série de réactions juxtaposées. Guillaume en tirait une formule générale : l'acte n'est pas un tout de nature additive (comme dans la théorie du réflexe), il est « une forme véritable dans le temps ». En prenant en compte l'inventivité de l'activité humaine, on peut appliquer à la musique la loi générale dégagée de la perception des figures : « l'addition ou la suppression de sons peut changer ou ne pas changer la structure selon la fonction qu'ils remplissent (dans la mélodie) ; une note acquiert ou perd le caractère de tonique, de dominante, de sensible ; une césure apparaît ou disparaît ; un intervalle est englobé dans un mouvement mélodique et y occupe telle ou telle place : initiale, finale, médiane, etc. » La loi générale est celle-ci : une partie dans un tout est autre chose que cette partie isolée ou dans un autre tout.

Pour établir une théorie complète de l'action, la théorie de la Forme doit élargir l'analyse de la perception au sens strict et aborder les « faits affectifs », ainsi que la volonté. Le concept de champ phénoménal, en rupture avec la psychologie dite classique, impliquait ou réalisait un nouveau modèle de déterminisme : le comportement n'est pas une série de réflexes causés par des stimuli externes, ni une série d'initiatives inconditionnelles d'un sujet. Le champ, on l'a vu, inclut un sujet avec ses besoins qui sont de nature sociale, et des objets perçus dont les valeurs, les propriétés sont liées à ces besoins. Il y a une réciprocité entre les désirs, les sentiments et ces propriétés « affectives ». Chez l'animal comme chez l'homme, Lewin proposait d'appeler *Auforderungscharacter* (attire, exigence, sollicitation) ce qui, dans les objets perçus, correspond aux besoins. L'émotion est analysée comme une « simplification structurale » de la situation dans laquelle se trouve parfois le sujet (exemple de la colère, analysée par Dembo).

La psychologie de la perception appelle également une psychologie de l'intelligence. La théorie de la Forme refuse de séparer l'une de l'autre, ce qui entraînerait l'associationnisme laissant en dehors de lui la logique. Pour elle, on ne peut séparer les rapports et les termes, les matériaux et la forme, la perception et l'intelligence. Il n'y a que des organisations plus ou moins primitives et ce qui caractérise les niveaux intellectuels supérieurs, c'est la plasticité de l'organisation. Ainsi peut-on rendre compte d'une caractéristique essentielle de l'homme et de l'histoire humaine : l'invention. « Si la mobilité de l'organisation, écrit Guillaume, et la possibilité de changements de structure qui révèlent de nouveaux objets et de nouvelles relations sont des traits essentiels de l'intelligence, celle-ci ne se définit pas par l'existence de telles et telles catégories, de tel et tel type de pensée, mais par l'adaptabilité de cette pensée, par la possibilité d'inventer et de résoudre des problèmes. » Cette possibilité existe chez l'animal et, révisant la théorie des essais et des erreurs, la théorie de la Forme parle non seulement d'intelligence animale (le « détour » mis en évidence par Köhler chez les singes supérieurs) mais d'invention animale.

Mais alors, que sont l'invention humaine, l'intelligence de l'homme « normal » adulte et cultivé ? Peut-on maintenir ici, et même dans le cas extrême des mathématiques, le lien avec la

perception ? On pose à des élèves que l'on initie à la géométrie élémentaire un problème classique : démontrer que les trois hauteurs d'un triangle ABC (*Figure 3*) sont bissectrices des angles du triangle DEF obtenu en joignant les pieds de ces hauteurs. Pour prouver l'égalité des angles (ce qui fait difficulté pour les élèves), il faut s'appuyer sur les propriétés des quadrilatères inscriptibles (par exemple $BDOF$).

Ces quadrilatères « existent » dans la figure (il n'y a pas à tracer de lignes nouvelles), mais ils sont cachés, comme dans les figures ambiguës ou les entrelacs servant aux expériences de psychologie de la perception. Ils n'apparaissent que par un remaniement structural : dans cette véritable métamorphose, les éléments changent de sens et de fonction (côté d'un triangle, côté d'un quadrilatère). Mais alors on aperçoit dans un objet des propriétés nécessaires nouvelles. C'est rendre compte des « jugements synthétiques a priori » autrement que ne l'avait fait Kant, qui crut devoir séparer du sensible les formes que l'entendement lui impose.

C'est le champ créé par l'hypothèse et par le problème qui exige le remaniement figural. Si, dans la vie pratique, nous éprouvons des difficultés à résoudre un problème – par exemple soulever un objet très lourd –, c'est qu'il faut nous libérer de fixations préalables – par exemple la fonction habituelle d'un outil ou d'un objet qui ne sert pas ordinairement d'outil.

En liant psychologie de la perception et psychologie de l'action, en étudiant des formes dans le temps, la théorie de la forme se généralisait et inventait de nouveaux concepts : « bonne forme », « prégnance des formes », etc. Elle se mettait en mesure d'expliquer les transformations, mais aussi les résistances et les difficultés (ainsi celles de l'enfant mis en présence de problèmes de géométrie). Elle faisait une place non seulement au changement, mais à ce que nous essayons de penser, à notre tour, sous le nom de formes d'historicité. Les objections faites dès le départ à la théorie l'ont conduite à se perfectionner. Ainsi disait-on qu'une Gestalt « n'a pas d'histoire », alors que les faits prouvaient l'influence de l'expérience et de l'éducation. « Nous croyons, répondait Guillaume, qu'il faudrait distinguer ici les structures particulières qui, chez l'être doué de mémoire, peuvent dépendre de son histoire, et les lois générales d'organisation qui sont, en un sens, antérieures aux structures

particulières qu'elles expliquent et qui, en tant que lois, n'ont pas d'histoire. Les Gestalten ne sont pas des formes rigides. Ce qui est rigide, ce sont les lois d'organisation. » On a aussi reproché aux Gestaltistes de présenter les transformations de la perception comme soudaines : dans les inversions de la figure et du fond, dans les figures ambiguës, l'aspect se modifie d'un seul coup devant un sujet qui serait en quelque sorte passif. Mais on oubliait qu'ils ne séparaient pas l'activité intellectuelle de la perception, ni la forme de la matière, qu'ils n'étaient pas kantien. On peut donc se demander si certains reproches qui leur étaient faits ne seraient pas à porter à leur actif.

Si donc la théorie de la Forme nous intéresse, c'est en ce que, à la fois et indissociablement, elle paraît susceptible de rendre intelligible l'histoire (le changement, les transformations, les relations entre transformations) et de concevoir celle-ci comme succession de formes d'historicité. S'il y a des formes dans le temps, parler de formes historico-sociales ne signifie pas seulement que les formes sociales se succèdent, mais que les formes sociales sont des modalités de l'existence sociale comme manières d'être temporel, modalités de la temporalité.

Paul Guillaume a bien vu cette capacité de la Gestalttheorie à analyser les sociétés, les cultures, l'histoire. Simplement, à part chez Dewey, il n'en voyait pas à son époque la réalisation, ce qui ne l'étonnait pas puisque cette théorie en était à ses débuts en psychologie.

3.3.2. La Révolution de 1789 selon Starobinski

Nous irons chercher dans un ouvrage de Jean Starobinski sur un événement historique par excellence, 1789, non pas une application de la Gestalttheorie, mais une manière de faire de l'histoire dans laquelle on peut retrouver certains des principes que cette théorie a commencé à inventer et donc en éprouver la fécondité heuristique. Les premières raisons qui guident ce choix sont simples.

Tout d'abord, si *1789* comme d'autres ouvrages du même auteur apparaît comme une histoire de l'art (au sens large), le premier chapitre, intitulé « Le gel », décrit la perception de la

nature que pouvait avoir le peuple français au cours du terrible hiver de cette année-là, la relation qui s'établit entre cette perception du monde naturel et la perception du monde social. Cette perception change brusquement, la mise en relation du gel et du déficit de l'État correspondant à une interprétation, à une réorganisation. De plus, les actes qui s'ensuivent mettent en évidence des sentiments aussi bien dans le peuple que chez les nobles. Ces sentiments s'expriment dans des peintures, dans des œuvres musicales ou littéraires. Enfin, il est possible de voir dans l'opposition symbolique ténèbres / lumière la clé de voûte d'un système de signes propre à cette époque ; cette opposition inclut une nouvelle représentation du temps, qui concerne au plus haut point notre époque. Cet ouvrage, qui nous est présenté comme une « lecture synchronique » est donc bien une histoire interprétative de ces images et « symboles » par lesquels les hommes orientent l'histoire qu'ils vivent, lui donnent, pourrait-on dire, forme et sens :

« On trouvera ici une lecture synchronique de l'art européen, autour de l'année 1789. Cette lecture, soutenue par une ample documentation, voit coïncider la fin du rococo, le néoclassicisme, le préromantisme. Mais il s'agit moins d'un inventaire historique que d'une interprétation, visant à mettre en lumière les images, les mythes, les emblèmes à travers lesquels les hommes de la fin du XVIII^e siècle ont cherché à comprendre, à orienter le cours de l'histoire qu'ils vivaient. L'étude porte ainsi sur le système des signes élaborés par une époque d'intense activité interprétative. On a demandé à l'art de se régénérer pour mieux figurer la régénération de la société. On a voulu recommencer l'histoire, et marquer une nouvelle origine dans le geste du serment et dans l'effusion collective de la fête. On a cru pouvoir célébrer le triomphe définitif de la lumière : il a fallu subir le retour de l'ombre. »

Dans toute l'Europe, l'hiver 1788-1789 fut marqué par un grand froid. Le peuple souffrait : il y eut en province des émeu-

tes et des scènes de pillage. Comment le caprice de la nature pouvait-il être perçu et ressenti ? Starobinski cite Bernardin de Saint-Pierre, auteur très célèbre d'*Études de la nature* avant d'écrire *Paul et Virginie*, et défenseur du sentiment contre les conceptions étroites de la raison.

« Le 1^{er} mai de cette année 1789, je descendis, au lever du soleil, dans mon jardin, pour voir l'état où il se trouvait, après ce terrible hiver où le thermomètre a baissé, le 31 décembre, de 19 degrés au-dessous de la glace. Chemin faisant, je pensais à la grêle désastreuse du 13 juillet, qui avait traversé tout le royaume. En y entrant, je ne vis plus ni choux, ni artichauts, ni jasmins blancs, ni narcisses ; mes figuiers étaient morts, ainsi que mes lauriers thym, qui avaient coutume de fleurir au mois de janvier [...].

Cependant, le reste de mes plantes se portait bien, quoique leur végétation fût retardée de plus de trois semaines. Mes bordures de fraisiers, de thym et de primevères étaient toutes drapées de vert, de blanc, de bleu et de cramoisi. »

Dans ce texte, la mort et la vie apparaissent conformes à l'ordre éternel de la nature. Mais, souligne Starobinski, la suite montre que Bernardin en fait une lecture symbolique qui y voit l'ombre de l'histoire : le cataclysme devient l'emblème des malheurs de l'État. Le gel, la grêle expriment, sont les images de la banqueroute menaçante, de la décrépitude des institutions. Pour les hommes de 1789, le bouleversement météorologique et le désastre financier apparaissent tout à coup comme les deux faces d'une même adversité : la même puissance sombre, déraisonnable, hostile s'y manifeste. Le système féodal a pris la dureté d'une chose oppressive.

Rabaut Saint-Étienne, protestant et député du Tiers, écrit : « On ne peut dépeindre la surprise de la nation, ni son indignation quand elle apprit l'énormité du déficit : les maux de la France étaient sentis, mais ils n'avaient pas été calculés. » En ce printemps de 1789, dans la procession des États Généraux, où la noblesse et le clergé étalent leur or, le peuple crie « Vive le

Tiers État ! ». Ce dernier, à qui on dit le prix qu'a coûté le palais de Saint-Cloud ou le Petit Trianon, et qui, venu des provinces, découvre le faste de la cour, effectue des calculs. Et il comprend que la magnificence est « le produit de la sueur du peuple ». Dès lors, la magie du faste cesse d'opérer, d'inspirer l'étonnement respectueux. Pour les hommes du Tiers État, c'est la fête gelée, c'est l'hiver des cigales aristocratiques dont l'été s'était passé à danser. Le système féodal apparaît comme un fléau, mais un fléau que les hommes raisonnables peuvent combattre et maîtriser, car il est le résultat d'une volonté qui refuse le bien, en s'enfermant dans ses jouissances séparées. Et l'issue de ce combat peut être symbolisée par le printemps que Bernardin de Saint-Pierre voit dans son jardin.

Commentons à notre tour. Le gel, la grêle apparaissent comme inscrits dans l'ordre de la nature, dans ses cycles – les saisons –, dans ses principes matériels (le chaud, le froid, l'humide), même si la date ne peut en être prévue. Les maux qu'ils engendrent pour l'homme (la destruction des végétaux, la disette) apparaissent comme inéluctables. Le système féodal, avec ses inégalités, ses privilèges se révèle tout à coup dans une forme nouvelle : l'énormité du déficit – avec ses conséquences malheureuses : la dévalorisation de la monnaie, l'augmentation des impôts – fait percevoir dans ce système l'égoïsme et la déraison des riches. La mise en relation du déficit avec les dépenses de la cour invite au calcul : ce *ratio* dévoile le déraisonnable. Le respect de l'ordre social existant est détruit et la perspective s'ouvre d'une société fondée sur la raison.

À cette introduction à une histoire interprétative, Starobinski ajoute qu'il y eut une secrète connivence du monde aristocratique avec la condamnation qui le frappe du dehors. Jusque dans ses plaisirs, il est travaillé par le sentiment de la mort et par la fascination de la fin. Il n'a rien à opposer à ses adversaires (Rousseau, Beaumarchais). Dans les œuvres d'art liées à cette classe finissante, on peut trouver à la fois des signes d'épuisement et la liberté que donne le sentiment de n'avoir plus rien à perdre.

Cette connivence n'exclut pas des différences ; on est cependant loin d'une explication « marxiste » d'une révolution en termes d'affrontements de forces constitutives de classes. De plus, l'histoire comme interprétation implique la recherche des

images et symboles par lesquels les hommes ont cherché non pas à interpréter une histoire qui se serait faite en dehors d'eux, mais à produire leur histoire (ici aussi les hommes font leur histoire). Starobinski a trouvé dans l'image de la lumière, dans le « mythe solaire », ou plus exactement dans une version de ce mythe, le « fait central », la « donnée génératrice » mais une donnée qui est une « image clé » de la Révolution de 1789.

Elle l'est d'abord en ce qui concerne la relation d'autorité.

« Les métaphores de la lumière victorieuse des ténèbres, de la vie renaissant du sein de la mort, sont des images qui s'imposent universellement aux approches de 1789 [...]. L'ordre ancien ayant pris, par une réduction symbolique, l'apparence d'une nuée obscure, d'un fléau cosmique, la lutte contre celui-ci pouvait se donner pour objectif, selon le même langage symbolique, l'irruption du jour. Lorsque l'évidence de la raison et du sentiment prend force de loi radieuse, toute relation d'autorité et d'obéissance qui ne se fonde pas sur cette base est condamnée à n'être plus que ténèbres. »

On comprend donc mieux l'importance et la signification de la destruction de la Bastille :

« Les Français ont eu la conviction qu'en renversant les abus et les privilèges, en ruinant la massive citadelle de l'arbitraire faisant ombre sur Paris, en se réconciliant dans la transparence de la bienveillance universelle, ils donnaient au monde un foyer de lumière, un centre solaire. »

L'imagination créatrice d'histoire, qui se manifeste d'abord dans les actes (la destruction des donjons pour faire entrer la lumière), n'est pas séparable de l'activité intellectuelle qui, en un sens, lui est seconde. Un savant siégeant dans les Assemblées révolutionnaires et participant aux débats sur l'instruction publique déclare : « C'est la Révolution qui nous a expliqué le *Contrat social*. » Kant dévie le parcours de sa promenade quotidienne pour avoir des nouvelles de ce qui se passe à Paris et Fichte écrit : « La Révolution française intéresse, ce me semble,

l'humanité entière. » Enfin, notent les contemporains, la recherche de nouveaux principes de vie sociale, dès avant 1789, n'est pas l'apanage de quelques-uns : « Tous les Parisiens, écrit Alfieri à André Chénier, jouent au Solon. »

On aboutit ainsi à une manière de définir et de justifier le mot même de Révolution : la Révolution française, en détruisant l'Ancien Régime, construit un nouvel espace et un nouveau temps sociaux. Starobinski décrit ce nouvel espace où « les lumières » se répandent.

« Le monde féodal, faisant droit à la différence, avait dressé, dans l'espace des relations humaines, tout un système de cloisonnements, d'échelons, de chicanes, symboles de différence qualitative et signes de la protection octroyée par le suzerain. Lorsque la protection disparaît, reste l'inégalité des conditions, l'absurdité des séparations. L'espace hérissé d'obstacles attend d'être aplani, rendu homogène et isotrope à l'instar de l'espace de la nouvelle mécanique céleste, perméable en tous sens à la force universelle de la gravitation. La violence révolutionnaire avait pour conséquence de créer cette immense ouverture d'espace, ce champ unifié où les lumières et le droit pussent se répandre dans toutes les directions. »

Le roi Louis XVI est fidèle à la féodalité : il ordonne que les trois ordres se réunissent à part, voulant ainsi maintenir les divisions du monde social. Le Tiers État se conçoit comme l'expression de la nation entière (*Assemblée nationale*) et se donne pour tâche de définir un même droit pour tous les hommes, donc l'égalité de tous devant le droit.

Tocqueville a analysé cet universalisme : « La Révolution française a considéré le citoyen d'une façon abstraite en dehors de toutes les sociétés particulières [...]. Elle n'a pas recherché seulement quel était le droit particulier du citoyen français, mais quels étaient les droits et les devoirs généraux des hommes en matière politique. » Elle se rendait ainsi « compréhensible pour tous et imitable en cent endroits à la fois ».

L'espace social ainsi créé, co-extensif à tout l'univers social (c'est-à-dire humain), est donc radicalement nouveau et c'est une nouvelle ère qui commence, après de longs siècles d'obscurité, marqués entre autres par l'esclavage. Poursuivant son analyse, Tocqueville montrait que c'est en cherchant « ce qu'il y avait de moins particulier » que les hommes du XVIII^e siècle, avant même 1789, ont recherché « ce qu'il y a de plus *naturel* en fait d'état social et de gouvernement ». Le mot nature, dans la philosophie de Rousseau et dans la diffusion de cette philosophie, prend un sens nouveau. Il vient appuyer l'idée de droit : il y a des droits naturels, des droits de l'homme en tant qu'homme. De là aussi, comme dans toutes les révolutions semble-t-il, l'idée d'un retour aux origines. La question posée par une académie à laquelle Rousseau répond à sa manière est significative : il faut trouver les origines de l'inégalité et les peuples qui ne s'étant pas trop éloignés de l'état de nature peuvent maintenir ou retrouver dans une forme de société appelée république, une liberté et une égalité équivalentes à celles qu'ils connaissaient dans cet état.

Le nouvel espace est donc un espace-temps et Starobinski a raison de dire que l'image-créatrice est indissociablement celle « du jour triomphant et de l'origine ». Toutefois, s'il est vrai que tout temps se définit par une manière de concevoir le début et la fin, il faut ajouter que le Temps des « Lumières » est un temps irréversible. Pour le comprendre, il nous faut préciser ce qu'a voulu penser la philosophie dite des Lumières, notamment avec Kant et Condorcet.

3.3.3. Les Lumières selon Kant

En 1781, dans la préface à la première édition de *La Critique de la raison pure*, Kant écrivait : « Notre siècle est particulièrement le siècle de la critique, à laquelle il faut que tout se soumette. La religion alléguant sa sainteté, la législation sa majesté, veulent d'ordinaire y échapper, mais alors elles excitent contre elles de justes soupçons et ne peuvent prétendre à cette sincère estime que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen. » La cartésianisme avait en

quelque sorte préservé la politique et la religion du champ d'investigation de la raison : la nouveauté du siècle de la critique, c'est qu'il fait tomber cette barrière. Du coup c'est, avec le pouvoir ecclésiastique, le fondement même du pouvoir monarchique, de l'État absolutiste qui est détruit : ce qui caractérisait cette forme de pouvoir était en effet, précisément, qu'il n'avait à donner aucune justification, qu'il ne pouvait être soumis à aucun jugement. Une nouvelle forme politique, caractérisée par le « libre et public examen », se constitue, se réalise dans et par les assemblées révolutionnaires. Il en va de même pour la religion : la Révolution française n'est pas antireligieuse, mais anticléricale. Aucun pouvoir ecclésiastique ne doit s'interposer entre la divinité d'une part, la raison et le sentiment de chacun d'autre part. Les formes du culte et l'idée même de l'Être suprême changent. La relation entre le politique et le religieux est profondément transformée, dans les fêtes révolutionnaires comme dans la « religion du vicaire savoyard » selon Rousseau.

Le libre et public examen est donc ce qui constitue l'espace public. Était-ce, comme certains le disent aujourd'hui en invoquant les fascismes, une illusion de la « philosophie des Lumières » que de croire impossible le retour à la soumission de l'esprit, à l'obscurité ? Les hommes du XVIII^e siècle n'ignorent pas les persécutions qu'ont eu à subir les savants depuis Galilée ; ils ont à lutter, surtout dans les pays de la contre-réforme et dans les pays comme la France où la monarchie résiste aux philosophes, contre les pouvoirs en place. Ils ont donc dû se poser la question de la nature même de la lumière, de l'allure de sa marche, des formes dans lesquelles elle peut s'instaurer, se maintenir et progresser. La question est posée à Kant par une revue, la *Berlinische Monatschrift*, en 1784, donc quelques années après la *Critique* : « Qu'est-ce que les Lumières ? » (La même question avait été posée, quelques mois avant, à Mendelssohn, juif antithéocrate et philosophe du sentiment esthétique, ce qui montre comment une communauté philosophique se constitue en « public » pour discuter d'une notion devenue commune et en faire un concept philosophique).

Reprenons donc rapidement la réponse de Kant. Le terme allemand correspondant au français « Lumières » était « Aufklärung », de *aufklären*, éclairer, verbe désignant une

action, comme en anglais « Enlightenment ». La réponse de Kant est, dès le premier paragraphe, paradoxale comme le sera tout le texte :

« Qu'est-ce que les Lumières ? La sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui ; minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude* ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières. »

Se servir de son entendement, faire usage de sa raison, ces expressions mêmes et leur commentaire soulignent que ce n'est pas la présence ou l'absence d'une faculté naturelle qui est en cause. Kant reprend ici sans doute et prolonge une tradition du christianisme : la notion de *lumen naturale* désigne, comme chez Descartes, la faculté de penser mise par Dieu en chaque homme. La lumière naturelle se distingue alors de la vérité « révélée », de la « vraie lumière » qui est le Verbe divin lui-même, selon l'un des évangélistes. Pour revenir à Kant, lorsque l'homme, devenu majeur parce que son développement naturel s'est effectué, ne fait pas usage de sa raison, il en est donc « responsable » (là encore, on trouve peut-être une version d'un thème très présent chez les philosophes chrétiens, par exemple lorsque Augustin, dans les *Confessions* et à travers sa rupture avec les manichéens, cherche en l'homme l'origine du mal et aussi cherche, le premier, à penser l'histoire). La responsabilité est cependant atténuée, parce que les « tuteurs » des hommes leur ont donné l'habitude de ne pas « remuer leurs jambes en liberté » : ils les ont rendus « sots », les ont enfermés comme du « bétail » dans un parc, leur ont montré les dangers qui les menacent s'ils s'aventurent seuls au-dehors. Ils ne peuvent faire usage de leur entendement que sous leur direction, à l'intérieur d'institutions et d'une langue : « Institutions et formules, ces instruments mécaniques d'un usage de la raison, ou plutôt d'un

mauvais usage des dons naturels, voilà les grelots que l'on a attachés aux pieds d'une minorité qui persiste. »

La minorité est donc devenue une seconde nature et il est très difficile, pour chaque individu en particulier, d'en sortir, de penser par soi-même. Par contre, « il est possible » qu'un « public s'éclaire lui-même ». Il ne le fera que lentement et Kant affirme ici qu'une révolution, qui entraîne une chute d'un despotisme personnel, ne peut aboutir à une « vraie réforme de la méthode de penser ». De plus, parler de possibilité implique l'énoncé de conditions : « pour ces lumières, il n'est rien requis d'autre que la liberté, [...] celle de faire un usage public de sa raison dans tous les domaines ». D'où la conclusion, à la fois mesurée et, de l'aveu même de l'auteur, « paradoxale » :

« Si donc maintenant on nous demande : vivons-nous actuellement dans un siècle éclairé ?, voici la réponse : non, mais bien dans un siècle en marche vers les lumières [...]. Que les obstacles deviennent insensiblement moins nombreux, qui s'opposaient à l'avènement d'une ère générale des lumières et à une sortie hors de cet état de minorité dont les hommes sont eux-mêmes responsables, c'est ce dont nous avons des indices certains. De ce point de vue, ce siècle est le siècle des lumières, ou siècle de Frédéric. »

Mais alors, quelle est la nouveauté de ce Prince ? Il est le premier à reconnaître que, même du point de vue de sa législation, il n'y a pas de danger, au contraire, à permettre à ses sujets de faire un usage public de leur raison, à faire une « franche critique » de la législation existante. Ainsi apparaît une « disposition » à la libre pensée, un germe qui va se développer, et agir « même sur les fondements du gouvernement ».

Encore faut-il qu'apparaisse ce despote éclairé. Les dernières lignes de l'opuscule énoncent une condition complémentaire. Il faut que le gouvernement « trouve profitable pour lui-même de traiter l'homme, qui est alors plus qu'une machine, selon la dignité qu'il mérite ». Autrement dit, il faut une rencontre entre l'intérêt et la raison. Des « obstacles » qui

diminuent, des « germes », des conditions, ne sommes-nous pas loin de l'idée d'un progrès historique nécessaire ?

Kant, qui avait conscience d'inaugurer une nouvelle façon de faire de la philosophie et donc de s'insérer dans le « siècle de la critique », n'a pas cessé au long de sa vie de publier des opuscules sur l'histoire : « Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique » (1784), « Compte rendu de l'ouvrage de Herder : Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité » (1785), « Projet de paix perpétuelle, esquisse philosophique » (1795), « Le conflit des Facultés » (1798). Ces œuvres accompagnent en quelque sorte les trois « Critiques ». Elles ont été retraduites ou traduites en français avant la Seconde Guerre mondiale et réunies sous le titre *La Philosophie de l'histoire* par un jeune philosophe, Stéphane Piobetta. Celui-ci avait été l'élève, à l'École normale, de Merleau-Ponty, dont il pensait avoir appris qu'il fallait ajouter au sujet kantien (ou brunshvicgien) le sujet concret, engagé dans le monde. C'est donc une interrogation de l'œuvre de Kant que commence Piobetta. Il ne pourra l'achever : mobilisé dans une unité combattante pendant la guerre, il s'engage ensuite dans l'armée de libération et il est tué au cours de la campagne d'Italie en mai 1944. Il avait écrit dans son *Journal*, en mars 1941 :

« Je réfléchissais aujourd'hui à l'attitude prise par des millions d'hommes en face des événements actuels. Je prenais mon cas : en quoi la présence d'Allemands sur notre sol, en quoi un ordre nouveau, un régime nouveau, un effondrement de la puissance française en Europe, modifieraient-ils ma vie, si j'entends par là l'exercice d'une profession et la vie intime, familiale et personnelle ? En rien, pourrais-je dire, et en tout. Et c'est à cela seul qu'on sent que l'homme ne s'attache pas qu'à son bien-être, qu'à sa vie matérielle, qu'à son existence, puisque, bien souvent, il pourrait être heureux en consentant, en acceptant et en se soumettant. Et à cela, il préfère la révolte intérieure ou ouverte, la souffrance morale ou matérielle. »

Autrement dit, exister ne paraît pas dissociable de l'histoire ou des formes politiques et sociales. Dans le même *Journal*, et pour justifier la décision de partir, Piobetta écrit qu'il faut prendre « sa part dans les événements qui se dessinent à l'horizon ». Il ajoute cependant, se référant à la notion kantienne de devoir : « Je pars sans regret, car le regret marche avec l'incertitude, et j'ai la ferme conviction que je fais mon devoir. »

Un jeune philosophe réfléchit ainsi avant de s'engager dans une continuation de la lutte, à laquelle il n'était pas contraint. Mais s'il le fait en interrogeant la philosophie de Kant, c'est que, chez celui-ci, la notion même de « philosophie de l'histoire » ne va pas se soi. (La réunion, sous ce titre, des opuscules est déjà une interprétation, dont Piobetta ne pourra achever la rédaction, mais qui sera reprise par Jean Nabert). Kant, en effet, multipliait les distinctions et les coupures que son œuvre s'efforçait ensuite de surmonter : entre la sensibilité et la raison, entre l'entendement (à l'œuvre dans la science) et la raison, entre la raison pure et la raison pratique, entre la nature et la liberté. De plus, les concepts qui désignent l'activité de l'esprit ne laissent pas place au changement, qu'il s'agisse des formes *a priori* dans lesquelles nous percevons les phénomènes (l'espace et le temps), des catégories fondamentales de l'entendement, ou des maximes qui ont toujours régi l'action morale (la *Critique de la raison pratique* ne prétend pas apporter ou décrire une nouvelle morale, mais dégager les formes fondamentales de ce que les hommes ont toujours considéré comme la moralité).

La principale opposition qui paraît faire obstacle à une philosophie de l'histoire – de l'histoire comme avènement ou progrès nécessaire de la raison humaine – est l'opposition de la nature et de la liberté. Même et peut-être surtout dans la dernière des trois « Critiques », Kant, tout en maintenant l'idée d'une création divine, est l'un des premiers philosophes à affirmer avec netteté que le monde n'a de sens que par l'homme, l'homme comme être raisonnable :

« Il est un jugement que ne peut s'empêcher de porter même l'intelligence la plus commune, quand elle réfléchit sur l'existence des choses du monde et celle de ce monde lui-même, c'est que

toutes les créatures divines, quelque grand que soit l'art dans leur organisation, quelque variées que soient les fins qui les rattachent les unes aux autres, ou même l'ensemble de leurs systèmes si nombreux, appelés par nous fort improprement des mondes, existeraient en vain s'il n'y avait pas d'hommes (et d'une façon générale d'êtres raisonnables) : c'est-à-dire que sans l'homme, la création en son entier serait un pur désert sans objet et sans but final. »

Cette philosophie distingue donc le sens de la forme : nous dirions aujourd'hui qu'elle ne réduit pas le monde à un agencement mécanique de formes, résultant d'une sélection naturelle ou à des structures sans sujet. Mais alors, quelle place faire dans le monde à l'homme comme être autonome ? Jean Nabert, dans le commentaire qu'il fait des opuscules, l'a souligné : « Sans atténuer le dualisme de la liberté et de la nature, de l'intelligible et du sensible, Kant a toujours cherché à comprendre ce dualisme de telle manière qu'il n'apparaisse pas incompatible avec l'idée d'une nature où la liberté puisse déployer son action, et dont le devenir propre annonce ou préfigure, sans l'expliquer cependant, l'avènement de la raison. »

Le devenir propre : c'est ce que Kant lui-même appelle la culture, autrement dit les formes culturelles, en particulier les formes juridico-politiques. Utilisant le concept d'« insociable sociabilité », Kant intègre la guerre elle-même dans le processus qui aboutit à une discipline des penchants, à une « société civile » limitant les libertés individuelles, à l'État comme forme s'imposant aux instincts. On peut même voir les premiers commencements d'une organisation politique des nations qui pourrait conduire progressivement à un état de paix perpétuelle, à une « cosmopolis ». Mais nous sommes encore là dans l'ordre de la nature, de la légalité, et non pas de la moralité, de la communauté éthique, d'un accord des consciences fondé sur la seule raison. Quels que soient les développements de la culture, le problème de la raison et de l'histoire se trouve donc simplement reporté.

Kant a été extrêmement lucide sur les obstacles à l'idée de progrès que pouvait créer sa propre philosophie. En 1798, il

publie *Le Conflit des Facultés*, réunion de trois écrits d'époques différentes, dont le second concernait le conflit de la faculté de philosophie avec la faculté de droit et était sous-titré : « Question renouvelée : est-ce que l'espèce humaine est en progrès constant vers le mieux ? ». Il discerne trois conceptions possibles de l'histoire – trois façons de « prédire » l'avenir : le terrorisme, l'eudémonisme, l'abdérisme. « Ou bien le genre humain se trouve en perpétuelle régression ; ou bien il est en constante progression par rapport à sa destination morale ; ou bien il demeure en stagnation [...], stagnation qui se confond avec l'éternelle rotation circulaire autour d'un même point. » Pour se prononcer entre ces conceptions, il faudrait avoir recours à l'expérience. Or, même si on arrivait à constater que dans son ensemble le genre humain a progressé pendant un long laps de temps, personne ne peut garantir que n'apparaisse pas une époque de régression ; inversement on ne peut jamais désespérer d'atteindre un point de conversion, « car nous avons affaire à des êtres qui agissent librement, auxquels à vrai dire on peut dicter à l'avance ce qu'ils *doivent* faire, mais auxquels on ne peut *prédire* ce qu'ils feront ». Si donc on veut rattacher à quelque expérience une « histoire prophétique du genre humain », il faut chercher un « signe historique » de la « tendance morale de l'humanité ». Ce signe « faisant époque » et qui a suscité un « enthousiasme public », c'est « la révolution d'un peuple plein d'esprit que nous avons vu s'effectuer de nos jours », avec la « constitution républicaine », qui est une « forme politique », mais qui contient aussi un « élément moral ». Plutôt que d'une révolution, corrige Kant, il s'agit d'une évolution du droit naturel. Il conclut ces paragraphes qui, justifiant sa prophétie, nous éclairent sur l'interprétation qu'il élaborait de la Révolution française et sur sa conception d'une histoire irréversible :

« Je soutiens que je peux prédire au genre humain – même sans esprit prophétique – d'après les apparences et les signes précurseurs de notre époque, qu'il atteindra cette fin, et que, en même temps, dès lors ses progrès ne seront plus entièrement remis en question. En effet, un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité *ne s'oublie plus*, parce

qu'il a révélé dans la nature humaine une disposition, une faculté de progresser [...]. Seules la nature et la liberté, réunies dans la nature humaine suivant les principes internes du droit étaient en mesure de l'annoncer, encore que, quant au temps, d'une manière indéterminée et comme événement contingent. »

On le voit, la réunion de la liberté et de la nature rendrait possible de prédire ; la prédiction s'appuie sur les « signes » du progrès dans l'histoire (lorsqu'il emploie ce terme, Kant évoque la Pythie et la Bohémienne). Cependant, qui dit liberté, dit le contraire de nécessité : c'est la mémoire qui fonde l'histoire. Bien plus, il s'agit de ce que nous appelons le devoir de mémoire, de la commémoration. Et Kant nous met en garde : contre l'école d'un État qui n'a pas d'argent pour payer des maîtres capables, contre les professeurs de droit de ce même État qui se méfie des philosophes propagateurs des lumières. Mais surtout il nous met en garde contre la confusion entre des progrès de la légalité d'actions conformes au devoir et l'accroissement de la « moralité quant à l'intention » : une extension du fondement moral de l'humanité « exigerait une sorte de nouvelle création ».

3.3.4. « Histoire des progrès de l'esprit » et formes d'historicité chez Condorcet

« Les lumières ne peuvent-elles pas éblouir les hommes au lieu de les éclairer ? [...] L'esprit humain en serait-il moins exposé à s'égarer parce que l'espace qu'il s'est ouvert est plus étendu ? Telles sont les objections que dans un siècle éclairé on peut encore opposer à l'utilité du progrès des lumières. » Telles sont les questions que posait Condorcet en 1785 dans un ouvrage intitulé *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions*, ouvrage dans lequel il entendait contribuer à créer ce qu'il appelait la « mathématique sociale », unie comme les autres sciences à la philosophie. Ces remarques montrent que, chez Condorcet, les lumières sont définies

comme un espace, et un espace que l'esprit humain s'ouvre, mais qu'il était le premier à vouloir en interroger les caractéristiques et les conséquences.

Une telle prudence, une telle réflexion sur l'avancée des sciences sociales empêche de considérer Condorcet comme un pseudo-philosophe qui serait tombé dans les illusions du progrès. Sans entrer dans les détails d'une philosophie méconnue pendant longtemps, examinons quelques aspects du « Tableau historique ».

Condorcet écrit une *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* en 1793, de peur de n'avoir pas le temps d'écrire un Tableau. Député de la Convention, chargé par la majorité girondine d'élaborer un projet de constitution, il voit celui-ci écarté et refuse de voter la constitution montagnarde. Il est « décrété d'accusation ». Ses amis lui conseillent de se cacher ; il se réfugie chez une amie et il porte sur lui une fiole de poison. Après avoir rédigé l'*Esquisse*, il sort à la recherche d'un autre refuge, est arrêté sans être identifié. Le lendemain, il est trouvé mort dans le cachot où il avait été provisoirement enfermé. Comme beaucoup de ses contemporains, mais en un sens à la différence de Kant, Condorcet est à la fois un savant, un philosophe et un homme politique. En tant que savant et philosophe, il doit se situer lui-même par rapport à ses prédécesseurs – Newton, Descartes et les cartésiens. Il s'intéresse aux mathématiques dès la fin de ses études dans les Collèges des Jésuites, soutient une thèse à l'âge de quinze ans, et il est remarqué par d'Alembert. Il fréquente les salons, en particulier celui de Madame de Lespinasse, célèbre pour avoir affirmé : « Il n'y a que l'amour-passion et la bienfaisance qui me paraissent valoir la peine de vivre. » Il y rencontre Condillac et Turgot. Or Turgot, par ses écrits et son action de Contrôleur général des finances, essaie de provoquer des réformes économiques et politiques qui transformeraient la monarchie. Il avait en 1750, alors qu'il appartenait encore à l'état ecclésiastique, prononcé en Sorbonne un discours intitulé « Des progrès successifs de l'esprit humain ». En 1766, il devance Adam Smith dans un « Essai sur la formation et la destination des richesses ». Peu avant d'être disgracié par Louis XVI, il préconisait « une certaine instruction publique donnée par l'État » et écrivait au Roi (la phrase sera citée par Tocqueville) : « Les enfants

qui ont maintenant dix ans se trouveront alors des hommes préparés pour l'État, affectionnés à leur pays, soumis non par crainte mais par raison à l'autorité, secourables envers leurs concitoyens, accoutumés à reconnaître et à respecter la justice. »

Condorcet publie à la fois des ouvrages de mathématiques (il est membre de l'Académie des sciences), des articles de l'*Encyclopédie* sur les mathématiques et sur Pascal, des textes où il soutient l'action de Turgot (« Monopole et monopoleurs »). Il défend les droits de l'homme, en y incluant les droits des femmes et les droits des Noirs. Il épouse en 1786 Sophie de Grouchy, de vingt ans plus jeune que lui, admirée pour sa beauté, qui a traduit la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith et qui reçoit dans son salon les écrivains et philosophes les plus avancés de l'époque : Chamfort, Beaumarchais, Cabanis, Mirabeau, Jefferson, Adam Smith, Paine... Condorcet est donc intégré à ces nouvelles « formes de sociabilité » qui, au XVIII^e siècle, constituent des « publics » ou même un public, puisque les relations à l'échelle européenne et internationale sont nombreuses (Paine participe à la révolte américaine, est emprisonné en Angleterre, deviendra député en France...). Il fait partie de ces nobles dont parle Starobinski qui, tout en luttant pour des réformes, voient venir la fin de la société monarchique : en 1777, il écrit que la chute de Turgot est « l'événement fatal qui a ôté aux honnêtes gens l'espérance et le courage ». Mais 1789 ne le rend pas inactif, au contraire. Il fonde un journal avec Sieyès, collabore à plusieurs journaux (autres formes de publics), est élu député, s'affirme comme républicain après Varennes, produit des discours et des écrits de philosophie politique : « De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre », « De la République », « Sur la nécessité d'établir en France une constitution nouvelle », « Sur le sens du mot Révolutionnaire », « Sur la forme des élections »...

Jusqu'à sa mort, Condorcet a poursuivi la tâche politique qu'il s'était donnée, a écrit une œuvre philosophique aujourd'hui encore mal connue, a participé à l'élaboration et à l'expérimentation de nouvelles formes sociales. Jusqu'à la fin, il s'est particulièrement préoccupé de cette nouvelle forme de transmission qu'il a pensée sous le nom d'instruction publique : dans son refuge, en même temps que l'*Esquisse*, et connaissant

la demande faite par la Convention aux savants de rédiger des « livres élémentaires », il écrit « Moyens d'apprendre à compter sûrement », traité d'arithmétique qui sera célébré par les idéologues, où il entend développer chez les enfants la « faculté de raisonner avec justesse » et pas seulement l'habitude d'utiliser des formules. C'est seulement si l'on compare le lien étroit que pose cette philosophie entre instruction, république et perfectionnement de l'espèce humaine que l'on peut ressaisir l'originalité de cette pensée des « lumières ».

Le « Tableau historique » est divisé en dix « époques ». La dernière évoque les progrès futurs, et pose donc la question de la prévision qui était aussi posée à Kant. Le tableau est celui des progrès, mais les titres mêmes de certaines époques utilisent le terme de « décadence » (la Sixième époque parle même de « décadence des lumières »). Le tableau n'est donc pas sous-tendu par l'idée d'un progrès linéaire et incessant. De plus, la simple lecture de la table des matières nous permet encore de remarquer que si l'auteur entend décrire les progrès de *l'esprit humain*, il ne coupe pas celui-ci des transformations économiques, techniques, politiques (passage des peuples pasteurs aux peuples agriculteurs ; invention de l'écriture alphabétique ; « depuis Descartes jusqu'à la formation de la République française »...). Enfin, le concept d'esprit est large : Condorcet ne distingue pas un progrès intellectuel d'un progrès technique, moral, social : ce sont « les sciences et la philosophie qui secouèrent le joug de l'autorité ». Faire un tableau des progrès de l'esprit humain n'est pas apparemment limitatif.

Parler de *progrès* de l'esprit *humain* et accorder une place centrale à la science et à la philosophie comporte enfin un certain nombre d'implications dont Condorcet a traité mais qui nous échappent parfois. Le mathématicien et philosophe a édité les *Pensées* de Pascal en 1776, les accompagnant d'un « Éloge de Pascal ». Ce n'était pas seulement pour la contribution de celui-ci aux probabilités. Il nous faut donc resituer Condorcet par rapport à celui dont il fait l'éloge. Pascal avait été le premier, sans doute, à concevoir un progrès historique de l'humanité : « Par une prérogative particulière, écrivait-il, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais tous les hommes ensemble y font un continuel progrès [...]. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le

cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. » Mais cette raison qui « produit continuellement », la vision chrétienne de l'homme qui est celle de Pascal en fait une raison « orgueilleuse », incapable d'assurer le salut, donc le bonheur. Le progrès est ambigu : « Tout ce qui se perfectionne par progrès périt aussi par progrès. Tout ce qui a été faible ne peut jamais être absolument fort. On a beau dire : il est crû, il est changé ; il est aussi le même. » Pascal s'inscrit dans une tradition chrétienne et plus précisément augustinienne : l'homme est faible, et s'il peut à certains égards se perfectionner, il ne peut se sauver par ses seules forces. Il ne doit son salut, autrement dit il ne peut atteindre le bien, ou même le vrai bonheur, que par la « grâce » (don gratuit) de Dieu. Les premiers livres des *Confessions* étaient le long récit d'une résistance à un appel divin qui fait irruption dans la vie d'Augustin mais que, attaché aux biens inférieurs et en particulier aux femmes, il refuse de reconnaître. Même la lecture des philosophes, les discussions sur le néo-platonisme et le manichéisme n'ont pas suffi à lui faire atteindre une vérité qui est une vérité révélée, inscrite dans le livre sacré. Encore moins les connaissances du monde que la lumière naturelle nous permet d'atteindre. Dans l'histoire de l'évolution de l'écriture humaine, la première autobiographie décrit une irruption d'un dieu éternel dans le temps d'une vie individuelle ; elle s'adresse à ce dieu d'un bout à l'autre, à la deuxième personne ; elle affirme sans cesse que nous ne pouvons trouver la beauté des choses et l'amour des êtres, par nature périssables, qu'en les rattachant à l'intemporalité divine ; elle affirme aussi que la « conversion » résulte de la grâce divine et non de l'effort humain.

Élaborer une philosophie de l'histoire comme histoire des progrès de l'esprit humain impliquait de la part de Condorcet, comme l'a souligné Alain Pons, une autre conception du temps : le temps est ce dans quoi et par quoi l'homme, l'humanité, s'accomplit. Il n'est pas la caractéristique qui dévalorise le monde du périssable, des ombres mouvantes projetées sur le fond de la caverne par les Formes éternelles, de la dégradation de l'Un et de l'éternel, ou même le monde créé par un dieu atemporel. Il ne s'agit donc plus pour l'homme d'échapper au mouvement et aux apparences pour contempler un ordre

éternel, comme le faisaient ces « figures » du monde antique qu'étaient l'ermite ou le saint. L'homme moderne agit en vue de valeurs et de formes : être « perfectible » – selon l'un des concepts centraux du XVIII^e siècle –, il est ce qu'il fait dans son existence historique. Il n'y a pas de transformation brutale imposée de l'extérieur : l'homme progresse dans la mesure où, pour penser et agir, il fait usage de sa propre raison. Le progrès n'est pas nécessaire au sens où il serait une loi s'imposant à son insu à l'homme : l'existence historique de l'homme est autonome.

C'est ce type de philosophie de l'histoire que Condorcet a construit. Pour cela, il s'est démarqué de ce qui restait de providentialisme chez son ami Turgot, pour qui « le temps développe à nos yeux les desseins de la providence ». Proche en cela de Voltaire et d'Helvétius, il entend montrer que le christianisme, et surtout l'Église, ont joué dans l'histoire un rôle négatif. Condorcet s'oppose également à Rousseau. Celui-ci avait forgé le néologisme « perfectibilité » et en avait fait la marque distinctive de l'homme par rapport à l'animal. Il avait soutenu dans son premier *Discours* que « le rétablissement des sciences et des arts après le Moyen-Âge n'avait pas contribué à épurer les mœurs » et, dans le second *Discours*, que l'inégalité « tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain ». Dans l'*Esquisse*, parlant des « progrès de l'esprit humain dans la Grèce », Condorcet écrit : « Nous montrerons comment la liberté, les arts, les lumières, ont contribué à l'adoucissement, à l'amélioration des mœurs [...]. Nous prouverons que ces éloquentes déclamations contre les sciences et les arts sont fondées sur une fausse application de l'histoire ; et qu'au contraire les progrès de la vertu ont toujours accompagné ceux des lumières, comme ceux de la corruption en ont toujours suivi ou annoncé la décadence. »

Cette « application de l'histoire », où l'auteur entend prouver quelque chose, est donc une science de l'histoire, telle que Volney, à la même époque, dans son cours à l'École normale de l'an III, en fait l'épistémologie. Elle consiste d'une certaine façon à chercher des causes et des conséquences. Toutefois, il ne s'agit pas d'une causalité au sens étroit, événementiel ou empiriste. Dans un Avertissement, Condorcet écrivait :

« C'est un tableau historique des progrès de l'esprit humain que j'essaye d'esquisser, et non l'histoire des gouvernements, des lois, des mœurs, des usages, des opinions, chez les différents peuples qui ont successivement occupé le globe [...]. Je dois me borner à choisir les traits généraux qui caractérisent les diverses époques dans lesquelles l'espèce humaine a dû passer, qui attestent tantôt ses progrès, tantôt sa décadence, qui dévoilent les causes, qui en montrent les effets. »

La critique de Rousseau, à la fin de la Quatrième époque, précise cette causalité. Il s'agit de relations entre des formes : « Nous montrerons l'influence qu'exercèrent sur les progrès (des arts) la forme des gouvernements, le système de la législation, l'esprit du culte religieux ; nous rechercherons ce qu'ils durent à ceux de la philosophie, et ce qu'elle-même a pu leur devoir. » Il semblerait donc que les relations entre ce que Condorcet appelle tantôt formes, tantôt esprits ou systèmes ne soient pas à sens unique, soient réciproques. L'histoire est faite d'un entrelacement de formes. Cependant, il y a des lois générales, en particulier celle-ci : « Les progrès de la vertu ont toujours accompagné ceux des lumières, comme ceux de la corruption en ont toujours suivi ou annoncé la décadence. » Mais, pour chaque période de décadence, il faut en chercher les causes, notamment chercher ce qui a empêché ou arrêté le progrès des lumières. Il faut aussi chercher ce qui a mis fin à la décadence.

C'est ce que fait Condorcet, par exemple, dans la Sixième et la Septième époque de l'*Esquisse*. L'Europe envahie par les Barbares est « comprimée entre la tyrannie sacerdotale et le despotisme militaire » : on voit « l'esprit humain descendre rapidement de la hauteur où il s'était élevé ». Condorcet souligne souvent que l'histoire aurait pu être autre. Les Barbares embrassèrent la religion nouvelle, mais ils ne prirent pas la langue des vaincus. Les prêtres conservèrent seuls celle-ci, et dès lors on vit disparaître ce qu'on aurait pu attendre de la lecture des livres latins. De plus, les prêtres, même si la morale qu'ils enseignaient contenait des « principes universels qu'aucune secte n'a méconnus », créèrent une foule de devoirs purement

religieux et des « péchés imaginaires ». Sachant que personne ne pouvait échapper à cette censure, ils en firent commerce : « ils vendaient des arpents dans le ciel pour un nombre égal d'arpents terrestres ». L'Église était donc un « système profondément corrupteur ».

Dans ce tableau qui peut passer pour exagérément sombre, rien cependant n'est définitif. Condorcet souligne les aspects positifs d'une part, les germes de révolte d'autre part. Tout d'abord, il faut distinguer l'histoire de l'Europe, celle de l'Asie, celle du monde arable. De plus, en Occident, la piété et la fraternité chrétiennes ont conduit à la destruction de l'esclavage domestique « qui avait déshonoré les beaux jours de la Grèce savante et libre » et « ce changement a été le germe d'une révolution dans les destinées de l'espèce humaine ». Encore faut-il préciser ce que Condorcet entend par germe. C'est ce qui ne se développe parfois que beaucoup plus tard. C'est surtout une institution dont « une faible idée » se conserve et peut servir de guide pour la reconnaître et la rétablir. L'exemple des Arabes permet d'approfondir ces processus de disparitions et de renaissances. Chez ces traducteurs d'Aristote, inventeurs de l'algèbre et de la chimie, les sciences étaient libres, et « ils durent à cette liberté d'avoir pu ressusciter quelques étincelles du génie des Grecs ». Mais ils étaient « soumis à un despotisme consacré par la religion » : alors à nouveau « le génie abandonne les peuples qu'il avait éclairés », il est « forcé de disparaître devant la tyrannie et la superstition ».

Il y a donc, chez Condorcet, une analyse de l'histoire dans laquelle la forme de pouvoir qu'il appelle tyrannique ou despotique, la forme de religion qu'il appelle fanatique, s'opposent aux lumières et à la liberté. Mais l'alternance progrès-décadence n'entraîne pas une conception de l'histoire analogue au mythe de Sisyphe. Qu'il y ait des lois des relations entre formes n'engendre pas le fatalisme. Si la continuité constitutive de l'histoire humaine repose sur l'idée et la mémoire, l'homme peut et doit agir. La conclusion de la Sixième époque tire déjà une leçon pour l'avenir :

« Ainsi ce second exemple (celui des Arabes) ne doit pas nous effrayer sur l'avenir ; mais seulement il avertit nos contemporains de ne rien négliger

pour conserver, pour augmenter les lumières, s'ils veulent devenir ou demeurer libres ; et de maintenir leur liberté, s'ils ne veulent pas perdre les avantages que les lumières leur ont procurés. »

Le début de la Septième époque décrit comment « l'esprit humain » peut rompre les chaînes dans lesquelles il semblait enfermé pour toujours. Les excès mêmes du pouvoir ecclésiastique engendrent la révolte : on n'a pu cacher entièrement au peuple la connaissance d'une doctrine et d'une morale avec lesquelles la conduite des prêtres est en contradiction. Dans le midi de la France, des provinces entières se réunissent pour réélaborer un christianisme épuré, où l'homme juge d'après ses propres lumières de ce que la divinité a révélé dans les livres émanés d'elle. L'esprit de liberté et d'examen, dans les classes d'hommes instruits et grâce au concours de l'imprimerie, se manifeste dans des formes de dérision telles que les fabliaux ou *Le Décaméron*. Enfin, dans les querelles entre gouvernements et clergé, entre rois et seigneurs, « la raison humaine a commencé à se ressouvenir de ses droits et de sa liberté ». De là naquirent, en particulier, ces villes qui cherchaient à se donner une constitution analogue à celle des cités grecques.

La révolte n'est donc pas la conséquence mécanique de forces oppressives : dans ce cas, elle serait sans lendemain, ne serait pas créatrice de formes. Elle repose sur la prise de conscience de contradictions, sur la mémoire. C'est pourquoi Condorcet a été un des premiers philosophes à dénoncer les abus du terme « révolutionnaire » et à préciser ce terme. Il le fait dans le *Journal d'instruction sociale*, en juin 1793, alors qu'il va être décrété d'arrestation :

« Le mot révolutionnaire ne s'applique qu'aux révolutions qui ont la liberté pour objet [...]. Un esprit révolutionnaire est un esprit propre à produire, à diriger une révolution faite en faveur de la liberté. Une loi révolutionnaire est une loi qui a pour objet de maintenir cette révolution, et d'en accélérer ou régler la marche. »

La centralité du couple lumières-liberté dans cette philosophie de l'histoire empêche d'y voir une sorte de naturalisme. La Révolution que Condorcet vit et fait jusqu'au bout n'est pas une puissance transcendante qui, analogue à la providence divine, s'imposerait brusquement à la raison humaine. Il n'y a pas non plus, dans l'histoire, qui est celle de l'esprit, de puissance maléfique : le despotisme et le fanatisme peuvent enchaîner, et par là même corrompre. Mais toute corruption est le résultat de l'ignorance, et aucun pouvoir n'est assez fort pour maintenir dans l'ignorance totale. Bien plus, il a souvent intérêt à développer chez ceux qu'il domine certaines connaissances et certaines libertés, comme le montre l'exemple du XVII^e et du XVIII^e siècle européen. Enfin, en parlant tantôt d'esprit, tantôt de lumières, ou d'une « raison qui se forme » (début de la Neuvième époque), Condorcet ne distingue pas, comme le fait Kant à la même époque, *des* raisons. Le perfectionnement est celui de toutes les facultés – intellectuelles et morales – ; le progrès des sciences, le progrès « dans les principes de conduite et dans la morale pratique » sont indissociables (Deuxième époque). Le progrès de la raison est le progrès des sociétés vers la démocratie. Décrivant l'époque qui va « de Descartes à la formation de la République française », Condorcet lie connaissance, opinion, révolution dans le droit et dans la société politique :

« Après de longues erreurs, après s'être égarés dans des théories incomplètes ou vagues, les publicistes (ceux qui écrivent sur le droit public) sont parvenus à connaître enfin les véritables droits de l'homme, à les déduire de cette seule vérité, qu'il est un être sensible, capable de former des raisonnements et d'acquérir des idées morales. »

Ils ont vu que le maintien de ces droits était l'objet unique de la réunion des hommes en sociétés politiques, et que l'art social devait être celui de leur garantir la conservation de ces droits avec la plus entière égalité, comme dans la plus grande étendue [...].

Ainsi l'on n'osa plus partager les hommes en deux races différentes, dont l'une est destinée à gouverner, l'autre à obéir. »

La « révolution » qui s'est ainsi produite « dans la masse entière de quelques peuples » est, ajoute Condorcet, « le gage certain de celle qui doit embrasser la généralité de l'espèce humaine ». L'*Esquisse* semble parvenir à son terme, plus exactement au terme de l'analyse qu'elle annonce. Et l'auteur reprend avec la métaphore du soleil le style lyrique dont elle participe :

« Il arrivera donc ce moment où le soleil n'éclairera plus, sur la terre, que des hommes libres, et ne reconnaissant d'autre maître que leur raison ; où les tyrans et les esclaves, les prêtres et leurs stupides ou hypocrites instruments n'existeront plus que dans l'histoire et sur les théâtres ; où l'on ne s'en occupera plus... que pour s'entretenir, par l'horreur de leurs excès, dans une utile vigilance, pour savoir reconnaître et étouffer, sous le poids de la raison, les premiers germes de la superstition et de la tyrannie, si jamais ils osaient reparaître. »

Ce passage se situe dans la Dixième époque, « Des progrès futurs de l'esprit humain ». Son titre même signifie qu'il n'y a pas de terme du progrès, de fin de l'histoire dans cette philosophie. La perfectibilité de l'homme est indéfinie. La vérité, le bien, le bonheur, la justice ne sont pas des choses que l'on puisse atteindre et posséder.

La Révolution de 1789 n'était, pour Condorcet, quelle que soit l'importance qu'il lui accorde, qu'une « accélération » de l'histoire. Il écrit dans les *Mémoires sur l'instruction publique* : « Un seul instant a mis un siècle de distance entre l'homme du jour et celui du lendemain. » Accélération et non pas entrée dans un autre monde. Décrivant les progrès futurs, la dernière partie de l'*Esquisse* insiste sur l'idée que rien ne peut excéder les capacités de l'esprit humain. Ces connaissances peuvent toujours progresser puisqu'elles reposent sur les sensations reçues et que de nouvelles méthodes, telles les probabilités, permettent d'aborder ce qui était considéré comme inaccessible, en l'occurrence les décisions humaines, mais qu'en même temps les méthodes se simplifient. Pas de terme non plus au perfectionnement des arts qui améliorent notre vie. Enfin au-

cune loi n'est si parfaite qu'elle permette de résoudre les questions liées à l'ensemble des « rapports sociaux » et d'atteindre la justice.

Pas de terme donc. Qu'est-ce à dire ? L'histoire des progrès a été aussi l'histoire des régressions vers l'ignorance, des différentes manières dont les peuples ont été corrompus et enchaînés. L'introduction de l'*Esquisse* posait déjà la question : « Sommes-nous au point où nous n'ayons plus à craindre ni de nouvelles erreurs, ni le retour des anciennes ? où aucune institution corruptrice ne puisse plus être présentée par l'hypocrisie, adoptée par l'ignorance ou par l'enthousiasme ? » Autrement dit, pour Condorcet, l'histoire a-t-elle atteint ou peut-elle atteindre un point de non-retour ? Au début de la Neuvième époque, il semble répondre par l'affirmative :

« Déjà nous avons vu la raison soulever ses chaînes, en relâcher quelques-unes ; et, acquérant sans cesse de nouvelles forces, préparer, accélérer l'instant de sa liberté.

Il nous reste à parcourir l'époque où elle achèvera de les rompre ; où, forcée d'en traîner encore les restes, elle s'en délivrera peu à peu ; où, libre enfin de sa marche, elle ne peut plus être arrêtée que par ces obstacles, dont le renouvellement est inévitable à chaque nouveau progrès, parce qu'ils ont pour cause nécessaire la constitution même de notre intelligence, ou ce rapport établi par la nature entre nos moyens pour découvrir la vérité et la résistance qu'elle oppose à nos efforts. »

Il y a aussi un triomphe de la philosophie elle-même, le jour où elle élabore et répand la « méthode » compatible avec le type de vérité que l'homme peut atteindre. Il y a l'idée de « perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine » qui, avec Turgot, Price et Priestley, « porte le dernier coup à l'édifice chancelant des préjugés ». Ce dernier coup est porté aux « charlatans » qui tentent justement de sauver l'édifice en employant ses ruines à « l'établissement d'un système religieux où l'on n'exigerait de la raison, rétablie dans ses droits, qu'une demi-soumission, où elle

resterait presque libre dans sa croyance, pourvu qu'elle consentît à croire quelque chose d'incompréhensible. »

On peut voir là, sinon une référence à l'ouvrage de Kant, *La Religion dans les limites de la raison*, publié en allemand en 1793, du moins une allusion à ces formes d'anti-rationalisme qui tendaient à justifier la croyance comme imposition d'une vérité. S'il y a perfectibilité indéfinie, il n'y a pas de terme, mais il n'y a pas non plus de limite. Il y a bien un changement décisif avec les révolutions du XVIII^e siècle, mais « l'instant de la liberté » est celui où la raison est « enfin libre dans sa marche », une marche qui ne s'arrête pas. La nouvelle forme de connaissance, à l'œuvre dans les sciences et dans la philosophie qui les prolonge, la nouvelle forme de vérité qu'elle se donne pour objet, s'opposent mieux aux efforts de ceux qui veulent maintenir ou rétablir préjugés et superstitions, précisément parce qu'elles sont marches vers, recherche de... La caractéristique du dogmatisme et du pouvoir qu'il donne est de répéter sans cesse : tu ne sais pas, tu ne peux pas savoir, je sais, je dis que...

De la même façon, la « formation de la République française » est bien pour Condorcet une révolution décisive dans l'ordre politique et social. Elle n'est pas dissociable du progrès de la raison, puisqu'elle instaure une société où les hommes se gouvernent par eux-mêmes, où l'égalité est proclamée, où des principes universels guident l'élaboration de lois, où des assemblées délibèrent sur l'intérêt commun et construisent une volonté commune. Mais Condorcet a toujours insisté sur la possibilité et même la nécessité de remettre en question, et donc en discussion, les lois votées, les décisions prises. Dans le domaine politique, il y a encore perfectibilité indéfinie, et une nouvelle forme de validation fait la supériorité de cette forme politique.

Est-ce à dire que, compte tenu de la nouveauté de ce que Condorcet appelle avec d'autres « le siècle des lumières », l'histoire ne comporte plus aucun risque de chute dans une décadence, de retour de superstitions et de tyrannies ? L'esprit humain est-il définitivement libre dans sa marche ? La réponse de Condorcet semble plus nuancée : il parle, nous l'avons vu, d'une nécessaire « vigilance ».

La vigilance peut être une disposition de l'esprit que l'homme acquiert précisément par la connaissance de son passé,

par l'histoire des alternances de progrès et de décadences, de leurs causes et de leurs conséquences. On peut rappeler par exemple que l'*Esquisse* insiste sur la limitation de l'esprit démocratique que constituait, dans la cité grecque antique, l'esclavage domestique, et que les premières constitutions élaborées par la Révolution française ont condamné le statut de domestique au nom du droit des personnes. Mais cet exemple même nous montre que la connaissance, donc la vigilance, dépend d'institutions. Or Condorcet a consacré une partie de son œuvre, ou plus exactement de sa contribution au travail des assemblées révolutionnaires, à ce qu'il a appelé l'instruction publique. À la suite de Jules Ferry, positiviste et créateur d'une école d'État, nous avons perdu le sens que Condorcet donnait à ce terme dans ses cinq *Mémoires*, publiés en 1791, et dans le Projet de décret présenté à l'assemblée. Nous confondons « instruction publique » et « éducation nationale », alors même que ces notions désignaient, au XVIII^e siècle, deux conceptions très différentes de l'éducation. L'instruction publique, dans le début du premier *Mémoire*, est ce que la société doit au peuple comme peuple de citoyens et ce qui assure l'égalité de tous, s'opposant ainsi à la tyrannie. L'éducation nationale était définie par ses défenseurs, notamment Rabaut Saint-Étienne, comme un système où l'école n'était pas la pièce maîtresse et qui transmettait en les imposant les valeurs de la nation. On était donc en présence d'une controverse sur deux systèmes d'éducation, ou plus exactement sur deux formes de transmission et sur deux conceptions de la société, l'une et l'autre étant, comme toujours, liées.

L'instruction publique se fonde sur la capacité de chaque homme et le droit de chacun à faire usage de sa raison. Non seulement Condorcet ne voulait pas d'une école d'État, préconisait des maîtres indépendants de tout pouvoir, mais il ne définissait pas le rôle des maîtres comme consistant à enseigner des vérités en quelque sorte toutes faites. Dans le *Discours sur les sciences mathématiques*, en 1786, il déclarait :

« Dans l'étude de ces sciences, on a moins besoin d'un maître que d'un guide. Ce n'est point la science même que l'on peut apprendre de lui, mais la méthode pour l'étudier. Il ne faut pas qu'il vous

montre les vérités que vous voulez connaître, mais seulement qu'il vous indique la route qui y conduit, et qu'il aplanisse devant vous les obstacles qui retarderaient votre marche. »

L'instruction publique est ce qui permet d'établir, puis de maintenir l'égalité entre les hommes d'une société, et la fin de l'*Esquisse* est en grande partie consacrée aux différents aspects de l'égalité ainsi qu'à ses conséquences. Le système d'instruction, avec ses différents degrés, est conçu de telle façon que chacun puisse développer toutes ses facultés, autant que le lui permettent sa nature individuelle et ses conditions de vie. Tous les hommes doivent pouvoir accéder aux connaissances « élémentaires ». Mais si celles-ci suffisent à assurer l'égalité de tous, c'est que, dans la pensée de Condorcet et dans la révolution de l'enseignement que tentent de réaliser les assemblées révolutionnaires, les connaissances élémentaires ne sont pas des recettes ou des préceptes pratiques appris par cœur et suffisants pour ceux que leur place sociale assignerait aux tâches d'exécution – c'est ce que le XIX^e siècle et le XX^e siècle restaureront ou réinventeront –, mais la connaissance des premiers principes de toutes les sciences et l'art de raisonner ou l'usage de la raison qui en constitue le principe. Si tels sont les « éléments », l'art d'enseigner – Condorcet ne parle pas de pédagogie, terme utilisé « en mauvaise part », disent les dictionnaires, dès le XVII^e siècle – ne se distingue pas de la méthode pour élaborer ou développer les sciences. Le maître n'est pas le détenteur d'un savoir qu'il imposerait aux élèves : il est un guide, même pour l'enfant qui, souligne Condorcet, est très tôt capable de rechercher la vérité, d'utiliser sa raison, de comprendre.

L'instruction publique n'est donc pas la diffusion de savoirs tout faits en direction des classes populaires. Elle n'est pas cette institution qui, au XIX^e siècle, sous le nom d'éducation populaire entre autres, et par le canal d'un type de presse, reprendra l'idée d'un Philippon de la Madelaine, auteur de l'un des nombreux plans d'éducation antérieurs à la Révolution, dont la formule centrale était : donner au peuple les connaissances sans « le savoir ». L'instruction publique n'est pas ce par quoi se reproduit un régime politique qui pourrait exister indépendamment d'elle. Elle est une forme de transmission – il n'y a pas

une relation pédagogique éternelle – fondamentalement liée à ce que, à l'époque de Condorcet, on appelle à nouveau et selon un sens redéfini, République.

Elle est publique non pas seulement en ce sens qu'elle s'adresse à tous, mais en ce qu'elle institue le peuple comme souverain. C'est ce que précisait les Déclarations et Projets de constitution entre 1793 et 1795.

« La loi est l'expression libre et solennelle de la volonté du peuple » ; « Le peuple est souverain » ; « La société doit favoriser de tout son pouvoir les progrès de la raison publique, et mettre l'instruction à la portée de tous les citoyens » ; « Chaque citoyen a un droit égal de concourir à la formation de la loi » ; « Lorsque le gouvernement vide les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs » ; « Assujettir à des formes légales la résistance à l'oppression, est le dernier raffinement de la tyrannie ».

Nous relevons une fois encore, chez Condorcet, la relation entre les deux concepts de lumières et de liberté. L'instruction publique réalise le droit qu'a tout homme de faire usage de sa raison. La République ainsi conçue n'est pas celle du libéralisme, du droit pour chaque individu de tout faire tant qu'il ne porte pas atteinte à la liberté d'autrui. Elle est cette forme de société où les hommes se gouvernent par leur raison, se gouvernent eux-mêmes – ce que l'Antiquité avait appelé autonomie et démocratie. L'instruction publique supprime ce qui fut, dans l'histoire humaine, la principale et la plus pernicieuse inégalité, la source de la dépendance, puisqu'elle la détruit dans la relation maître-écolier elle-même. La fin de l'*Esquisse* insiste sur l'importance des changements, des transformations attendues de cette « instruction » :

« L'égalité d'instruction que l'on peut espérer atteindre, mais qui doit suffire, est celle qui exclut toute dépendance, ou forcée, ou volontaire. Nous montrerons, dans l'état actuel des connaissances

humaines, les moyens faciles de parvenir à ce but, même pour ceux qui ne peuvent donner à l'étude qu'un petit nombre de leurs premières années, et, dans le reste de leur vie, quelques heures de loisir. Nous ferons voir que par un choix heureux, et des connaissances elles-mêmes, et des méthodes de les enseigner, on peut instruire la masse entière d'un peuple de tout ce que chaque homme a besoin de savoir pour l'économie domestique, pour l'administration de ses affaires, pour le libre développement de son industrie et de ses facultés, pour connaître ses droits, les défendre et les exercer ; pour être instruit de ses devoirs, pour pouvoir les bien remplir, pour juger ses actions et celles des autres d'après ses propres lumières, et n'être étranger à aucun des sentiments élevés ou délicats qui honorent la nature humaine [...] ; pour n'être plus la dupe de ces erreurs populaires qui tourmentent la vie de craintes superstitieuses et d'espérances chimériques ; pour se défendre contre les préjugés avec les seules forces de la raison ; enfin pour échapper aux prestiges du charlatanisme, qui tendrait des pièges à sa fortune, à sa santé, à la liberté de ses opinions et de sa conscience, sous prétexte de l'enrichir, de le guérir ou de le sauver. »

Tous les domaines de l'activité humaine sont donc concernés par la forme d'instruction : les droits, les devoirs, les sentiments, l'industrie. En ce qui concerne cette dernière, Condorcet souligne qu'il ne faut pas attendre seulement un accroissement, mais une transformation du rapport économico-social : des institutions de crédit, utilisant le calcul des probabilités, permettraient que le crédit ne soit plus un privilège de la fortune et donc rendraient « les progrès de l'industrie et l'activité du commerce plus indépendants de l'existence des grands capitalistes ». On peut cependant se demander ce que la moralité a à voir avec l'instruction. Le second *Mémoire* sur l'instruction publique présente ce que doit être « l'enseignement de la morale » en troisième et en première année. Dans les années précédentes, des lectures ont développé les sentiments

moraux ; il s'agit désormais, par la réflexion, d'aider à naître des idées morales. Les enfants ont déjà des idées morales qu'ils se sont eux-mêmes formées. Il suffit donc de « conduire les élèves à comprendre les préceptes de la morale, ou plutôt à les inventer eux-mêmes ». L'instruction ne procède pas autrement ici que dans les sciences : elle consiste à montrer la route suivie par les inventeurs. Mais les idées ne se forment pas ici par la vue d'objets sensibles, comme dans les sciences de la nature, ou par combinaisons d'idées abstraites, comme en mathématiques, mais par la « réflexion de chaque individu sur son sentiment intérieur ». La démarche, guidée par le maître, consiste donc en « l'explication des principes moraux », mais cette explication est « plus qu'on ne le croit à la portée de tous les âges ». Il en va de même pour les droits, et pour les devoirs qui en découlent. L'enseignement de cette morale à la fois naturelle, parce que reposant sur un socle de sentiments, et rationnelle, indépendante des croyances religieuses et des superstitions, concourt ainsi à l'autonomie.

C'est la méthode d'enseigner, à la fois nouvelle et une, qui confère au système d'instruction publique son sens et sa place dans la société, ou plus exactement dans la succession des générations. Condorcet aborde ce que nous appelons les diverses matières d'enseignement, y compris la préparation professionnelle. Pour cette dernière, il insiste sur la nécessité de refuser l'imposition de recettes pratiques et de tout enseigner « par principe ». Il faudrait donc dire que l'instruction publique peut détruire l'inégalité fondamentale parce qu'elle s'attaque à la dépendance, à l'hétéronomie dans tous les aspects de l'existence. C'est pourquoi sans doute la fin de l'*Esquisse* peut insister sur un changement dans la « marche » de l'esprit humain. Il y a une accélération de cette marche parce que les progrès ne sont plus limités à un domaine de l'activité humaine, et qu'ils se renforcent les uns les autres. « Ces diverses causes d'égalité n'agissent point d'une manière isolée : elles s'unissent, se pénètrent, se soutiennent mutuellement, et de leurs effets combinés résulte une action plus forte, plus sûre, plus constante. » Notamment, une instruction plus étendue et « bien dirigée » engendre une plus grande « industrie », mais aussi une liberté plus étendue. On peut attendre de « la morale pratique » des progrès non moins réels que ceux de la science,

car l'habitude d'interroger sur sa propre conduite sa raison et sa conscience est une suite nécessaire de l'étude bien dirigée de la morale. La conscience de sa dignité qui appartient à l'homme libre rendra communs à tous « les principes d'une justice rigoureuse et pure ». Le perfectionnement des lois et des institutions rapprochera et identifiera l'intérêt de chaque homme avec l'intérêt commun de tous. Les peuples les plus éclairés considéreront enfin la guerre comme un crime et comme le plus funeste des fléaux : il en résultera des institutions « mieux combinées que ces projets de paix perpétuelle qui ont occupé le loisir et consolé l'âme de quelques philosophes ».

En disant « nous montrerons que... » dans ce qu'il conçoit comme une esquisse, Condorcet entend bien raisonner sur des observations et mettre en évidence une loi de la nature : la bonté morale de l'homme est « comme toutes les autres facultés, susceptible d'un perfectionnement indéfini et la nature lie, par une chaîne indissoluble, la vérité, le bonheur et la vertu ». La loi de la nature, c'est la chaîne indissoluble, ce qui lie entre elles les formes par lesquelles passe l'humanité dans sa marche. C'est l'unité de la raison (il n'y a pas une raison pure et une raison pratique), la relation entre le cœur ou la conscience et la raison, entre le respect des droits et le bien-être des individus. Sous tous ces aspects, l'homme est indéfiniment perfectible. Le concept de perfectibilité, lié à celui d'autonomie, s'oppose à l'idée d'un mal radical, d'une opposition entre bonne et mauvaise volonté. C'est pourquoi la fin de l'*Esquisse* rejette l'idée selon laquelle il y aurait un terme dans l'histoire humaine, une « limite où toute amélioration deviendrait impossible », et au-delà de laquelle, par conséquent, l'humanité pourrait connaître « sinon une marche vraiment rétrograde, du moins une sorte d'oscillation entre le bien et le mal ».

Si la marche de l'humanité n'a pas de terme, si elle est indissociablement marche vers la vérité, la vertu et le bonheur, si l'instruction publique assure à la fois la continuité de cette orientation et la vigilance à l'égard des chaînes passées, on comprend l'interprétation que donne Condorcet de la Révolution française et le lyrisme qui caractérise la conclusion des cinq *Mémoires*. « Un heureux événement, écrit-il, a tout à coup ouvert une carrière immense aux espérances du genre humain ». Pourquoi « événement », et en quoi consiste-t-il ? Il s'agit, non

pas d'une rupture et d'un début d'une nouvelle histoire, mais d'une brusque accélération et d'un brusque pas en avant : « Un seul instant a mis un siècle de distance entre l'homme du jour et celui du lendemain. » Toutefois, ce pas en avant est décisif. S'il en est ainsi, c'est que s'est produite une nouvelle forme de révolution.

« Des esclaves, dressés pour le service ou le plaisir d'un maître, se sont réveillés étonnés de n'en plus avoir, de sentir que leurs forces, leur industrie, leurs idées, leur volonté n'appartenaient plus qu'à eux-mêmes. Dans un temps de ténèbres, ce réveil n'eût duré qu'un moment : fatigués de leur indépendance, ils auraient cherché dans de nouveaux fers un sommeil douloureux et pénible ; dans un siècle de lumières, ce réveil sera éternel. Le seul souverain des peuples libres, la vérité [...], étendra sur l'univers entier sa douce et irrésistible puissance [...]. Par elle tous les hommes ne voudront plus que le bien commun de tous. Aussi cette révolution n'est-elle pas celle d'un gouvernement, c'est celle des opinions et des volontés ; ce n'est pas le trône d'un despote qu'elle renverse, c'est celui de l'erreur et de la servitude volontaires [...].

Le règne de la vérité approche ; jamais le devoir de la dire n'a été plus pressant, parce qu'il n'a jamais été plus utile. Il faut donc que ceux qui lui ont dévoué leur vie apprennent à tout braver. »

Ce sont donc la signification et la portée de la révolution qui justifient l'idée d'un réveil éternel. Dire que la révolution n'est pas celle d'un gouvernement ne revient pas à en sous-estimer l'aspect profondément politique, bien au contraire. Condorcet, dans les lignes mêmes qui suivent, va décrire l'incapacité où se trouvent désormais à faire reconnaître leur autorité et leur droit de commander ceux qui allégueraient pour cela leurs habits, leurs titres et leurs diplômes.

Il ne s'agit pas d'une éternité immobile, mais d'une nouvelle temporalité, de la fin de l'alternance lumières / ténèbres. Le règne de la vérité n'est pas un terme de l'histoire : c'est l'erreur

« presque impossible » dans une marche qui se poursuit, mais d'un pas désormais « ferme et sûr », comme le dit Condorcet dans l'*Esquisse*. Et c'est aussi dans les dernières lignes de l'*Esquisse* qu'il décrit ce qu'est pour lui, c'est-à-dire pour le philosophe, « l'Élysée ». Non plus précisément comme dans la mythologie grecque, le séjour des héros et des hommes vertueux *après* la mort, mais ce qui relie tous ceux qui ont œuvré pour le progrès de la raison et la défense de la liberté : « C'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables, dans un Élysée que sa raison a su se créer, et que son amour pour l'humanité embellit des plus pures jouissances. » L'éternité n'a pas besoin du souvenir que l'on peut laisser, l'existence véritable qui la définit n'est pas indépendante de l'histoire.

Condorcet l'avait dit en termes encore plus nets dès le premier *Mémoire* :

« L'homme ne doit plus se regarder comme un être borné à une existence passagère et isolée, destiné à s'évanouir après une alternative de bonheur et de malheur pour lui-même, de bien et de mal pour ceux que le hasard a placés près de lui ; il devient une partie du grand tout et le coopérateur d'un ouvrage éternel. Dans une existence d'un moment sur un point de l'espace, il peut, par ses travaux, embrasser tous les lieux, se lier à tous les siècles, et agir encore longtemps après que sa mémoire a disparu de la terre. »

La dilatation de l'existence, le franchissement des limites spatiales et temporelles, n'est pas, on le voit, une expérience mystique, mais bien le résultat d'un travail. Et dans l'un de ses derniers écrits, un « fragment sur l'Atlantide », Condorcet, reprenant et corrigeant Bacon, développe l'idée d'une science fondée sur l'observation et l'expérience qui, comme la nature elle-même, utiliserait le temps, le contracterait en découvrant les lois de phénomènes qui mettent des siècles pour se réaliser, une science qui se développerait d'autant mieux qu'elle résulterait de la collaboration d'une société de savants à l'échelle mondiale. Condorcet réintègre dans l'histoire humaine et le travail de la raison ce que, de Platon à Bacon et Campanella,

l'utopie avait placé dans un ailleurs. Et donc, comme le soleil ou la lumière solaire, le concept de lumière prend un sens dans cette philosophie de l'histoire qui est une philosophie des formes d'historicité, une philosophie qui ne supprime jamais l'historicité de l'existence, puisque l'histoire n'a pas de terme, est toujours une marche.

4. Phénoménologie et sciences de l'homme : problèmes de théorie et de méthode

4.1. Paradigme et méthode des sciences humaines

4.1.1. Philosophie existentielle et sciences de l'homme

Avant la Seconde Guerre mondiale, à la fin des années 30, les normaliens qui faisaient de la philosophie éprouvaient plus ou moins l'insatisfaction de la coupure entre philosophie et sciences de l'homme (psychologie et sociologie), de la domination du rationalisme de Brunschvicg en philosophie et de Durkheim en sociologie. Aussi voulurent-ils connaître le courant phénoménologique qui se développait en Allemagne. Ce fut le cas de Sartre et de Merleau-Ponty. Husserl avait fait en 1929, à la Sorbonne, une série de conférences intitulées « Méditations cartésiennes. » Il publie en allemand, en 1936, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* et meurt en 1938, rayé de la liste des professeurs en raison de son ascendance juive. Il est considéré souvent comme celui à qui de nombreux philosophes doivent d'avoir trouvé le chemin et le langage pour pouvoir être philosophes. *L'Être et le Temps* de Heidegger était paru en 1927 et son auteur, tout en se situant au départ dans la ligne phénoménologique, s'en est de plus en plus éloigné. On pourrait en dire autant de Sartre qui, dès *L'Être et le Néant* en 1943, empruntait plusieurs concepts à Heidegger, lequel cependant désavoue l'existentialisme.

Dans *La Phénoménologie de la perception*, publiée en 1943, Merleau-Ponty cite toutes les œuvres de Husserl. Il est même allé consulter, à Louvain, les tomes II et III de *La Crise*, en langue allemande, inédits. Pourquoi cet intérêt particulier ? En faisant l'histoire des sciences et de la philosophie depuis Galilée et Descartes, Husserl entendait d'une part faire la critique de l'objectivisme et du naturalisme (en particulier de la psychologie naturaliste), d'autre part situer la nouvelle philosophie – la phénoménologie – dans la lignée de l'idéalisme transcendantal de Kant et des post-kantiens. Les concepts d'objectivité et de

subjectivité étaient au centre de cette analyse. La lutte de l'objectivisme et du transcendantalisme est selon lui : « le sens de l'histoire spirituelle des temps modernes ».

« Le transcendantalisme dit : la signification ontologique du monde vital donné est une création subjective, est le produit de l'expérience de la vie préscientifique [...]. Pour ce qui est du monde "objectivement vrai", celui de la science, on admet qu'il est une entité d'un degré plus élevé construit sur la base de l'expérience [...]. C'est seulement la recherche qui se tourne de façon décisive vers la subjectivité [...] qui peut faire comprendre la vérité objective et atteindre le sens ultime de l'être du monde. »

La définition de la philosophie, la question des rapports entre philosophie et sciences, en particulier sciences de l'homme, a toujours préoccupé Merleau-Ponty. Dans le dernier recueil publié par lui – *Signes* – on trouve un article intitulé « Le philosophe et la sociologie ». Mais dès *Sens et Non-Sens*, en 1948, il publie un article au titre significatif : « Le métaphysique dans l'homme ». Suivant une démarche analogue à celle de Husserl, il veut tirer la leçon de l'histoire des principales sciences de l'homme telles qu'elles se redéfinissent à cette époque autour des concepts de forme ou de structure. Il entend par là même montrer comment la philosophie ou métaphysique peut aller au-delà de ce à quoi la réduisait le kantisme, apparaître comme étant « à l'horizon des sciences de l'homme » et non plus comme ayant un domaine séparé du leur. La science elle-même nous oblige à sortir du scientisme, de l'objectivisme, de l'explication causale. Nous devons redéfinir l'objectif, le subjectif et leurs rapports.

Nous allons nous attacher un moment à ce texte pour plusieurs raisons. D'abord, à ce point de son itinéraire, Merleau-Ponty paraît privilégier le concept de forme par rapport à celui de structure, bien qu'il ait écrit en 1938 – ce fut sa thèse secondaire, comme on disait à l'époque – la *Structure du comportement*. Or, dans l'immédiat après-guerre, notamment avec la publication des travaux de Lévi-Strauss, le structura-

lisme devient prédominant dans les sciences de l'homme. Il impliquera ou entraînera ce qu'on appellera la mort du sujet, c'est-à-dire un nouvel objectivisme. Merleau-Ponty, dans ses dernières publications, fit l'éloge de l'œuvre de Lévi-Strauss. Mais on peut se demander s'il acceptait tous les aspects de cette « anthropologie structurale », notamment en ce qui concerne le sens. La seconde raison de s'intéresser à l'article sur « Le métaphysique » est précisément pour nous, c'est-à-dire pour la réflexion sur le paradigme et la méthode des sciences de l'homme, la question de la forme et du sens, de la forme et du temps, de la philosophie et de l'expérience. Pour éviter le style indirect, essayons de résumer ce texte.

La métaphysique avait été réduite par le kantisme au système des principes que la raison emploie dans la constitution de la science ou de l'univers moral. Elle a mené une vie illégale dans la poésie, par exemple avec Rimbaud. Mais elle reparait dans les sciences elles-mêmes, non pour leur opposer des barrières, mais comme l'inventaire d'un type d'être que le scientisme ignorait. C'est ce que l'on peut montrer pour les sciences de l'homme, dans l'orientation nouvelle qu'elles prennent vers 1930.

La psychologie a été ainsi bouleversée par la théorie de la forme, qui oblige à revoir la conception d'un savoir scientifique. Ainsi l'ouvrage de Köhler sur la psychologie des animaux (traduit en français en 1927 sous le titre *L'Intelligence des singes supérieurs*) montre que pour reconstituer l'univers de l'animal en ce qu'il a d'original, nous devons décrire la courbe de sa conduite telle qu'elle *nous* apparaît, donc à partir de notre expérience. Nous parlons de « connexions irrationnelles », de « courts-circuits », de « bonne » ou de « mauvaise solution ». La recherche aboutit non pas à des lois quantitatives du type stimulus-réponse applicables à toutes les espèces, mais à un tableau de l'élaboration que le chimpanzé fait subir aux stimuli, de son univers de comportement tel qu'il se lit dans sa conduite méthodiquement interprétée. Il y a donc d'autres relations vraies que les relations mesurables et nous devons redéfinir notre notion de l'objectif. Köhler donnait pour tâche à la psychologie la description d'une certaine structure de l'univers animal, qu'il appelait « un a priori de l'espèce ». Toute psychologie ou psychopathologie devenait un inventaire des systèmes

de conduites typiques. Il fallait comprendre les conduites selon leur loi d'organisation interne, au lieu de chercher en elles le résultat d'une combinaison de processus simples et universels. Piaget n'a vu dans cette psychologie qu'un innéisme et l'École de Berlin a cherché à l'intégrer dans la physique. Si on veut définir le sens philosophique de la psychologie de la Forme, il faut dire qu'en révélant la « structure » ou la « forme » comme un ingrédient irréductible de l'être, elle remet en question l'alternative classique de l'« existence comme chose » et de l'« existence comme conscience », elle établit une sorte de mélange de l'objectif et du subjectif et elle conçoit la connaissance psychologique comme consistant à comprendre des ensembles en les revivant.

L'exemple d'une école contestée ne saurait être probant à lui seul. Il deviendrait pourtant significatif si l'on pouvait montrer qu'en général les sciences de l'homme s'orientent chacune à leur manière vers la même révision des rapports du subjectif et de l'objectif. Or c'est ce qu'on constate en linguistique. Déjà en 1916 le *Cours de linguistique générale* de Saussure légitimait, dans l'étude de la langue, outre la perspective de l'explication causale qui rattache chaque fait à un fait antérieur et donc traite la langue comme un objet de nature, la perspective du sujet parlant qui vit sa langue et éventuellement la modifie. Cependant, on ne peut en conclure que le lieu ou le milieu de la langue soit la conscience, car chaque sujet parlant s'éprouve astreint à des modes d'expression tels qu'il puisse se faire comprendre des autres. Comme la psychologie a élaboré l'idée d'une forme du comportement, la linguistique se trouve devant la tâche de dépasser l'alternative chose-sujet. Il faut que la langue soit, *autour* de chaque sujet parlant, comme un instrument qui a ses exigences, sa logique interne, et qu'elle reste toujours ouverte à ses initiatives, comme aux apports des invasions et des événements historiques. Peut-être la notion de Gestalt ou de structure rendrait-elle alors les mêmes services qu'en psychologie.

On doit retrouver au centre de chaque langue un thème, un projet fondamental, ou, comme essayait de le faire Gustave Guillaume (*L'Architectonique du temps dans les langues classiques*, 1945), un « schème sublinguistique », dont la vie opérante est saisie en construisant des catégories nouvelles par

rapport à celles de l'ancienne grammaire. Il s'agit par exemple d'une certaine manière de viser le temps, caractéristique du grec ou du latin, fixée dans les formes de la conjugaison, qui donc sollicite dès la naissance chaque membre de la communauté linguistique et n'est l'œuvre d'aucun d'eux, qui reste exposée aux influences, à la désuétude par lesquelles la langue finalement se transformera en une autre langue. Cet aspect général est constitué par la vie commune. Cette intention est déjà déposée dans le système de la langue, elle est pré-consciente, mais ne subsiste qu'à condition d'être reprise ou assumée par les sujets parlants. Elle est bien l'équivalent de la forme des psychologues – ni chose, ni idée – et, comme le psychisme, elle n'est accessible qu'à une méthode de compréhension qui retrouve alors dans la multiplicité des faits quelques intentions ou visées décisives.

Interrompons un moment ce résumé de l'article de Merleau-Ponty pour apporter quelques compléments indispensables. Après avoir évoqué Saussure et Meillet, l'auteur fait de G. Guillaume sa principale référence. Gustave Guillaume, à ne pas confondre avec Paul Guillaume, le psychologue de la Gestalttheorie en France, était un linguiste qui avait enseigné à l'École des Hautes Études, un savant modeste dont les premiers travaux, en particulier *Temps et Verbe* en 1929, avaient reçu le Prix Volney. Il se distinguait des linguistes structuralistes et il a peu à peu affiné le concept de schème sublinguistique, en étudiant notamment l'expression du temps dans les systèmes verbaux des différentes langues.

L'Introduction de *Temps et Verbe* part de la remarque courante selon laquelle l'architecture du temps diffère beaucoup d'une langue à l'autre, même lorsqu'on compare des langues apparentées. Le latin compte trois passés, le grec quatre, le français cinq, l'allemand trois. Les différences entre nombre de futurs sont analogues. La linguistique voit le plus souvent dans ces systématisations dissemblables du temps le résultat plus ou moins accidentel du développement mécanique du langage. Or

comment concevoir qu'un édifice aussi systématique que celui du temps puisse résulter d'un développement mécanique ? Ne faut-il pas admettre que le système du temps puisse se construire différemment selon qu'on le développe par rapport à telle ou telle des oppositions qu'il enferme ? Et que ce « on » soit le sujet parlant ?

Soit l'exemple du latin et du français. Le latin rapporte le système du temps à la relation du présent au passé (*amo-amavi*), et c'est autour de cette relation prise comme axe qu'il développe les deux époques passée et future (futur de présent *amabo* et futur de passé *amavero* ; passé de présent *amabam* et passé de passé *amaveram*).

Système des temps latins

<i>amabam</i>	<i>amo</i>	<i>amabo</i>
	‘	
	‘	
	‘	
	‘	
	‘	
	‘	
	‘	
<i>amaveram</i>	<i>amavi</i>	<i>amavero</i>

En français, le système demeure le même mais son axe est changé. Ce n'est plus l'opposition de présent à passé, mais, dans le présent même, celle de ses éléments constitutifs : la parcelle de passé et la parcelle de futur qu'il enferme. De là, dans l'époque passée, deux passés et, dans l'époque future, deux futurs.

Système des temps en français écrit

aimai, eus aimé	partie future du présent	aimerai, aurai aimé
aimais, avais aimé	<i>ai aimé</i> partie passée du présent	<i>aimé</i> aimerais, aurais aimé

Il y a une résistance d'un système, comme tel, aux variations mécaniques et arbitraires. Mais lorsque des innovations ont une valeur expressive et qu'elles sont perçues avec intensité par l'ensemble des sujets parlants, alors le système se reconstruit de manière à les incorporer. C'est ce qui s'est produit au moment où le latin est devenu le français. Le système verbo-temporel latin, menacé de rupture par des innovations de source externe, s'est recomposé de manière à se les incorporer. Ces innovations, quoiqu'originellement arbitraires, ont fait alors partie du système comme s'il les avait engendrées rationnellement en vertu de ses propres motifs. Ainsi peut-on rendre compte à la fois de la résistance au changement (un système rejette certaines innovations après une existence plus ou moins éphémère) et du changement.

L'« explication psychologique » vient ainsi doubler l'« explication mécanique ». C'est ce que la linguistique traditionnelle avait voulu éviter : dans sa crainte de ne pas garder avec les faits un contact assez étroit, elle a évité d'aborder les problèmes du dedans. Or elle se place ainsi, sans s'en rendre compte, dans des conditions très différentes de celles dans lesquelles opère le sujet parlant, qui possède la langue en lui et pour qui l'action de langage consiste en une suite d'actualisations des virtualités diverses, y compris celles du style, que la langue contient. La conclusion de *Temps et Verbe* insiste sur la nouveauté de l'approche. L'ouvrage posait comme hypothèse que sous toute langue existait un schème sublinguistique. En resti-

tuant celui-ci, qui ne se limite pas au schème verbo-temporel, on peut donner des formes des définitions plus compréhensives que celles de la grammaire traditionnelle (ainsi, par exemple, pour le subjonctif ou le conditionnel, qui est un futur). Chaque forme de langue est considérée comme l'expression de la commune relativité de ses emplois aux emplois des autres formes de la langue ; l'ensemble des formes d'une langue est considéré comme un système de relativités réciproques.

De plus, la linguistique historique accompagne la linguistique descriptive. Le schème sublinguistique est une entité diachronique en ce qu'il est possible d'en suivre historiquement dans le plus minutieux détail les transformations. Pour le système verbo-temporel, on peut prendre comme fil conducteur le futur, qui est la partie la moins définie du schème : il en a peut-être été ainsi pour les trois systèmes fondamentaux des langues indo-européennes. L'une des raisons des transformations est les différences entre couches sociales. La langue populaire tend à modifier la répartition des emplois entre les formes. Une telle révolution s'accomplit en français. Le système de la langue écrite a pour axe le présent analysé en ses deux parcelles constitutives et qui oppose ainsi tout l'ensemble du temps à lui-même en lui attribuant une première fois le degré de réalité de la partie future du présent (*aimerai, aurai aimé ; aimai, eus aimé*) et une seconde fois le degré de réalité de la partie passée du présent (*aimerais, aurais aimé ; aimais, avais aimé*). La langue parlée a substitué à ce système un système plus simple, dans lequel le présent dissocié en ses deux éléments constitutifs n'est plus qu'un présent zéro, et dans lequel le futur peut être adossé directement au passé.

La linguistique traditionnelle ne pouvait observer directement que les « effets de sens » résultant de la présence d'une forme (l'imparfait par exemple) dans le discours. La linguistique proposée remonte

aux opérations de la pensée pensante, qui sont à l'arrière-plan et échappent au sujet parlant comme au linguiste procédant selon la tradition, lorsque les opérations sont déjà révolues. Elle remonte, par une démarche analytique nouvelle, aux formes dans leur phase génétique.

En deçà des formes de la conjugaison – classées selon des catégories par les grammairiens – il y aurait donc, pour chaque langue, un schème préconscient. Il donne à cette langue son originalité – une certaine manière de viser le temps –, son unité, sa logique interne. Mais cette logique reste ouverte, et l'histoire de la langue a une « allure titubante ». Le commentaire de Merleau-Ponty utilise ici, pour la langue telle que la définit Guillaume, une métaphore qu'il utilise souvent pour l'ensemble de l'histoire humaine, celle de l'homme ivre, qui cherche un sens, c'est-à-dire une voie et une expression. On comprend l'intérêt qu'il porte à cette linguistique, et la façon dont il peut continuer, avec la sociologie et l'histoire, le rapprochement entre les orientations prises par les sciences de l'homme. Reprenons l'exposé de *Sens et Non-Sens*.

Durkheim avait cru donner une méthode scientifique à la sociologie en recommandant de traiter le social « comme une chose ». Dans *Formes élémentaires de la vie religieuse*, il définissait le religieux par le sacré, montrait que l'expérience du sacré coïncidait avec les moments de plus grande cohésion sociale et concluait que la vie religieuse, au moins dans ses formes élémentaires, n'était que la manière dont la société prend conscience d'elle-même. Mais on n'explique pas ainsi la religion – ni la littérature ou l'art –, car on retrouve sous un autre nom le même problème. Si on fait du lien social une cause bonne à tout, une force vague définie par sa seule puissance de coercition, on se rend aveugle pour l'opération chaque fois originale d'une société en train d'établir le système de significations collectives à travers lequel ses membres communiquent. Durkheim a traité le social comme une réalité extérieure à l'individu et l'a chargé d'expliquer tout ce qui se

présente à l'individu comme devoir-être. Mais le social ne peut rendre ce service que s'il n'est pas lui-même comme une chose, s'il investit l'individu, le sollicite et le menace à la fois, si chaque conscience se trouve et se perd dans son rapport avec les autres consciences, si le social est non pas « conscience collective », mais intersubjectivité. La sociologie ne connaît pas d'éléments permanents dans les différents tous où ils se trouvent intégrés. Chaque civilisation invente, dans sa religion comme dans son économie ou sa politique, une solution au problème des relations de l'homme avec la nature et avec l'homme. Il faut donc, comme pour les autres sciences de l'homme, réviser notre idée de la connaissance scientifique et objective. La connaissance sociologique exige que nous reprenions, en nous guidant sur des indices objectifs, l'attitude humaine qui fait « l'esprit » d'une société, ce mouvement par lequel les hommes assument et élaborent les conditions données de leur vie collective et les couronnent de valeurs et d'institutions originales.

En histoire enfin, le scientisme risque de nous enfermer dans les vues les plus subjectives. Seignobos refusait toute mise en perspective. On ne pouvait, selon lui, parmi toutes les conditions d'un événement, en choisir quelques-unes qui fussent « les principales », ni ébaucher par là un commencement d'induction. Elles avaient toutes contribué à produire l'effet, elles en étaient toutes causes. Chaque événement est le résultat d'une rencontre et d'un hasard. Il n'y a pas de détails en histoire, rien d'essentiel. Il n'y a donc rien à comprendre dans ce tumulte insensé et il nous est interdit d'y trouver un sens intérieur. Cette méthode fait d'emblée apparaître comme illusoire ou absurde une révolution. Les hommes qui font une révolution croient résoudre un problème posé dans les choses, il leur semble que leur volonté prolonge une exigence ou répond à une sollicitation de leur temps. La résolution d'ignorer le sens que les hommes ont eux-mêmes donné à leur action et de réserver à l'enchaînement des faits toute l'efficacité historique – en un mot, l'idolâtrie de l'objectivité – renferme, remarquait Trotski, le jugement le plus audacieux quand il s'agit d'une révolution puisqu'elle impose à l'homme d'action, qui croit à une logique de l'histoire et à une vérité de ce qu'il fait, les catégories de l'historien « objectif », qui n'y croit pas.

La véritable objectivité exige donc qu'on examine les composantes « subjectives » de l'événement, l'interprétation qu'en donnaient les contemporains et les protagonistes. La tâche de l'historien est de réveiller le passé, de le remettre au présent, de reconstituer l'atmosphère de l'époque telle qu'elle a été vécue par les contemporains. Il ne s'agit pas de leur imposer nos catégories. C'est ce qu'a montré L. Febvre à propos de l'incroyance au XVI^e siècle et de la religion de Rabelais : comprendre Rabelais, c'est reconstituer l'entourage de culture qui a été le sien, c'est à travers notre propre situation historique rejoindre en pensée la sienne, en vertu de cette mystérieuse affinité qui fait que les situations se comprennent entre elles.

Dans cette analyse de l'orientation des sciences de l'homme, on remarque que Merleau-Ponty n'a pas la démarche qui sera courante à l'époque du « structuralisme » et qui consiste à partir d'une linguistique « structurale » pour la donner comme modèle aux autres sciences de l'homme. C'est ce qu'a fait, d'une manière extrêmement rigoureuse, Claude Lévi-Strauss dans des articles des années 1945-1955 repris ensuite dans *Anthropologie structurale*. La présentation de Merleau-Ponty part de la psychologie de la Forme – privilégiant ainsi le concept de forme sur celui de structure – pour aboutir à l'histoire, en passant par une linguistique originale, fondée sur le concept de schème sublinguistique, et par une sociologie anti-durkheimienne dans laquelle le concept d'intersubjectivité remplace celui de conscience collective. D'autre part, les concepts de culture ou d'« esprit d'une civilisation » font le lien entre sociologie et histoire. L'histoire n'est pas étrangère aux autres sciences puisque l'univers mental du XVI^e siècle n'est pas le nôtre, que les langues se transforment, qu'il n'y a pas d'éléments permanents dans les différentes sociétés. La prétention à une histoire universelle entièrement déroulée devant l'historien objectiviste comme elle l'était sous le regard de Dieu au temps de Bossuet est certes abolie. Mais on n'est pas condamné au subjectivisme ou au relativisme absolus, car nous pouvons percevoir ce que le passé a été pour les hommes qui le vivaient. Nous n'atteignons pas l'universel en quittant notre particularité, nous faisons de celle-ci un moyen d'atteindre les autres, puisque les situations (nous sommes situés dans le monde et dans l'histoire) commu-

niquent. Dès lors, la « compréhension » est ce qui définit la connaissance de l'homme.

Les sciences de l'homme ayant été ainsi redéfinies dans leur méthode et dans leurs articulations entre elles, Merleau-Ponty peut aborder la question de la philosophie. Il le fait d'une manière nouvelle même par rapport à Husserl et d'une manière radicale en l'abordant sous l'angle de la métaphysique, ce terme désignant, dans la tradition établie à la suite d'Aristote, soit un ordre spécial de réalité (*le* métaphysique), soit le mode de connaissance de celui-ci (*la* métaphysique). Il entend montrer que la métaphysique ne nous fait pas « entrer dans un monde de connaissance séparé ». Il y a déjà, en tout homme, une « conscience métaphysique » qui n'a pas d'autres objets que les objets de l'expérience quotidienne : « ce monde, les autres, l'histoire humaine, la vérité, la culture ». La métaphysique n'est pas une connaissance supérieure : elle reprend cette expérience, pousse cette conscience, en décrit les paradoxes. Nous n'atteignons pas ainsi un absolu, comme le pensaient ceux qui liaient métaphysique et théodicée, nous ne construisons pas un système conceptuel rendant compossibles tous les aspects de l'expérience, mais nous apercevons la valeur de vérité de toute expérience, non pas en dépit de sa subjectivité, mais en raison même de sa subjectivité.

« À partir du moment où j'ai reconnu que mon expérience, justement en tant qu'elle est mienne m'ouvre à ce qui n'est pas moi, que je suis *sensible* au monde et à autrui, tous les êtres que la pensée objective posait à leur distance se rapprochent singulièrement de moi. Ou inversement, je reconnais mon affinité avec eux, je ne suis rien qu'un pouvoir de leur faire écho, de les comprendre, de leur répondre. Ma vie m'apparaît absolument individuelle et absolument universelle... Alors l'histoire de l'humanité n'est plus cet avènement inévitable de l'homme moderne à partir de l'homme des cavernes, cette croissance impérieuse de la morale et de la science dont parlent les manuels scolaires "trop humains", ce n'est pas l'histoire empirique et

successive, c'est la conscience du lien secret qui fait que Platon est encore vivant parmi nous. »

On remarque que c'est à partir d'une conception de l'expérience et de la conscience métaphysique que l'histoire est liée à la métaphysique et redéfinie par opposition à une histoire obéissant à une loi de développement ou une loi du progrès et à une histoire conçue comme ensemble de causalités. Si Platon est toujours présent parmi nous, c'est que le dialogue de Socrate avec l'homme de la rue et avec le savant, la discussion sur le bien et sur la cité juste, ont encore et toujours quelque chose à nous dire. De même, pourrions-nous ajouter – et sachant que la philosophie grecque reprend ce que la tragédie mettait en scène – que la lycéenne et le lycéen d'aujourd'hui comme d'hier peuvent être profondément atteints par la révolte d'Antigone. Plus largement, comme le disait Hannah Arendt, tant que nous parlons de démocratie, les Grecs sont toujours présents parmi nous.

C'est ainsi que la métaphysique rejoint l'histoire qui est au centre des sciences de l'homme. Mais Merleau-Ponty ne cherche pas à retrouver dans l'histoire l'absolu ou le type de vérité que certaines « philosophies de l'histoire » y cherchaient. La métaphysique telle qu'il la conçoit n'est pas conciliable avec le contenu manifeste de la religion et toute vérité est le résultat de nos vérifications comme toute valeur est le résultat de nos évaluations, au contact du monde et en relation avec les autres. La conséquence est importante : nous ne pouvons sacraliser aucune vérité, donc nous ne pouvons « faire périr pieusement » nos adversaires.

Situer « le métaphysique dans l'homme », rapprocher la métaphysique des sciences de l'homme redéfinies dans leur orientation, lui assigner pour objectif non plus d'expliquer la vie mais de l'expliciter, ont pour corollaire de cesser de séparer l'expression philosophique de l'expression littéraire. Dans *Sens et Non-Sens*, l'article sur « Le roman et la métaphysique » précède celui sur « Le métaphysique dans l'homme ». Là encore, Merleau-Ponty ne prétend pas inventer : il constate un mouvement dans l'histoire de la littérature, notamment en France où, depuis la fin du XIX^e siècle, sont nés des modes d'expression hybrides qui tiennent du journal intime, du traité de philosophie et du dialogue, et dont l'œuvre de Péguy est un bon exemple.

Celui-ci déclarait : « Tout le monde a une métaphysique, patente ou latente, ou alors on n'existe pas. » C'est sur une telle idée que s'est construite une philosophie phénoménologique ou existentielle. Elle se donne pour tâche de formuler une expérience du monde qui précède toute pensée *sur* le monde. Elle n'est plus la métaphysique classique, mais elle est une métaphysique si ce qu'il y a de métaphysique dans l'homme ne peut plus être rapporté à quelque au-delà de son être empirique (à Dieu, à la Conscience), si « c'est dans son être même, dans ses amours, dans ses haines, dans son histoire individuelle ou collective que l'homme est métaphysique ».

L'expression philosophique et l'expression littéraire ne peuvent plus être séparées puisqu'il s'agit de faire parler l'expérience du monde. L'expression philosophique doit assumer les mêmes ambiguïtés que l'expression littéraire si le monde est fait de telle sorte qu'il ne puisse être exprimé que dans des « histoires » et « comme montré du doigt ». Quant à l'expression littéraire, elle sera de part en part métaphysique, sans même qu'il soit nécessaire de développer les genres hybrides ou d'employer un seul mot du vocabulaire philosophique.

De leur côté, si l'on peut encore ainsi parler, les sciences de l'homme, en tant qu'elles sont métaphysiques et en tant qu'elles sont compréhension des formes ou structures, et non position d'un monde et d'un temps que notre pensée survolerait, sont « communication avec une manière d'être ». La connaissance de l'homme par l'homme est la « reprise » par chacun des actes d'autrui, la « réactivation à partir de signes ambigus d'une expérience qui n'est pas la sienne », l'« appropriation d'une structure » – a priori de l'espèce, schème sublinguistique ou esprit d'une civilisation – dont il ne forme pas un concept distinct et qu'il « restitue comme le pianiste exercé déchiffre une musique inconnue ». C'est ce déchiffrement, cette perception de formes que nous présente aussi la première partie de *Sens et Non-Sens* à propos de l'œuvre picturale (Cézanne) ou du cinéma. S'agissant du roman et de la métaphysique, Merleau-Ponty s'en tient ici principalement aux romans de Sartre et de Simone de Beauvoir, non seulement parce qu'il les connaît bien et est en partie d'accord avec leur tentative pour développer une philosophie existentielle, mais parce qu'un roman comme *L'Invitée* – qui fit scandale – décrit une morale qui n'est pas fondée sur

des principes transcendants découverts par une métaphysique au sens de Kant (*Les Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*), mais sur une « existence totale », qui est « la décision par laquelle nous entrons dans le temps pour y créer notre vie ». « La valeur est là. Elle consiste à être activement ce que nous sommes par hasard, à établir cette communication avec autrui et avec nous-mêmes dont notre structure temporelle nous offre la chance et dont notre liberté n'est que l'ébauche. » Les personnages de *L'Invitée* ne croient pas que la vie humaine porte en elle-même sa règle comme celle des arbres ou celle des abeilles. Ce roman est métaphysique : le monde y est un « ouvrage inachevé », selon le mot de Malebranche. Il y est question de la liberté, condition de toute moralité. Et aussi de la temporalité. Entre deux limites extrêmes, représentées par deux personnages féminins, le temps morcelé et l'éternité qui croit transcender le temps, se trouve l'existence affective, qui « s'organise à la façon d'une mélodie et par ses projets traverse le temps sans le quitter ».

L'exemple de *L'Invitée*, tel que l'analyse Merleau-Ponty, nous fait donc mieux comprendre comment il y a une littérature métaphysique qui n'est pas une littérature morale au sens ancien puisqu'il n'y a plus de « nature humaine », mais néanmoins une littérature explicitant une recherche d'une « vraie morale », au-delà de celle qui n'est qu'une « vieille coutume ». D'autre part, concernant l'objet de nos réflexions, cette analyse présente l'intérêt d'aborder la question de la morale en termes de formes (métaphore de la mélodie) et de temporalité.

Mais les œuvres littéraires de Simone de Beauvoir, comme d'ailleurs celles de Sartre, ne suffisent pas pour traiter de la question des rapports entre phénoménologie, sciences de l'homme et littérature. Nous allons donc prendre un autre exemple : le roman qu'Elsa Morante a publié en 1974.

4.1.2. Histoire et roman

Nous avons choisi de présenter *La Storia* d'Elsa Morante, non seulement en raison du titre de ce roman, mais parce qu'il représente un tournant dans l'œuvre de son auteur. À partir des

années 1960, après avoir publié des romans qui lui ont valu les deux plus grands prix littéraires d'Italie, et après s'être séparée de son mari Alberto Moravia, elle a publié des œuvres politiques (*Pour ou contre la bombe atomique* en 1963, *Le Monde sauvé par les enfants* en 1968). *La Storia* a un immense succès populaire, malgré les attaques de certains milieux politiques et ecclésiastiques.

Pour l'entre-deux-guerres, comme pour cette époque, les historiens des formes littéraires ont parlé de la « politisation de l'artiste ». Comme le montrent les œuvres de Céline ou de Thomas Mann, les écrivains vont puiser leurs thèmes dans l'actualité, faire entrer le monde réel dans leur création, jugeant, selon le mot de Stefan Zweig, « toute histoire parfaitement déplacée quand on la compare à l'Histoire ». Avant, pendant et après la Seconde Guerre, des écrivains s'engagent dans ce qu'on appelle l'action : la question se pose de l'efficacité de l'écrit. Ces transformations des genres (comment distinguer roman psychologique et roman historique ?), les interrogations sur les formes d'engagement rejoignent les recherches qui sont celles des sciences de l'homme et de la philosophie de l'histoire, telle que la développe en France Raymond Aron. Celui-ci, qui connaît bien les philosophes allemands, publie en 1948 une *Introduction à la philosophie de l'histoire*, qu'il démarque des grands systèmes du XIX^e siècle et, dans les années 1950 et 1960, est le refondateur (après l'ère durkheimienne puis la domination de Gurvitch) de la sociologie française.

« Un jour de janvier de l'an 1941, un soldat allemand marchait dans le quartier de San Lorenzo à Rome. Il savait en tout 4 mots d'italien et du monde ne savait que peu de chose ou rien. » Ces lignes introduisent le récit romanesque, qui commence de manière classique par une rencontre fortuite. Le soldat allemand est ivre, il espère rencontrer une prostituée. Il trouve sur son chemin une femme. Il la suit chez elle et la viole. Le roman est celui de cette femme, pauvre, et du fils né de ce viol. Mais l'histoire de la femme s'intègre à l'histoire de la guerre en Italie telle qu'elle la vit, et celle-ci à l'histoire mondiale. Le roman est découpé en années, de 1941 à 1947, et chaque partie est précédée d'une évocation des principaux événements, y compris ceux d'avant et d'après-guerre (jusqu'en 1967). La romancière met l'accent sur les luttes politiques et

sociales à l'échelle mondiale. Il s'agit d'une interprétation de l'Histoire. Les premières lignes pour la période 1900-1940 sont : « Comme déjà tous les siècles et millénaires qui l'ont précédé sur la terre, le siècle nouveau lui aussi se règle sur ce principe immuable et bien connu de la dynamique historique : aux uns le pouvoir et aux autres la servitude. Et c'est sur ce principe que se fondent, semblablement, aussi bien l'ordre intérieur des sociétés (dominées actuellement par les "Pouvoirs" dits *capitalistes*) que l'ordre extérieur international (dit *impérialisme*) dominé par quelques États dits "Puissances", lesquelles se répartissent pratiquement la superficie toute entière de la terre en domaines respectifs ou empires. »

L'héroïne est institutrice de profession. Elle est fille d'une mère juive et d'un père d'origine paysanne, calabraise et pauvre, mais qui avait dû faire quelques études et avait lu des textes de Proudhon, Bakounine, Malatesta. D'une intelligence médiocre et d'aspect souffreteux, « sa principale relation avec le monde avait toujours été et restait une soumission apeurée ». Quand commence le récit, cette femme, Ida, a trente-sept ans ; elle est veuve, après avoir eu un fils. Au mur de sa classe, outre le crucifix, « qui signifiait seulement pour elle le pouvoir de l'Église », il y a les portraits du roi empereur et du Duce, qui représentent exclusivement « le symbole de l'Autorité, c'est-à-dire de cette abstraction occulte qui fait la loi et impose la sujétion ». Aux « mystères de l'Autorité » s'ajoute pour elle, depuis la loi raciale de 1938, le mot d'« Aryens ». Devant se déclarer de mère juive au bureau de l'état civil, elle se sent désormais en faute dans son poste d'institutrice. Du viol va naître un second fils, qu'elle décide d'appeler Giuseppe comme son grand-père maternel et son père, l'inscrivant ainsi dans les lignées familiales. Le roman est celui de cette mère et de ses enfants, inscrits dans la société italienne, ses structures sociales (notamment les rapports entre propriétaires et ouvriers agricoles en Calabre), ses cultures (la culture populaire), le fascisme, les courants communistes et anarchistes, la Seconde Guerre mondiale, la résistance...

Mais il serait inexact de dire que *La Storia* décrit les répercussions de la grande histoire sur une famille italienne pauvre (les privations, la santé physique et mentale, la mort) ou les effets d'événements historiques sur des vies individuelles ap-

préhendées de l'extérieur. Elsa Morante ne cesse jamais de décrire la façon dont ses personnages vivent et se représentent le monde. Elle le peut d'autant mieux que, sans que son roman soit à proprement parler autobiographique, elle était née elle-même à Rome dans une famille de condition modeste, avait dû interrompre ses études universitaires faute d'argent et vivre en donnant des cours de latin et d'italien. Fille d'une institutrice juive, elle vivait à Rome pendant la guerre, avec son mari Alberto Moravia, qu'elle suivit dans l'exil politique auquel le condamna le régime fasciste. Il faut sans doute aller plus loin encore : on a vu que dès le début elle définit Ida par sa relation avec le monde. Sa « soumission apeurée » prend place dans l'ensemble des rapports de pouvoir qui définissent le monde social. De différentes façons, elle résiste et lutte, notamment pour préserver et en aimant le fils né du viol. Elle va chercher aide auprès de juifs d'un ghetto dans lequel elle n'était jamais allée. Le souvenir des citations des anarchistes faites par son père l'aide à comprendre le camarade anarchiste de son fils aîné. Elle chante à ses jeunes enfants les comptines que lui chantait son grand-père. Autrement dit, elle se réinscrit dans des traditions. Dans le roman, l'évocation de certains aspects du passé d'Ida – les malaises avec perte de connaissance dans des crises épileptiformes – n'est pas l'explication causale de son comportement actuel et de la maladie de Giuseppe. Elle est dans sa conscience ou sa demi-conscience un aspect, indissociable des autres (et non dissociable comme relevant du corps), des rapports complexes entre passé et présent par lesquels se constitue une histoire qui n'est pas individuelle.

D'où l'importance du temps dans *La Storia*, non seulement la chronologie de l'histoire mondiale comme histoire des luttes entre pouvoirs et entre puissances, mais les descriptions de temporalités constitutives des personnages.

Lorsqu'Useppe a deux ans, Ida exerce à nouveau tant bien que mal son métier d'institutrice. Elle est hébergée dans une famille dont un des fils est sur le front de Russie. Mais elle doit lutter contre la faim.

« Malgré la sous-alimentation qui visiblement l'usait, Ida n'éprouvait ni faiblesse ni appétit. Et, à la vérité, venu de son inconscient, un sentiment de certitude organique lui promettait une sorte d'immortalité temporaire, qui, l'immunisant contre les

besoins et les maladies, lui épargnait tout effort pour sa survie personnelle. À cette volonté non formulée de préservation, qui réglait la chimie de son corps, obéissaient aussi ses sommeils, qui, pendant toute cette période, comme pour lui servir d'alimentation nocturne, furent insolitement normaux, vidés de rêves et, malgré les bruits extérieurs de la guerre, ininterrompus. Mais à l'heure de se lever, un fracas intérieur de grandioses tintements la réveillait [...].

Avec une tendresse animale et impuissante, Ida détachait d'elle son petit enfant. Et à partir de ce moment elle commençait sa battue diurne dans les rues de Rome [...].

Cette unique exigence quotidienne : donner à manger à Useppe, la rendit insensible à toute autre stimulation. »

La certitude d'immortalité temporaire, qui est une manière d'exister corporellement, qui implique des transformations corporelles et psychiques, la lutte au quotidien remplacent la pensée de l'avenir et donc détournent de l'histoire en train de se faire.

« Elle était devenue incapable de penser à l'avenir. Son esprit se bornait à l'aujourd'hui, entre l'heure de son lever matinal et celle du couvre-feu. Et (malgré toutes les peurs innées qu'elle avait en elle) maintenant elle ne redoutait plus rien. Les décrets raciaux, les ordonnances intimidantes et les nouvelles publiques lui faisaient l'effet des parasites bourdonnants qui voletaient autour d'elle dans un grand vent extravagant, sans l'attaquer. Que Rome soit tout entière minée et doive s'écrouler demain, cela la laissait indifférente, comme un souvenir déjà lointain de l'Histoire ancienne ou comme une éclipse de lune dans l'espace. »

Ainsi cette femme, à un moment de son histoire, dans une situation historique, dans la relation avec son enfant, vit jusque dans et par son corps, qui n'est pas une machine, une temporalité qui est celle de la quotidienneté. Plutôt que de temporalité déstructurée, par référence à un temps objectif ou à un temps normal, il faudrait sans doute parler d'une forme d'historicité, dans laquelle la quotidienneté rend indifférent à l'avenir. L'avenir est comme un passé, au sens où nous disons parfois de ce qui appartient pourtant à notre passé, de ce qui a pu avoir signification et importance : « c'est de l'histoire ancienne ».

Un autre passage du roman parle de la quotidienneté et de l'absence d'avenir. Un jeune étudiant juif anarchiste, dont « l'idée » est que la révolution exclut toute forme de pouvoir et de violence et dont la famille est bourgeoise, veut faire l'expérience personnelle de ce qu'est le destin de la classe ouvrière : naître déjà soumise au pouvoir et à la violence organisée. Il se fait embaucher dans une usine.

« Là, les hommes (il y en avait des centaines) ne pouvaient même pas être comptés par *âmes*, comme cela se faisait encore à l'époque féodale. Au service des machines, qui, avec leurs corps excessifs, séquestraient et comme engloutissaient leurs petits, ils étaient réduits à des fragments d'un matériau à bon marché, ne se distinguant de la ferraille des machines que par leur pauvre fragilité et leur capacité de souffrir. Le frénétique organisme d'acier qui ne les asservissait pas moins que la fin directe elle-même de leur propre fonction restait pour eux une énigme dépourvue de sens. À eux, en effet, on ne donnait pas d'explications... Leur loi quotidienne était la nécessité suprême de survivre. Et ils portaient dans le monde leur corps comme un stigmate de cette loi inexorable, qui nie la possibilité de se manifester même aux instincts animaux du plaisir et plus encore aux simples exigences humaines. »

D. est enfermé dans une sorte de solitude carcérale. Il a voulu « écrire l'infamie de l'expérience ouvrière, non pas sur le papier, mais sur son propre corps ». Et son corps la rejette : chaque soir il vomit. Plus rien ne lui fait ni plaisir, ni envie, même pas les filles. Ses lectures, y compris les textes de ses maîtres politiques s'estompent pour lui « dans le lointain comme des figures bizarres, retournées à un Éden situé au-delà du temps ».

De plus, D. s'est fixé un terme – six mois – pour son expérience. Il se sent donc traité en étranger, bien que personne dans l'usine connaisse sa véritable identité, et il se sent non seulement étranger mais « dégoûtant ». « Car il savait que, pour lui, ce travail en usine n'était qu'une expérience momentanée : au fond, une aventure d'intellectuel, alors que, pour eux, c'était toute la vie. Demain, après-demain et dans dix ans : toujours le hangar et son fracas, les cadences et les pièces, les réprimandes des chefs et la terreur du licenciement... sans jamais de fin autre qu'au moment de la maladie définitive ou de la vieillesse,

quand on est jeté comme quelque chose d'inutilisable. C'est pour cette fin que leurs mères les avaient enfantés : des hommes complets d'esprit et de corps, ni plus ni moins que lui ! des hommes, c'est-à-dire des "sièges élus de la conscience" en tout et pour tout semblables à lui. »

D. ne peut pas et ne veut pas renoncer à son « idée » de la liberté et du bonheur, qui « lui fait signe de cent mille petites fenêtres ouvertes ». Un matin, au bout de dix-neuf jours, sa « volonté morale » est de retourner à l'usine, mais « ses jambes ne *voulaient* plus y aller ».

Ainsi, chez Elsa Morante, d'une manière qui n'est pas sans rappeler *La Phénoménologie de la perception*, la description de la condition ouvrière est centrée sur le corps et l'historicité. Et parce que l'homme comme tel n'existe pas sans qu'il tente de se donner un avenir, la fin du roman est la mort d'Useppe et la folie d'Ida.

L'enfant, en retard dans son développement physique, parlant mal, refusant l'école même dans la classe de sa mère, a été soutenu par l'amour de celle-ci et de sa chienne. Mais il est atteint lui aussi du « haut mal ». Les électro-encéphalogrammes ne révèlent rien, mais les crises sont de plus en plus fréquentes. Un soir, après un incident au bord du fleuve où il a été attaqué par des chenapans, Ida le ramène difficilement chez elle. Elle pense au lendemain, dernier jour de l'année scolaire.

« Mais, quelques instants plus tard, tel un lest, ce lendemain incertain se détacha d'elle. Elle se retrouva en suspens dans le présent, comme si cette nuit tranquille et pleine de douceur ne devait jamais finir. »

Useppe dormait, apparemment serein et paisible, et de même la chienne allongée sur le sol à un pas de lui... Son corps, dans cette pénombre à la fois dorée et bleuâtre semblait avoir encore rapetissé, n'ayant plus que la taille d'un tout petit enfant... Mais cette nuit, tant que ce tout petit enfant était sien, en sécurité dans leur chambre, Ida croyait entendre dans sa respiration le battement d'un temps inépuisable. »

Le matin, Ida laisse son fils endormi pour se rendre à sa réunion. Mais ses « sens » lui donnent des « présages » et elle rentre précipitamment chez elle. Elle trouve son fils habillé, mais « étendu, les bras en croix, comme toujours quand il tombait » au cours d'une crise. Sa volonté refuse « l'impossible ».

C'est à retardement, et en rencontrant le regard de la chienne, qu'Ida comprend qu'il n'y a « plus rien à attendre ». Le récit précise entre parenthèses que dans un ultime « combat contre le Haut Mal », l'enfant a été terrassé par une succession de crises. Mais à aucun moment on ne distingue une causalité physiologique de ce qui est l'essentiel, à savoir la temporalité. La folie d'Ida elle-même apparaît, à la fin du roman, comme un refus de l'Histoire, un refuge dans l'animalité, une sortie du temps des autres.

« On dit que dans certaines situations cruciales toutes les scènes de leur vie repassent à une vitesse incroyable devant les hommes. Maintenant, dans l'esprit borné et insuffisamment développé de cette pauvre femme, tandis qu'elle parcourait avec précipitation son petit logement, se déroulaient aussi les scènes de l'histoire de l'humanité (l'Histoire) qui lui apparurent comme les multiples spires d'un interminable assassinat. Et aujourd'hui, le dernier assassinat, c'était son petit bâtard Useppe. L'Histoire tout entière et les nations de la terre s'étaient mises d'accord pour cette fin : le massacre du petit Useppe... Ida se mit à gémir d'une voix très basse, d'une voix animale : elle ne voulait plus appartenir à l'espèce humaine. »

Internée le jour même, Ida reste neuf ans à l'hôpital, avant de mourir d'une maladie pulmonaire. Elle est figée dans une attitude de « stupeur paisible » et, avec elle, il n'y a plus de communication possible.

« À la vérité, je crois, moi, que cette petite personne sénile, dont certains se rappellent encore le sourire calme dans les grandes salles délirantes de l'hôpital psychiatrique, n'a continué de vivre neuf années et plus que pour les autres, c'est-à-dire selon le temps des autres. Tel le parcours d'un reflet qui, parti de son point dérisoire, se multiplie à distance en d'autres et encore d'autres miroirs, ce qui pour nous fut une durée de neuf ans, fut pour elle à peine le temps d'une pulsation. Elle aussi, comme le fameux Panda de la légende, était en suspens au sommet d'un arbre où les cartes du temps n'avaient plus cours. En réalité elle était morte en même temps que son petit Useppe. »

4.2. Manières d'exister, formes de coexistence

Réactiver une expérience, communiquer une manière d'être, des manières d'exister, ce serait donc l'objectif des sciences de l'homme telles que les redéfinit, dans leur relation avec elle-même, la philosophie existentielle ou philosophie phénoménologique. Il s'agirait pour ces sciences non plus d'expliquer mais de comprendre, non plus d'induire mais d'interpréter, pour reprendre une terminologie un peu scolaire. Dans ce chapitre et les suivants, nous allons évoquer un certain nombre d'exemples d'analyses sociologiques ou, si possible, d'analyses conduites en faisant converger plusieurs sciences de l'homme, telles qu'elles s'étaient distinguées en se constituant dans la pluralité, en se donnant un « objet » distinct de celui des autres. Ces exemples seront ordonnés à l'approfondissement des concepts théoriques qui sous-tendent les analyses. Le modèle conceptuel vers lequel nous nous acheminerons aura pour centre les concepts d'histoire et d'historicité.

Le terme « sciences humaines » est de création relativement récente par rapport à celui qui l'a précédé de « sciences morales » longtemps employé à l'Université. Il met d'abord l'accent sur l'idée que la connaissance de l'homme doit porter sur les caractères extérieurement observables de la manière dont se comportent les hommes, soit individuellement, soit collectivement. Ensuite, parler de sciences humaines c'est rapprocher la connaissance de l'homme de la connaissance des phénomènes naturels, selon l'idée énoncée par Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque* qu'il n'y a de science (*épistémê*) que lorsque nous savons que les choses ne peuvent pas être autrement. D'où l'idée, moderne celle-là, que toutes les sciences portent sur des relations objectives que l'on découvre graduellement et que l'on confirme par des méthodes de vérification définies. De là également l'idée de *déterminisme* « scientifique », qui est le caractère d'un ordre de faits dans lequel chaque élément dépend

de certains autres de façon telle qu'il peut être prévu, produit ou empêché selon que l'on connaît, que l'on produit ou que l'on empêche ceux-ci. Kant, qui a largement contribué à introduire ce mot, en a souligné deux aspects : il inclut la considération du *temps* (tout phénomène, y compris un acte, doit avoir ses raisons nécessaires dans le temps précédent) et celle de la *liberté* (l'acte doit être, au moment de l'action, aussi bien que son contraire, au pouvoir du sujet).

Les problèmes ainsi soulevés au XVIII^e et au XIX^e siècles ont donné matière à des discussions jusques et y compris au XX^e. Vers 1910, Le Dantec publiait un ouvrage intitulé *Contre la métaphysique*, dans lequel il se proclamait « scientiste » en rappelant que ce terme ne pouvait plus être considéré comme péjoratif : c'est simplement l'idée que la science fait connaître les choses comme elles sont et résout tous les problèmes réels. En 1950, la préparation du *Vocabulaire de la Philosophie* par A. Lalande (édition entièrement refondue par rapport à celle de 1932) reprend des discussions, notamment sur la question de la détermination du présent ou du passé récent par le passé, ou du présent à l'avenir. Un long article sur le thème « liberté » s'efforce d'en démêler les différentes acceptions et donc conceptions. Rappelons enfin qu'à partir des années 1920, le développement et la diffusion en Allemagne et en France de la Gestalttheorie s'accompagnait de l'élaboration d'une nouvelle conception du déterminisme, d'un effort pour échapper à d'anciennes conceptions philosophiques et redéfinir le rapport entre sciences de l'homme et sciences de la nature grâce au concept de Forme. Mais ces remises en question sont difficiles, car diverses théories subsistent et encore plus les philosophies spontanées, les idéologies qui accompagnent le développement des sciences. Dans nos sociétés soucieuses d'efficacité, en particulier, nous cherchons toujours des armes et des remèdes, donc des causes. Les sciences de l'homme sont socialement convoquées pour apporter des réponses à des « problèmes sociaux » dont la formulation n'est jamais critiquée : les causes de l'échec scolaire, les causes biologiques ou les facteurs sociaux de la maladie mentale, etc. Ces formulations incitent chaque science soit à rester à l'intérieur d'elle-même, soit à rechercher l'explication dans une science voisine, avec parfois des hésitations, des conflits, des comparaisons de coûts (par exemple,

remèdes chimiques ou soins psychiatriques). On oublie même de discuter l'ancienne croyance en une âme distincte du corps, ce que faisaient pourtant les philosophes du XVII^e siècle. Comme le disait Husserl à la fin de sa vie, les sciences de l'homme ne se rendent même pas compte qu'elles sapent leurs propres fondements.

C'est, on l'a vu, avec une très grande conscience de cette « crise » que Merleau-Ponty prend le relais de Husserl, en essayant d'abord de discerner ce qu'apporterait la phénoménologie et, d'autre part, les nouvelles orientations prises par les sciences de l'homme. Dès l'époque où il élabore ses thèses, publiées en 1943 et en 1945, il ne se contente pas cependant d'une présentation critique d'un certain nombre de théories et d'expérimentations faites notamment en psychologie du comportement ou en gestaltpsychologie, il présente des analyses qu'il esquisse ou conduit lui-même, et cela non seulement en psychologie, mais en sociologie : dans la *Phénoménologie de la perception*, le dernier chapitre, sur la liberté et sur l'histoire, comporte un long développement sur les classes sociales (« j'existe ouvrier » ou « j'existe bourgeois »). Chemin faisant, l'auteur prend position sur les questions de la détermination, de l'explication, ou sur les problèmes métaphysiques, notamment l'opposition sartrienne de l'être et du néant. La mise en œuvre d'un nouveau type d'analyse en sciences de l'homme et d'un nouveau type d'articulation entre ces sciences, plus précisément d'articulation sur l'histoire grâce à la lecture ou à la relecture de Hegel, de Marx et d'auteurs marxistes ou antimarxistes, est effectuée ou amplifiée après la guerre. On la trouve dans *Sens et Non-Sens*. Prenons le texte sur Cézanne, où non seulement l'histoire traditionnelle de l'art, mais aussi la psychopathologie et la psychanalyse sont à la fois utilisées et critiquées.

En France et ailleurs, l'analyse d'une œuvre littéraire ou plus généralement artistique, dans les manuels scolaires et dans les ouvrages universitaires, obéissait, au moins jusqu'aux années 1970, à un schéma simple. Pour ne pas caricaturer, prenons l'article « Cézanne » dans l'*Encyclopédie Universalis*. Il est écrit en 1968 par un spécialiste universitaire américain. Le plan est habituel : premièrement l'homme, deuxièmement l'œuvre.

On cherche où est né Cézanne, quand, dans quel milieu : il vit le jour en 1839 à Aix-en-Provence, donc dans une province

où la civilisation classique demeure vivante, mais aussi à une époque où la littérature romantique est en plein essor. Son père est chapelier, puis banquier. Il fait des études humanistes au collège Bourbon et passe le baccalauréat en 1858. Le père exige qu'il fasse du droit et travaille avec lui. Mais il y a « l'influence » des œuvres de Hugo et de Musset, et surtout celle du jeune Zola, son ami, qui le « déterminent » à rêver d'une liberté bohème, d'une « vie vouée à l'art ». Il part à Paris et suit des cours de dessin, revient à Aix, repart à Paris...

Aux alentours de 1859 – Cézanne a alors trente ans – a lieu la « rencontre avec l'impressionnisme ». De plus, une « liaison naît » avec un jeune modèle, Hortense. « Ce fut là un facteur d'apaisement et d'équilibre dans l'existence du peintre. » Hortense « lui donne un enfant ». Il s'installe à Auvers-sur-Oise, où il fréquente des impressionnistes. Mais, pendant vingt ans, ses tableaux sont refusés et il n'expose pas. Il fait des séjours à Aix de plus en plus prolongés. Il épouse Hortense en 1886. Il doit lutter contre le diabète. C'est seulement les dix dernières années de sa vie que la « reconnaissance » de sa peinture arrive.

La deuxième partie de l'article présente l'œuvre de Cézanne en le situant par rapport à ses prédécesseurs (qu'il admirait et copiait parfois) et à ses successeurs. Cette analyse est faite en termes d'étapes et de forces : « Développement du classicisme », « Vestiges du romantisme », « Renouveau romantique » (« le goût du jeune Cézanne pour la violence se réaffirme », mais « la volonté d'ordre et d'harmonie reste puissante »). Dans les derniers tableaux, la structure linéaire et la transparence des plans préfigurent l'art abstrait à venir dans la peinture occidentale.

« Le doute de Cézanne » marquait d'emblée une rupture avec ce genre d'analyse. Outre le titre même, déjà énigmatique, il y a cette formule de la première page : « La peinture a été son monde et sa manière d'exister. » Reste à comprendre pourquoi, dans le monde de Cézanne, il n'y avait pas place pour autre chose que la peinture et comment on peut définir un art comme une modalité de l'existence.

On commence par une notation très précise, objectiviste, sur le comportement du peintre. Cézanne a, jusqu'à la fin, travaillé avec acharnement : « Il lui fallait cent séances de travail pour une nature morte, cent cinquante séances de pose pour un por-

trait. » Pourtant, ce que nous appelons son œuvre n'était pour lui que l'approche, l'essai de sa peinture. À 67 ans, un mois avant sa mort, il écrit qu'il ressent des troubles cérébraux, mais qu'il « pense plus juste dans l'orientation de [ses] études ». Et il ajoute : « Arriverai-je au but tant recherché et si longtemps poursuivi ? » Les critiques ne l'aident certes pas : « peinture de vidangeur soûl », écrit encore l'un d'eux en 1906. Mais lui-même se demande si la nouveauté de sa peinture ne vient pas d'un trouble oculaire. Ses contemporains, et même ses amis comme Zola ou le peintre Émile Bernard, ont insisté sur les aspects maladifs de la vie de Cézanne. Dès le collège, il eut des colères et des dépressions. Il ne tolère pas la discussion. Lorsqu'à cinquante ans il se retire à Aix pour peindre « la nature », c'est aussi un repli vers sa mère et sa sœur. Il se met à pratiquer la religion : « c'est la peur », écrit-il. « Je ne veux pas risquer de rôti*r in aeternum* ». Avec l'âge, et même le succès venu, il ne peut supporter les contacts avec les autres : il redoute qu'on lui mette « le grappin dessus ». « On », ce sont les prêtres, mais aussi les modèles ou ses amis avec « leurs théories ».

Dans un premier temps, Merleau-Ponty reprend donc ces traits du comportement de Cézanne qui permettent de parler de constitution morbide. Mais il ajoute aussitôt : « Le sens de son œuvre ne peut être déterminé par sa vie. » Comment comprendre cette première conclusion ?

« Cette perte des contacts souples avec les hommes, cette impuissance à maîtriser les situations nouvelles, cette fuite dans les habitudes, dans un milieu qui ne pose pas de problèmes, cette opposition rigide de la théorie et de la pratique, du « grappin » et d'une liberté de solitaire – tous ces symptômes permettent de parler d'une constitution morbide, et par exemple, comme on l'a fait pour Greco, d'une schizoïdie. L'idée d'une peinture “sur nature” viendrait à Cézanne de la même faiblesse... Sa dévotion au monde visible ne serait qu'une fuite du monde humain, l'aliénation de son humanité.

[Mais] ces conjectures ne donnent pas le sens positif de l'œuvre... Il reste possible que, à l'occasion

de ses faiblesses nerveuses, Cézanne ait conçu une forme d'art valable pour tous. »

Avant de préciser ce qu'il entend par forme d'art, ce que sont selon lui le rapport de la vie à l'œuvre, l'art comme expression et ce que Kant avait appelé l'universalité du jugement esthétique, Merleau-Ponty écarte encore un autre type d'explication (courant, on l'a vu, dans l'histoire littéraire), l'explication par les influences de certains peintres du passé ou de certains de ses contemporains.

Certes, Cézanne doit aux impressionnistes d'avoir conçu la peinture non comme l'incarnation de scènes imaginaires, mais comme l'étude précise des apparences. Cependant, il s'est vite séparé des impressionnistes, et l'examen de sa palette « fait présumer » qu'il se donne un autre but qu'eux : représenter l'objet, le retrouver derrière « l'atmosphère », sans quitter la sensation. D'où ses difficultés. D'où aussi les déformations que l'on trouve dans ses tableaux, surtout entre 1870 et 1890. Cézanne aurait, dit Bernard, « englouti la peinture dans l'ignorance ». On ne peut en juger ainsi qu'« en laissant tomber la moitié de ce qu'il a dit et qu'en fermant les yeux à ce qu'il a peint ». Ce que veut faire Cézanne, c'est peindre la matière en train de se donner forme... Il ne met pas la coupure « entre les sens et l'intelligence, mais entre l'ordre spontané des choses perçues et l'ordre humain des idées et des sciences ». Il a voulu peindre « le monde primordial » et il a retrouvé ce que la psychologie de la Forme devait formuler. Un tableau ne ressemble pas à une photographie du même paysage, car nous vivons au milieu d'objets construits, d'ustensiles. La peinture de Cézanne met en suspens ces habitudes et révèle le fond de nature inhumaine sur lequel l'homme s'installe. C'est pourquoi ses personnages sont étranges.

Cézanne ne nie pas la tradition (il va chaque jour au Louvre). Il pense qu'on apprend à peindre, que l'étude géométrique des plans et des formes, l'anatomie sont nécessaires. Mais il cherchait le « motif », c'est-à-dire le paysage dans sa totalité et sa plénitude. Le paysage, disait-il, se pense en moi et je suis sa conscience. Ainsi conçu, l'art n'est ni une imitation, ni une fabrication, mais une expression.

« L'artiste lance son œuvre comme un homme a lancé la première parole, sans savoir si elle sera autre chose qu'un cri, si elle pourra se détacher du flux de vie individuelle où elle naît et présenter, soit à cette même vie dans son avenir, soit aux monades qui coexistent avec elle, soit à la communauté ouverte des monades futures, l'existence indépendante d'un *sens* identifiable. Le sens de ce que va dire l'artiste n'est nulle part, ni dans les choses, qui ne sont pas encore sens, ni en lui-même, dans sa vie informulée... L'incertitude et la solitude de Cézanne ne s'expliquent pas, pour l'essentiel, par sa constitution nerveuse, mais par l'intention de son œuvre... »

Il faut donc inverser le schéma de l'explication traditionnelle. « S'il nous semble que la vie de Cézanne portait en germe son œuvre, c'est parce que nous connaissons l'œuvre d'abord et que nous voyons à travers elle les circonstances de la vie en les chargeant d'un sens que nous empruntons à l'œuvre. » L'hérédité, les conditions dans lesquelles a vécu Cézanne, se proposaient à lui comme ce qu'il avait à vivre et laissaient indéterminée la manière de le vivre. Encore faut-il bien comprendre cette indétermination, cette liberté : elle n'est pas une force abstraite qui superposerait ses effets aux données de la vie, introduirait des coupures dans un développement. L'œuvre et la vie forment une seule aventure. Il y a un rapport entre la schizoïdie et l'œuvre. C'est que la « maladie » n'est pas un fait absurde ou un destin : elle est une possibilité générale de l'existence humaine quand elle affronte avec conséquence un de ses paradoxes, le phénomène de l'expression. S'il y a un rapport entre la constitution schizoïde et l'œuvre de Cézanne, c'est parce que l'œuvre révèle un sens métaphysique de la maladie (la réduction du monde à des apparences figées et la mise en suspens des valeurs expressives). Dès lors, le peintre a seulement délivré ce que les choses et les visages *voulaient* dire.

Cette analyse conduit à une conception de la liberté et à une confrontation avec la psychanalyse. On ne peut séparer la création artistique des comportements spontanés qui apparaissent déjà chez l'enfant Cézanne. Le sens que Cézanne donne aux

choses dans ses tableaux se proposait déjà à lui dans le monde tel qu'il lui apparaissait. Où est donc la liberté humaine ? Notre vie a toujours la forme du projet : nous sommes d'emblée la visée d'un avenir. Mais dire cela, c'est dire aussi que notre projet est déjà arrêté avec nos premières manières d'être. Il y a une manière d'être au monde qui est moi dès le début.

Elle ne nous est pas non plus imposée de l'extérieur : des conditions d'existence ne peuvent agir sur une conscience que par les raisons d'être, les justifications que celle-ci se donne. Nous ne sommes pas « déterminés », mais la liberté vraie n'est que le dépassement, au cours de la vie, de notre situation de départ. C'est pour cela que, rétrospectivement, nous pouvons toujours trouver dans notre passé l'annonce de ce que nous sommes devenus. Mais les signes prémonitoires ne sont pas des causes.

La « liberté vraie », selon Merleau-Ponty, « se fait jour en nous sans rompre nos liens avec le monde ». Il approfondit cette conception non sartrienne grâce à l'analyse de l'œuvre de Léonard de Vinci, ce qui lui permet de préciser l'apport de la psychanalyse et le rapport entre liberté et histoire.

Il y a toujours des liens avec le monde, même et surtout lorsque nous refusons d'en convenir. Paul Valéry a décrit en Vinci un monstre de liberté pure, sans maîtresses, sans créanciers, sans aventures. Il dessine « des unions anatomiques, coupes effroyables à même l'amour ». Il fut « l'homme de l'esprit », trouvant « l'attitude centrale » qui lui permet de connaître, d'agir et de créer en faisant de l'action et de la vie des exercices. Il sait toujours ce qu'il fait. Cette présentation s'oppose totalement à celle que donnait Freud dans « Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci ». Il y a dans le tableau « Sainte Anne, la Vierge et l'Enfant » le manteau de la vierge qui dessine un vautour et s'achève contre le visage de l'enfant. Et Vinci est si conscient de ce qu'il a fait que, dans un fragment sur le vol des oiseaux, il écrivait : « Je semble avoir été destiné à m'occuper tout particulièrement du vautour, car un de mes premiers souvenirs d'enfance est que, comme j'étais encore au berceau, un vautour vint à moi, m'ouvrit la bouche avec sa queue et plusieurs fois me frappa avec cette queue entre les lèvres. » Il est probable que Vinci avait lu la légende d'origine égyptienne, reprise par les Pères de l'Église pour justifier la

maternité de la vierge, du vautour toujours femelle et fécondé par le vent. Or il pouvait trouver là le symbole de son propre sort : fils naturel d'un riche notaire, il avait été abandonné par son père et avait donc passé les quatre premières années de sa vie avec sa mère, une paysanne, avec laquelle il avait appris le monde. Ayant noué avec elle un attachement fondamental, il lui fallut ensuite se *détacher*, car son père, qui avait épousé une noble mais n'avait pas d'enfant, l'adopta. Léonard investit sa soif de vivre dans la connaissance du monde. Il devint un homme de l'esprit, étranger parmi les hommes, indifférent. Ses contemporains notent qu'on ne lui connaît aucune passion, qu'il jouait comme un enfant. Tout se passe comme s'il n'avait aimé qu'une femme : sa mère.

Ainsi, même le pur pouvoir d'examen, la solitude, la curiosité qui définissent « l'esprit » ne se sont établis chez Vinci qu'en rapport avec son histoire. Au comble de la liberté, il est en cela même l'enfant qu'il a été. Devenir une conscience pure, c'est encore une manière de prendre position à l'égard du monde et des autres. Il n'y a pas de conscience qui ne soit portée par le mode de son engagement primordial dans la vie.

On peut alors, par-delà les explications et la théorie de Freud, mettre en place l'apport de la psychanalyse. (Merleau-Ponty centre ici sa présentation sur l'histoire. Il avait longuement traité de la question du corps et de la sexualité dans la *Phénoménologie de la perception*). La psychanalyse « nous a appris à percevoir, d'un moment à l'autre d'une vie, des échos, des allusions, des reprises, un enchaînement ». Il ne saurait être question, comme dans les sciences de la nature, de trouver des rapports nécessaires de cause à effet, mais d'indiquer des rapports de motivation qui, par principe, sont simplement possibles. Chez Vinci, le fantasme du vautour, avec le passé qu'il recouvre, n'est pas une force qui détermine son avenir, mais plutôt, comme la parole d'un augure, un symbole ambigu qui s'applique à plusieurs lignes d'événements possibles. La naissance et le passé définissent pour chaque vie des dimensions fondamentales qui n'imposent aucun acte en particulier, mais qui se lisent en tous. Léonard ne manquera jamais d'être ce qu'il a été. Les décisions mêmes qui nous transforment sont toujours prises à l'égard d'une situation de fait qui, comme

situation « à accepter » ou « à refuser », incarne la valeur que nous lui donnons.

La psychanalyse est ainsi adaptée au mouvement circulaire de notre vie qui appuie son avenir à son passé et son passé à son avenir. Elle ne nie pas la liberté : elle nous apprend à la concevoir concrètement, comme une reprise créatrice de nous-mêmes, après coup toujours fidèle à nous-mêmes. La psychanalyse, par la rêverie herméneutique, multiplie les communications de nous à nous-mêmes, dans une existence où tout symbolise tout (et dans ce tout il y a la sexualité). Elle n'est pas une induction, elle recherche le sens.

Ces précisions conjointes sur les sciences de l'homme, sur la liberté et sur la conscience, permettent de répondre aux questions posées au départ sur « le doute de Cézanne ». Ses contemporains ne comprennent pas les transmutations qu'il fait subir à ses expériences. Ils sont comme nous sommes quand nous observons les comportements d'un animal inconnu sans comprendre la loi qui le gouverne (loi que cherche la psychologie animale). Mais Cézanne lui-même n'est « jamais au centre de lui-même ». C'est dans le monde, sur une toile, avec des couleurs qu'il lui faut réaliser sa liberté. C'est des autres, de leur assentiment, qu'il doit attendre la preuve de la valeur de ce qu'il fait. « Nous ne voyons jamais l'idée ni la liberté face à face. » Voilà pourquoi Cézanne travaille tant, pourquoi il guette les regards des autres.

Cette incertitude de l'expression et de la communication n'est propre ni à Cézanne, ni à l'art. La Préface de *Sens et Non-Sens* dit de toute œuvre humaine : « C'est comme un pas dans la brume, dont personne ne peut dire s'il conduit quelque part. » Cela vaut même pour les mathématiques, qui ont cessé d'être de longues chaînes de raisons : « Les êtres mathématiques ne se laissent atteindre que par procédés obliques, méthodes improvisées. » *A fortiori* en politique, le citoyen d'après la Seconde Guerre mondiale et dans la guerre froide « n'est pas sûr que le monde humain soit possible ». Il y a un fond de *non-sens* sur lequel se profile toute entreprise de recherche d'un sens. Le monde de la culture est discontinu, il connaît des mutations : il y a un temps de la culture. La phénoménologie et les sciences de l'homme réorientées explorent la succession des cultures, en

renonçant à la théorie hégélienne de l'histoire (ou en réinterrogeant dans un sens « existentialiste » la *Phénoménologie de l'esprit*). L'expérience de la déraison, avec les guerres et les camps de concentration ou d'extermination, doit nous conduire à « former une nouvelle idée de la raison » à l'œuvre aussi bien en mathématiques que dans l'art ou la morale. Le monde intelligible (le Vrai, le Beau, le Bien) n'existe pas. Il n'y a pas de valeurs transcendantes au nom desquelles nous pourrions juger les pensées et les actions des hommes. L'existence est quête de sens, élaboration de significations.

Jusqu'à la fin inattendue de sa vie personnelle, Merleau-Ponty n'est jamais revenu sur cette conception de l'histoire et de l'historicité humaine, comme recherche tâtonnante et titubante de sens. Elle n'exclut pas, bien au contraire, des formes d'historicité différente, qui peuvent caractériser des cultures, des vies individuelles (celle de l'aventurier, celle du héros, et en particulier du héros moderne) ou des moments de l'existence. Elle n'exclut pas, bien au contraire, la spécificité de l'homme et la spécificité de chacune des sciences de l'homme : on peut établir, on l'a vu, une correspondance entre les concepts d'a priori de l'espèce, de schème sublinguistiques, d'esprit d'une civilisation, mais il faut différencier sans établir de dualisme la « structure du comportement » animal du « psychisme » comme « forme d'unité ». Par contre, elle paraît bien incompatible, sinon avec Marx ou avec tout marxisme, du moins avec les versions dogmatiques de la théorie des classes et de la lutte des classes. De plus, la conception de la liberté et de l'engagement (ici de l'engagement aux côtés des communistes) oppose Merleau-Ponty et Sartre : elle sera au cœur des débats qui ont eu lieu en 1953-54 et qui aboutiront à la rupture entre les deux amis. Claude Lefort prit parti pour le premier, soulignant comment la *Phénoménologie de la perception*, la théorie de l'histoire et de l'existence sociale qui y sont déjà plus qu'ébauchées, permettent d'analyser les classes et leurs rapports.

Cette analyse, présentée dans la dernière partie de *Phénoménologie de la perception*, est intitulée « Valorisation des structures historiques ». Elle se présente comme suivant une « méthode vraiment existentielle », et s'oppose à la fois à la « pensée objective » qui déduit la conscience de classe de la

condition du prolétariat et à la « réflexion idéaliste » qui réduit la condition prolétarienne à la conscience que le prolétaire en prend.

« Je n'ai pas conscience d'être ouvrier ou bourgeois parce que, en fait, je vends mon travail ou que je suis en fait solidaire de l'appareil capitaliste, et pas davantage je ne deviens ouvrier ou bourgeois le jour où je me décide à voir l'histoire dans la perspective de la lutte des classes : mais "j'existe ouvrier" ou "j'existe bourgeois" d'abord, et c'est ce mode de communication avec le monde et la société qui motive à la fois mes projets révolutionnaires ou conservateurs et mes jugements explicites... Ce n'est pas l'économie ou la société considérées comme système de forces impersonnelles qui me qualifient comme prolétaire, c'est la société ou l'économie telles que je les porte en moi, telles que je les vis – et ce n'est pas davantage une opération intellectuelle sans motif, c'est une manière d'être au monde dans ce cadre institutionnel. J'ai un certain style de vie, je suis à la merci du chômage et de la prospérité, je ne peux pas disposer de ma vie, je suis payé à la semaine, je ne contrôle ni les conditions, ni les produits de mon travail, et par suite je me sens comme un étranger dans mon usine, dans ma nation et dans ma vie. J'ai l'habitude de compter avec un *fatum* que je ne respecte pas, mais qu'il faut bien ménager. Ou bien : je travaille comme journalier..., je vais de ferme en ferme me louer à la saison des moissons, je sens au-dessus de moi une puissance sans nom qui me fait nomade... Ou enfin : je suis tenancier d'une ferme... Ces situations ne supposent aucune évaluation expresse...

Les choses peuvent en rester là sans que je passe à la conscience de classe, que je me comprenne comme prolétaire et que je devienne révolutionnaire. Comment le passage se fera-t-il donc ? L'ouvrier apprend que d'autres ouvriers dans un

autre métier ont, après une grève, obtenu un relèvement de salaires. Le *fatum* avec lequel il était aux prises commence de se préciser. Le journalier qui n'a pas souvent vu d'ouvriers, qui ne leur ressemble pas et qui les aime guère, voit augmenter le prix des objets fabriqués et le prix de la vie et constate qu'on ne peut plus vivre. Il se peut qu'à ce moment il incrimine les ouvriers des villes, alors la conscience de classe ne naîtra pas. Si elle naît, ce n'est pas que le journalier ait décidé de se faire révolutionnaire et valorise en conséquence sa condition effective, c'est qu'il a perçu concrètement le synchronisme de sa vie et de la vie des ouvriers et la communauté de leur sort... L'espace social commence de se polariser, on voit apparaître une région des exploités... La classe se réalise, et l'on dit qu'une situation est révolutionnaire lorsque la connexion qui existe objectivement entre les fractions du prolétariat (c'est-à-dire, en dernière analyse, qu'un observateur absolu aurait reconnue entre elles) est enfin vécue dans la perception d'un obstacle commun à l'existence de chacun. Il n'est pas du tout nécessaire qu'à aucun moment surgisse une représentation de la révolution. Par exemple, il est douteux que les paysans russes en 1917 se soient expressément proposés la révolution et la transformation de la propriété. La révolution naît au jour le jour de l'enchaînement des fins prochaines à des fins moins prochaines. Il suffit que le journalier ou le fermier se sentent en marche vers un certain carrefour où conduit aussi le chemin des ouvriers de la ville... Tout au plus peut-on dire que la révolution est au bout de leurs démarches et dans leurs projets sous la forme d'un "il faut que ça change"... Le mouvement révolutionnaire, comme le travail de l'artiste, est une intention qui crée elle-même ses instruments et ses moyens d'expression...

L'idéalisme (comme la pensée objective) passe à côté de l'intentionnalité véritable qui *est* à son ob-

jet plutôt qu'elle ne le pose. Il ignore l'interrogatif, le subjonctif, le vœu, l'attente, l'indétermination positive de ces modes de conscience, il ne connaît que la conscience indicative, au présent ou au futur, et c'est pourquoi il ne réussit pas à rendre compte de la classe. Car la classe n'est ni constatée, ni décrétée ; comme le *fatum* de l'appareil capitaliste, comme la révolution, avant d'être pensée, elle est vécue à titre de présence obsédante, de possibilité, d'énigme et de mythe... Le projet intellectuel et la position des fins ne sont que l'achèvement d'un projet existentiel. C'est moi qui donne un sens et un avenir à ma vie, mais cela ne veut pas dire que ce sens et cet avenir soient conçus, ils jaillissent de mon présent et de mon passé et en particulier de mon mode de coexistence présent et passé...

Ainsi être bourgeois ou ouvrier, ce n'est pas seulement avoir conscience de l'être, c'est se valoriser comme ouvrier ou comme bourgeois par un projet implicite ou existentiel qui se confond avec notre manière de mettre en forme le monde et de coexister avec les autres. »

Cette analyse de phénoménologie existentielle nous fait échapper à un certain nombre de débats dont il était et dont il est toujours difficile de sortir (y a-t-il des classes sociales ou n'y en a-t-il pas ? n'y en a-t-il plus ? ne faut-il pas substituer au concept de classe celui de statut ou de « multitude » ? etc.), de discussions qui agitent les sociologues jusques et y compris en 2004. La classe, comme la nation, n'est ni une chose, ni une idée, mais une forme historique. Il n'y a pas de loi de l'histoire qui s'imposerait à nous en dépit de nous. La classe existe ou n'existe pas, mais cela ne dépend pas d'une liberté absolue. Existe ce qui se dessine dans la coexistence, existent les significations qui « traînent », qui nous sollicitent, lorsque nous les reprenons, les infléchissons dans la perspective plus ou moins claire d'un avenir possible.

Cela suppose un sujet, mais un sujet historique, c'est-à-dire en situation, et une intersubjectivité. L'antériorité du « projet

existentiel » sur la position explicite de fins et sur la représentation d'une révolution, permet de rapprocher le mouvement révolutionnaire du travail de l'artiste, qui crée ses moyens d'expression, qui cherche difficilement à exprimer sur la toile ce que le monde et des hommes veulent dire. Une révolution n'est pas la résultante de l'action de meneurs sur des masses mues par des forces élémentaires (c'est la notion qu'en a le préfet de police). La classe se réalise lorsque l'espace social se polarise entre exploités et exploités et lorsque le temps social se desserre pour permettre d'aller au-delà du souci du lendemain, de la vie au jour le jour. D'où l'importance des moments de relative prospérité et des catégories les moins défavorisées, les plus instruites. C'est ainsi que l'on peut comprendre les mouvements révolutionnaires et les situations révolutionnaires, dont rien ne garantit l'aboutissement, mais dont la liberté humaine interdit qu'on les considère comme toujours illusoires.

« Polarisation de l'espace social », « valorisation », « mise en forme », « mode de coexistence »... : ces concepts ne sont compatibles ni avec une conscience ou une liberté pures, ni avec la notion de lois de l'histoire assimilables à des lois de la nature. On peut bien faire une sociologie des révolutions, mais pas une sociologie de *la* révolution : une « loi » n'est valable qu'à l'intérieur d'une forme historique et d'une structure sociale, l'histoire humaine est histoire du sens, jamais réductible à la force.

4.3. Structure, sens et forme

On peut à titre d'hypothèse heuristique opposer un structuralisme qui, au nom de la science ou d'un matérialisme, réduirait au maximum voire même éliminerait le sens, et d'autre part une philosophie phénoménologique incluant les sciences de l'homme (conçues d'une certaine manière), privilégiant l'histoire et rapprochant au maximum voire identifiant la forme et le sens.

Dans cette perspective, nous allons examiner deux textes d'une grande portée. D'abord l'œuvre posthume d'Elias, *Mozart, sociologie d'un génie*. Ensuite une des plus belles discussions de l'histoire de la philosophie, celle qui fut organisée en 1963 entre Paul Ricœur et Claude Lévi-Strauss au moment où ce dernier venait de publier *La Pensée sauvage*. Si nous confrontons ces deux textes c'est que de 1958 à 2003 Lévi-Strauss, dans la rigoureuse et patiente construction d'une « anthropologie structurale » a de plus en plus nettement affirmé que le sens était toujours réductible. Elias au contraire finit par introduire le concept de « quête du sens » dans une sociologie qui était essentiellement fondée sur les concepts de structure et d'habitus.

L'œuvre de Norbert Elias n'a été traduite et connue en France qu'après 1970. Né en Allemagne en 1897, Elias fit des études de médecine, de psychologie et de philosophie en suivant notamment les cours de Rickert, Husserl et Jaspers. Chassé par le régime nazi, il se réfugie en Grande-Bretagne et aux Pays-Bas, sans y être vraiment intégré comme professeur. Il a publié en 1939 *Über den Prozess der Zivilisation*, réédité en 1969 et traduit en français, pour le tome I (*La Civilisation des mœurs*) en 1973, pour le tome II (*La Dynamique de l'Occident*) en 1975. Rappelons que dans la France de ces années-là – après 1968 – les recherches sur le pouvoir, sur la forme de pouvoir de l'État moderne se multipliaient et donnaient lieu à de multiples discussions, en particulier autour de l'ouvrage de Michel Fou-

cault *Surveiller et Punir*. De plus, en parlant de sociogenèse de l'État, d'évolution des mœurs, de refoulement des pulsions, Elias liait sociologie, histoire et psychologie.

Jusqu'en 1987, date à laquelle est publiée *La Société des individus*, ouvrage reprenant en partie d'anciens textes non publiés, le modèle théorique esquissé en 1939 a été repris, retravaillé, appliqué à divers objets. Mais il n'a pas varié : il repose sur le couple conceptuel configuration-habitus. Le terme configuration (en anglais, il traduit « forme » au sens de Gestalt) était utilisé dans le latin chrétien du XIII^e siècle au sens de « action de façonner à la ressemblance de » (la ressemblance de Dieu en l'occurrence). Après s'être étendu au sens de forme extérieure, figure, il a pris dans les sciences (chimie, astronomie, géométrie, sciences sociales) le sens de « disposition relative d'éléments ». Les dictionnaires le donnent donc pour très voisin de « structure ». Dès son esquisse d'une théorie, Elias emploie comme synonymes structure et forme, plus précisément structure et « forme d'interdépendance sociale ». Tous les exemples qu'il a pris pour faire comprendre sa façon de définir et d'analyser le social sont des exemples d'interdépendance : la partie de cartes, la danse, etc. Mais il précise aussi, s'agissant du procès de civilisation, que ce qu'il veut analyser est « un aspect du problème beaucoup plus général de l'évolution historique... [qui] n'est pas l'aboutissement d'une planification "rationnelle", [qui] n'est pas non plus une suite d'apparitions et de disparitions de structures désordonnées ». Plus positivement, il y a « une sorte d'automatisme qui fait évoluer une certaine structure, une certaine forme d'interdépendance sociale – en raison de ses tensions internes – vers une modification spécifique et de nouvelles formes d'interdépendance ». Cette conception de l'histoire arrive en conclusion d'une recherche que l'auteur résume ainsi : « Dans ce qui précède, nous avons essayé de découvrir les interconnexions, les interdépendances et rapports réciproques qui ont mis en branle le processus de la féodalisation. Nous avons vu que les nécessités de la compétition poussent les seigneurs féodaux à se combattre réciproquement, que le cercle des concurrents se rétrécit de plus en plus, que la position monopolistique de l'un d'eux aboutit – en liaison avec d'autres

mécanismes d'interdépendance – à la formation d'un État absolutiste. »

Mais ce passage (en termes de structures et de formes) de la féodalité à la monarchie absolue ne fut pas le point de départ de la recherche. Le « processus de civilisation » n'est pas (malgré le sens allemand du terme civilisation) une loi générale de l'histoire. Le terme désigne une modification propre à l'Occident de cette époque, succédant à d'autres modifications.

« Le processus de la civilisation consiste en une modification de la sensibilité et du comportement humains dans un sens bien déterminé. » Autrement dit de l'« habitus psychique ». Elias a raconté comment, à la bibliothèque de Londres, il était tombé sur un traité de « civilité » (ces règles de civilité qu'Erasme n'invente pas, mais qu'il s'efforce de rationaliser) et comment cela lui avait permis d'analyser en sociologue la variabilité de toutes les normes, d'opposer une sociologie à la philosophie kantienne qu'avait réussi à lui imposer son directeur de thèse.

Le terme d'habitus psychique désigne donc les manières de sentir et de se comporter dans leur unité. L'habitus civilisé est celui de l'homme d'Occident à une certaine époque ; il naît dans certains milieux sociaux, se répand et s'impose plus ou moins. Les liaisons entre mots (« civilité », « courtoisie »...) indiquent qu'il atteint en profondeur tous les aspects du comportement et de la sensibilité (« l'amour courtois »). Des manières d'agir et de sentir Elias passe ensuite aux formes de connaissance, contribuant à élaborer une sociologie de la connaissance et réaffirmant son anti-kantisme. L'habitus humain a une structure, ou plutôt des structures puisqu'il y a des modifications. Le tome II du *Procès de civilisation* se donne pour tâche de chercher l'origine de ces modifications, avec au point de départ l'hypothèse selon laquelle la « réorganisation des relations humaines » en quoi consiste le développement d'un État absolutiste « n'est pas sans incidence directe sur cette transformation de l'habitus, dont le résultat provisoire est notre manière civilisée de nous comporter et de sentir ». L'analyse sociologique porte donc sur les rapports entre transformations de structures, celles de l'interdépendance et celles de l'habitus. Les formes d'interdépendance imposent des manières de se comporter.

Dans sa Préface à *La Société des individus*, un des meilleurs présentateurs d'Elias, Roger Chartier, écrivait : « Une trajectoire de recherche était ainsi dessinée [en 1939], enracinant les mutations de normes du comportement entre Moyen Âge et XIX^e siècle dans les transformations de la structure de la personnalité qui, à la fois, les avaient exigées et rendues possibles, puis, à partir de là, repérant dans les modifications des manières d'exercer le pouvoir et d'être en société les conditions mêmes des transformations de l'économie psychique. »

Dès le départ de l'itinéraire, Elias soulignait les implications de son modèle théorique en ce qui concerne l'histoire humaine. « La modification de l'habitus psychique dans le sens de la "civilisation" obéit à une certaine direction, bien qu'elle ne procède en aucune manière de la planification d'une personne déterminée et qu'elle ne soit pas l'aboutissement d'une série de mesures "raisonnables" et finalisées. La civilisation n'est pas "raisonnable", elle n'est pas "rationnelle", mais elle n'est pas non plus "irrationnelle". Elle doit son origine et sa permanence à la dynamique intrinsèque d'un réseau d'interrelations. » De plus, le jeu aveugle des mécanismes d'interdépendance élargit la marge des possibilités d'interventions conscientes dans le réseau des interdépendances et l'habitus psychique. Ces interventions sont rendues possibles par notre connaissance des lois immanentes qui les régissent.

Enfin, après avoir ainsi écarté certaines théories du progrès et le concept hégélien de ruse de la raison, Elias en vient à la question des formes d'historicité propres aux différentes configurations sociales. C'est dans le type de société où la violence a été monopolisée et où par conséquent le contrôle des pulsions a été transféré d'une prohibition extérieure, au besoin imposée par la force, à un mécanisme stable d'autocontrainte, et donc paradoxalement dans « la société des individus » que ceux-ci peuvent et doivent « prévoir », agir en fonction de cet avenir-là, qu'ils peuvent et doivent prendre des initiatives, entrer dans la concurrence.

Ainsi, pour reprendre des remarques de Roger Chartier, la théorie sociologique d'Elias, peu à peu enrichie et infléchie au fil des œuvres successives, est une théorie des formes d'interdépendance, des configurations historiques, dans laquelle le concept de configuration souligne le primat des relations sur les

éléments et le caractère historique de ces relations. Une conséquence importante de l'application de cette théorie en notre siècle d'ultralibéralisme est que la « société des individus », la forme de conscience de soi qui lui est liée, la distinction que nous opérons entre le moi et le monde social, apparaissent à un certain stade du processus de civilisation. Nous avons tendance à les universaliser et à les éterniser : il faut les historiciser. Par là, la sociologie remplit sa fonction critique.

Il n'en demeure pas moins qu'Elias n'avait pas remis en question, semble-t-il, le rapport qu'il établissait entre configuration et habitus. On sait que ce terme est emprunté aux traductions latines de philosophes grecs, et qu'il signifie au sens le plus général « disposition ». On sait aussi que, dans les années 1970, Pierre Bourdieu, renonçant au terme grec *ethos* utilisé par Max Weber, a élaboré d'une manière extrêmement précise et rigoureuse une théorie des champs et de l'habitus (la conférence « Quelques propriétés des champs », faite à l'École normale en 1976, a été publiée dans *Questions de sociologie*). Il définissait l'habitus comme un ensemble systématique de principes de classement, de choix, indissociablement logiques et axiologiques, théoriques et pratiques, et en outre incorporés, devenus postures, dispositions du corps (Bourdieu décrivait ainsi, par exemple, « l'habitus professoral »). Mais cet ensemble de principes d'action et de pensée ne se comprend que par référence au champ dans lequel l'agent occupe une position, champ lui-même défini par des intérêts spécifiques (par exemple le champ académique, qui n'est pas le champ économique ou le champ politique, par rapport auxquels le professeur peut se dire désintéressé), par un système de positions et par l'histoire de sa constitution. Plus brièvement, selon Bourdieu, l'habitus est un « système de dispositions acquises par l'apprentissage implicite ou explicite » ; l'explication des pratiques est à chercher, y compris lorsqu'il s'agit de stratégies, dans « la relation inconsciente entre un habitus et un champ » et la sociologie échappe ainsi à l'alternative du finalisme et du mécanisme.

On ne s'attardera pas ici sur la question de savoir quelles ont été les relations entre Elias et ses contemporains ou ses prédécesseurs en sociologie (on peut s'étonner cependant qu'au début de *La Dynamique de l'Occident* il n'ait pas pris la peine de se

situer par rapport à la théorie wébérienne de la domination, se contentant d'une référence en note). On soulignera cependant que dans la théorie d'Elias, plus encore que dans celle de Bourdieu, l'habitus comme structure psychique répond aux exigences logiques d'une configuration, et que, chaque fois qu'il fait la genèse d'un habitus, il y voit le résultat d'un « conditionnement ». Ce conditionnement englobe l'éducation, ou plus précisément la partie consciente de l'éducation, et même l'« autocontrainte » qui définit l'habitus de l'homme civilisé est un mécanisme monté et aveugle.

« Depuis les origines de l'histoire de l'Occident jusqu'à nos jours, on assiste à une différenciation de plus en plus poussée des fonctions sociales sous la pression accrue de la compétition. Cette différenciation emporte une augmentation continuelle du nombre des fonctions et des hommes, dont chaque individu, qu'il accomplisse les travaux les plus simples et les plus ordinaires ou les plus compliqués et les plus rares, dépend entièrement. Ainsi, les comportements d'un nombre accru de personnes doivent être accordés, des actes interdépendants organisés avec plus de rigueur et de précision pour que chaque acte isolé remplisse sa fonction sociale. L'individu est obligé de différencier et de contrôler ses gestes, de leur donner plus de fermeté et de régularité. Nous avons déjà signalé qu'il ne s'agit pas seulement d'un contrôle conscient. C'est là un des traits caractéristiques de la modification de l'appareil psychique par la civilisation que la régulation plus différenciée et plus prévisible du comportement de l'individu lui est inculquée dès sa plus tendre enfance et qu'elle devient une sorte d'automatisme, d'« autocontrainte », dont il ne peut se défaire même s'il en formule dans sa conscience le vœu... Chaque individu développe à côté de l'autocontrôle conscient un mécanisme d'autocontrôle automatique et aveugle, qui dresse contre toute déviance une barrière de phobies. »

En allant plus loin dans la sociogenèse de l'État, Elias déclare que c'est la formation de monopoles qui permet « la mise en place d'un mécanisme de conditionnement social, grâce auquel chaque individu est éduqué dans le sens d'un autocontrôle rigoureux ». Ainsi – et le texte est explicite sur ce point – agir selon sa conscience, agir par raison est une forme de la contrainte sociale, d'autocontrôle, et le résultat d'un conditionnement. On pourrait rapprocher Elias et Durkheim : l'homme est homme et non plus seulement animal en tant qu'il est un être social et cette socialité se définit par la contrainte. Il n'y a pas d'intégration de structures du comportement animal dans les structures humaines. Le concept d'*habitus*, utilisé aussi par Durkheim dans *L'Évolution pédagogique en France*, apparaît comme un concept réducteur par rapport à l'humanité de l'homme, par rapport à son historicité (c'est sans doute pourquoi Pierre Bourdieu s'efforçait de montrer que l'*habitus* tel qu'il l'entendait rompait de plus en plus avec le structuralisme, était caractérisé par une capacité « inventive », « créatrice »). La définition de la raison comme mécanisme d'autocontrôle inculqué conduit aussi à méconnaître l'originalité des institutions que les sociétés européennes ont essayé de réinventer au XVIII^e siècle, en particulier l'« instruction publique ». Dans ses recherches sur les manuels de civilité, Elias ne paraît pas prendre en compte ceux qu'ont élaborés pour la Convention des auteurs français, visant à définir et justifier rationnellement les règles d'une « civilité républicaine », soigneusement distinguée dans son contenu et dans sa forme de la civilité d'Ancien Régime.

Enfin, lorsque Elias en vient aux différences entre groupes à l'intérieur d'une même société, à la « diffusion » de l'autocontrainte, il essaie de montrer comment l'*habitus* des couches inférieures, d'abord très différent de celui des couches supérieures, tend à s'en rapprocher. L'explication est toujours la même : l'importance croissante des fonctions remplies par les couches inférieures. Et il y a aussi un mouvement en sens inverse : les couches supérieures ont dans un premier temps le souci de se « distinguer », de bien marquer leur rang, mais peu à peu certaines particularités du code des comportements des couches inférieures pénètrent dans les couches supérieures. Cela ne va pas sans conflits, dont le procès de civilisation n'est pas

exempt. C'est dans les couches moyennes, dans la bourgeoisie, que le code du savoir-vivre de la cour et donc de l'aristocratie apparaît comme utilitaire et amoral : pour la bourgeoisie, pour la « sensibilité bourgeoise », la trahison ne doit pas être condamnée simplement pour des raisons pratiques, parce qu'on risque d'entamer son bon renom, mais parce qu'elle est contraire à la « voix de la conscience », à la « voix intérieure », en un mot, à la loi morale éternelle qui justifie les règles et préceptes.

Dans *La Dynamique de l'Occident*, il arrive que l'on rencontre les expressions « sens de la vie » et « raison d'être ». Mais elles sont strictement équivalentes à sensibilité et à habitus, elles correspondent aux modalités d'inculcation d'un certain type d'habitus et aux structures d'un type de société.

« Le misérable qui s'épuise pour ses maîtres, parce qu'autrement il risque de mourir de faim ou parce qu'on le menace des galères, cessera de travailler dès que la contrainte extérieure ne se fera plus sentir. Il en va autrement du riche négociant qui continue de travailler même quand ses biens lui permettraient de se reposer ; ce n'est pas la nécessité, mais la pression de la concurrence, sa soif de puissance et de prestige qui le tiennent rivé à sa table de travail ; il a le sentiment que son métier, son haut niveau social donnent à sa vie son sens et sa raison d'être ; la contrainte continuelle qu'il s'impose à lui-même a transformé son activité professionnelle en habitude, et son équilibre psychique serait atteint s'il y renonçait. »

Lorsqu'on ouvre *Mozart, sociologie d'un génie*, ouvrage commencé par Elias en 1980 et publié après sa mort en 1991, on ne peut manquer d'être frappé non seulement par la place donnée dès le début au mot « sens », mais par les considérations méthodologiques qui l'accompagnent et aussi par le style.

« Wolfgang Amadeus Mozart mourut en 1791, à l'âge de trente-cinq ans, et il fut enterré le 6 décembre dans une fosse commune. Quelle qu'ait été la grave maladie qui causa pour une part

cette mort prématurée, il est de fait que, dans la période qui la précéda, Mozart fut bien souvent proche du désespoir. Il se sentait petit à petit vaincu par la vie. Les dettes s'accumulaient. La famille ne cessait de déménager d'un quartier à l'autre. Le succès à Vienne, qui lui aurait importé sans doute plus que tout autre, ne venait toujours pas. La bonne société viennoise se détournait de lui. À ses yeux, sa vie avait perdu de sa valeur, et ce n'est certainement pas étranger à l'évolution rapide du mal qui l'emporta. Il mourut manifestement avec le sentiment d'avoir manqué son existence sociale, autrement dit – pour employer une métaphore – avec le sentiment que sa vie s'était vidée de son sens, puisqu'il ne croyait plus du tout à la possibilité de trouver jamais la satisfaction de ce qui était, au fond de son cœur, son désir le plus ardent. Deux sources de sa volonté de vivre, les deux sources auxquelles s'alimentait son appréciation de sa propre valeur et du sens de sa vie, étaient sur le point de tarir : l'amour d'une femme en qui il pût avoir confiance, pour lui-même, et l'amour du public viennois, pour sa musique... Il éprouvait de plus en plus l'impression d'avoir perdu les deux. Ce fut son drame et c'est le nôtre, celui de l'humanité. »

Le début de ces « considérations sociologiques » sur Mozart nous demande donc de le « comprendre », et cela suppose de ne pas se laisser entraîner à juger de la perte du sens de l'existence d'un autre en fonction de ce que l'on considérerait soi-même comme une existence ayant du sens. « Soi-même » désigne ici non pas un être individuel, mais un être social. Cela dit, Mozart fut un génie, c'est-à-dire un être à part, un marginal, mais il y a une sociologie du génie. Enfin, nous ne devons pas juger d'après nous du sens de l'existence d'un autre, mais l'existence de Mozart fut un aspect du drame humain, et c'est par là que nous pouvons la comprendre. Comme le disait Merleau-Ponty, nous sommes des êtres situés, mais les situations communiquent entre elles. Comprendre, écrit Elias, c'est rendre vivant à notre

mémoire, et pour cela il faut envisager les aspirations de Mozart dans le contexte de son temps.

La dernière œuvre d'Elias est donc une biographie, une biographie qui commence par la fin d'une vie et s'interroge sur le sens d'une existence : perte du sens et aussi quête du sens, quête qui a deux aspects indissociables, l'amour et la musique. Est-ce à dire que ce sociologue a changé de modèle théorique entre 1939 et 1980 ? Il serait difficile de répondre à une telle question, bien qu'Elias ait eu à penser et se soit efforcé de penser sa dure expérience historique (le juif émigré, la violence nazie). Mais on peut essayer de voir, en fonction de notre propos, comment dans *Mozart* s'articulent compréhension du sens et analyse en termes de configuration, d'habitus, de changement de configuration. Le dernier paragraphe de la première partie du livre est intitulé « La jeunesse de Mozart entre deux mondes sociaux ». Le second a pour titre « Musicien bourgeois dans la société de cour », et l'auteur précise son entreprise et son modèle théorique : « Il ne s'agit pas d'un récit historique, mais de l'élaboration d'un modèle théorique vérifiable de la constellation que constituait un individu – ici un artiste du XVIII^e siècle – par ses liens d'interdépendance avec d'autres personnages sociaux de son époque. » Dans ces passages, il n'est pas question d'habitus, mais de désirs. Cependant les désirs ne sont pas à rattacher à un psychisme indépendant du social : les désirs ne sont pas inscrits en Mozart avant toute expérience, ils se constituent à partir de la petite enfance sous l'effet dans la coexistence avec les autres, donc dans une certaine « constellation familiale » et une configuration sociale marquée par la dépendance de la bourgeoisie, ou d'une partie de la bourgeoisie à l'égard de la cour. Il semblerait donc que selon ce modèle et la méthode qui en dépend, on commence par le sens pour en venir aux configurations, le concept intermédiaire étant celui de désir.

Le concept d'habitus n'est pas abandonné : par exemple, élevé dans la petite bourgeoisie, Mozart n'a pas l'habitus – les manières de parler, de se tenir – qui conviendrait à la cour ou dans les salons de l'aristocratie (une aristocratie plus rigide en Autriche qu'en France). Mais Mozart est connu pour ses pitreries, ses plaisanteries scatologiques et sa correspondance révèlent qu'il refuse de jouer le jeu social. (« Si nous avions misé sur ces numéros, nous aurions gagné. Mais, n'ayant pas

joué, nous n'avons ni gagné ni perdu, nous nous sommes simplement moqués des gens. ») Elias interprète ces comportements en termes de révolte et d'émancipation. À partir de 1781, Mozart se révolte contre l'archevêque de Salzbourg (qui en est aussi le seigneur) qui veut lui faire reprendre le poste de musicien au service de la cour, et contre son père, qui veut empêcher son mariage avec Constanze (qu'il aime et dont il se dit aimé). Comment rendre compte de cette révolte et des formes auxquelles elle donne naissance ? Tel est le problème auquel Elias est confronté. Mozart vit dans deux univers sociaux, autrement dit il y a une division de son existence sociale et elle se répercute sur « la structure de sa personnalité ». Son activité musicale notamment, en raison de sa formation de virtuose et de compositeur, porte la marque du canon des sociétés de cour européennes et de leur hégémonie. Mais cette inféodation de sa conscience artistique lui laisse une marge suffisante pour poursuivre l'élaboration de la musique de cour, et dès lors son imagination le conduit au-delà de ce qu'est en mesure de comprendre et d'accepter le public constitué par la cour.

L'analyse prend en compte aussi les conflits entre couches sociales, entre « anciennes couches dominantes » et couches montantes. On ne peut comprendre, affirme Elias, l'orientation des désirs de Mozart sans se référer à ce conflit. Les grandes créations artistiques naissent toujours de cette dynamique conflictuelle, le destin fluctuant des êtres qui produisent des œuvres – dont nous méconnaissons le caractère fluctuant et tragique parce que nous connaissons l'avenir – doit être replacé dans les transformations de leur société. Or, ce qui se traduit dans l'affrontement de Mozart avec le prince de Salzbourg, c'est le passage d'une fonction sociale du musicien à une autre. Dans la société de cour, il y a une musique artisanale composée et jouée pour répondre au goût de la société de cour, imposé par elle et correspondant à l'ordre social. Le « musicien bourgeois dans la société de cour » va laisser la place à « l'artiste indépendant », qui devra s'adresser à un nouveau public. Mozart va chercher ce public, voire contribuer à le constituer, dans d'autres villes ou capitales européennes, en Italie, à Vienne. Il modifie les formes musicales, ce qui n'est pas facilement accepté. Après la première représentation de *L'enlèvement au sérail*, l'Empereur lui dit : « Trop de notes » ; les chanteurs se plai-

gnent que l'on n'entende que l'orchestre, car il a modifié le rapport orchestre / voix au sein de l'opéra. Mais à cette époque, Mozart a composé avec énergie et avec joie. Dans la situation sociale qui est celle de Vienne, situation sociale dont un « génie » n'est pas indépendant, il s'est donné le droit d'imaginer et obtient ainsi ce qui donne sens à sa vie. En décidant d'épouser Constanze contre l'avis de son père, rompant ainsi le rapport qui s'était établi entre eux, fondé sur la froide logique des arguments impersonnels avancés par cet artisan élevé chez les Jésuites, Mozart achève son émancipation. Cependant, le public ne suit pas, les grands qui ont soutenu l'artiste, le cercle de ses amis s'éloignent. Puis Mozart en vient à douter de l'affection de son épouse. Il ne cesse pas pour autant de composer, jusqu'au *Requiem* inachevé dont on dit qu'il l'a écrit pour lui-même. Pour cette œuvre comme pour d'autres, Elias cherche souvent à interpréter, à comprendre des significations. Ainsi le choix des *Noces de Figaro* comme livret d'opéra, ou encore la composition de *Don Giovanni* manifesteraient selon lui l'hostilité de Mozart à l'égard de l'aristocratie. Les concertos de la période viennoise n'auraient pu être écrits si Mozart était resté au service de la cour de Salzbourg et n'avait pas trouvé à Vienne un public plus ouvert à de nouvelles formes, donc à un sens nouveau de la musique. Le contenu d'une œuvre est parfois référé à la vie : dans une lettre à sa femme, Mozart cite le livret de *La flûte enchantée* : « La mort et le désespoir furent son salaire », le salaire, ajoute-t-il, de l'homme qui s'est fié aux femmes.

S'il est vrai qu'Elias ouvre son modèle théorique sur le sens, on pourrait aller plus loin, en cessant de sous-estimer la pensée de Mozart, de séparer pour une société à une époque donnée la musique de la littérature et de la philosophie, en postulant au contraire que toute œuvre est ouverte au dialogue et aux discussions avec les contemporains, ainsi qu'avec les hommes du futur. En tant que telle, elle participe à l'historicité interprétative. Reprenons l'exemple de *La flûte enchantée*, très bien analysé par Jean Starobinski à la fin de 1789. Le symbole central de la philosophie des Lumières y est présent et nous savons que Mozart était franc-maçon ; contrairement à la plupart de ses biographes il faudrait peut-être cesser de dire qu'il ne pensait pas. Pour les hommes du XVIII^e siècle, la flûte est un symbole riche : c'est un instrument de musique mais la musique a un

pouvoir (doux, sans violence) et celui qui en joue est un interprète. La flûte signifie l'harmonie du monde, principe ordonnateur par excellence, donc pouvoir impersonnel. À l'acte II, Pamina et Tamino chantent : « Par le pouvoir de la musique nous accomplissons notre marche, Joyeux, à travers l'obscurité de la mort. » Cette marche est celle qui conduit à un bonheur terrestre, mais « la terre est un royaume du ciel » où triomphent « la vertu et l'équité ». Sur ce chemin cependant se dressent des obstacles car sont en lutte la Reine de la Nuit et Sarastro (dont le nom imite celui de Zoroastre, ou Zarathoustra, prophète du triomphe de la justice et principe solaire). Or, nous le savons, la question que se posent tous les hommes de ce siècle, y compris les hommes de la Révolution, est : la lumière est-elle triomphante ? La clarté peut-elle être définitivement victorieuse dans sa lutte contre les ténèbres ? C'est de ces questions que traitent Mozart et son librettiste dans *La flûte enchantée*, ainsi que des questions qui leur sont liées – l'amour, la connaissance, les formes de pouvoir. Et cet opéra dans lequel Mozart reprend un ancien mythe, s'achevait en un centre radieux, comme si le monde allait enfin atteindre sa vérité immuable.

Mais Goethe, qui estimait que cet opéra se prêtait à des lectures multiples, lui donna une autre fin. Le chœur chante : « La vérité ne sera plus répandue sur la terre dans sa belle clarté. Ta haute marche est maintenant achevée. C'est la profonde nuit qui nous entoure. » Et Starobinski commente et poursuit :

« Dans notre âge d'exil de la vérité, nous sentons que ce chœur désolé parle avec *notre voix*. Et c'est la raison pour laquelle il peut arriver que nos yeux se remplissent de larmes, quand Mozart chante l'imminence de l'aurore – ce *bald*, ce *bientôt* qui n'a pas eu lieu pour notre siècle... “La splendeur du soleil chasse la nuit obscure. Bientôt le noble garçon connaîtra la vie nouvelle.” Nous attendons encore la vie nouvelle. »

La question que nous venons de poser à la sociologie, en prenant l'exemple d'Elias, et qui était celle de la place à donner au concept ou à la catégorie de sens par rapport à celle de structure, doit être posée à l'anthropologie, et ceci non pas en raison

de ce qu'on a appelé la vogue du structuralisme, mais en raison de l'importance, reconnue par tous, de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss et de la confrontation qui ne pouvait manquer de se produire entre une science des structures et la philosophie phénoménologique. Pour limiter notre propos, nous examinerons la remarquable discussion organisée par la revue *Esprit* en 1963 entre Claude Lévi-Strauss, qui venait de publier *La Pensée sauvage* (livre dédié à la mémoire de Merleau-Ponty, mort peu avant, et avec qui il dialoguait depuis le stage d'agrégation en 1930), et Paul Ricœur, qui publiait pour préparer la discussion un article intitulé « Structure et herméneutique ». Ce texte a pour nous l'avantage de faire suite à la réflexion sur le *Mozart* de Norbert Elias puisqu'il est centré sur l'analyse des mythes et par là même sur le symbole.

Nous allons partir du mythe d'Œdipe, plusieurs fois évoqué au cours de la discussion et qui avait fait l'objet d'un article de 1955 repris dans *Anthropologie structurale* (« La structure des mythes »). Il avait l'avantage d'être mieux connu d'un large public que les mythes des sociétés amérindiennes, et d'appartenir déjà à une société, la Grèce ancienne, qui avait créé l'histoire. Que serait, sur cet exemple privilégié, l'analyse structurale ? En s'inspirant de la linguistique structurale, plus précisément de la phonologie, le mythe est décomposé en unités constitutives ou « mythèmes » qui sont des paquets de relations. C'est seulement sous forme de combinaisons que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante. On substitue au récit mythique, par tâtonnements, des colonnes dont chacune groupe plusieurs relations appartenant au même paquet.

Cadmos cherche sa sœur Europe ravie par Zeus		Cadmos tue le dragon	
	Les Spartois s'exterminent mutuellement		
	Œdipe tue son père Laïos		Labdacos (père de Laïos) = « boiteux »

Œdipe épouse Jocaste, sa mère Antigone enterre Polynice, son frère, violant l'interdiction	Étéocle tue son frère Polynice	Œdipe immole le Sphinx	Laïos (père d'Œdipe) = « gauche » Œdipes = « pied enflé »
--	---	-----------------------------------	---

Les incidents réunis dans la première colonne concernent des parents faisant l'objet d'un traitement plus intime que les règles sociales ne l'autorisent (trait commun : rapports de parenté surestimés). La deuxième colonne traduit la même relation, mais affectée d'un signe inverse. La troisième colonne concerne des monstres et leur destruction. Dans la dernière colonne, les trois noms évoquent des difficultés à marcher droit. On peut faire l'hypothèse que le trait commun serait ici la persistance de l'autochtonie de l'homme (auto-chtone : qui est de la terre même) que nie la troisième colonne (le dragon est un monstre chthonien qu'il faut détruire pour que les hommes puissent naître de la Terre et le Sphinx s'efforce par ses énigmes d'enlever l'existence à l'homme). Ainsi la surévaluation de la parenté de sang est, à la sous-évaluation de celle-ci, comme l'effort pour échapper à l'autochtonie est à l'impossibilité d'y réussir. Toute société doit répondre à deux questions : naît-on d'un seul ou bien de deux ? Naît-on du même ou bien de l'autre ? Toute société qui croit à l'autochtonie de l'homme doit reconnaître que chacun naît de l'union d'un homme et d'une femme. Le mythe d'Œdipe offre un instrument logique pour répondre à ces deux questions et c'est pourquoi le mythe a une structure contradictoire.

L'*Anthropologie structurale* pose ainsi une définition de la pensée mythique : elle « procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive ». Dès lors, il n'y a plus lieu d'opposer aux sociétés primitives ou archaïques qui ont élaboré des mythes les sociétés historiques

modernes, car les opérations à l'œuvre dans les mythes sont celles-là mêmes que l'on trouve dans les idéologies politiques modernes (Jean-Pierre Faye a lui-même souligné qu'il appliquait l'analyse structurale à l'idéologie national-socialiste allemande). De plus, tout mythe a une série de variantes par la nature même de la pensée mythique qui est recherche de médiations. Et de Sophocle aux écrivains contemporains et aux interprétations de Freud, nous n'avons affaire qu'à des variantes du mythe d'Œdipe. Enfin et surtout dès l'*Anthropologie structurale*, avec encore une certaine prudence, Lévi-Strauss refuse la distinction entre mentalité « primitive » et pensée scientifique : « La logique de la pensée mythique nous a semblé aussi exigeante que celle sur quoi repose la pensée positive, et, dans le fond, peu différente. Car la différence tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations... Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien. » C'est cela la pensée sauvage, à l'œuvre en tout homme et non pas seulement chez les sauvages, une pensée qui distingue, analyse, classe, oppose et combine, qui toujours cherche à comprendre l'univers.

C'est cette généralisation, avec tout ce qu'elle implique du point de vue du temps, de l'historicité et du sens que discute Paul Ricœur :

« Les questions de méthode que je voudrais vous poser sont de trois espèces ; toutes trois concernent la possibilité de coordonner votre méthode scientifique, le structuralisme comme science, avec d'autres modes de compréhension qui ne seraient pas empruntés à un modèle linguistique généralisé, mais qui consisteraient en une reprise du sens dans une pensée réflexive ou dans une pensée spéculative, bref avec ce que j'ai appelé moi-même une herméneutique. »

Il ne s'agit donc pas de rejeter l'analyse structurale mais d'en reconnaître les limites. Or Lévi-Strauss procède à une ou des généralisations que l'on peut contester. D'où une première

objection : le structuralisme triompherait dans l'aire géographique et culturelle dans laquelle il a été élaboré, à savoir celle de ce que l'on appelait le totémisme. (Rappelons qu'il s'agissait d'une organisation sociale où chaque clan correspondait à une espèce d'animaux, de végétaux, etc.). Cette aire se caractérise par l'exubérance des arrangements syntactiques et la grande pauvreté des contenus : le sens résulte de ces arrangements, il y est donc toujours réductible et l'analyse structurale calquée sur la linguistique triomphe.

La seconde objection, liée à la première, porte sur l'unité de la pensée mythique. Il paraît nécessaire de distinguer, dans l'histoire de l'humanité, des types de pensées mythiques. Les pôles extrêmes se définissent par leur temporalité. Au pôle qui est justement celui du totémisme, la synchronie l'emporte sur la diachronie et les mythologies ont une temporalité cassée : comme Boas repris par Lévi-Strauss l'avait montré, les univers mythologiques sont démantelés à peine formés. Il y a une réutilisation de leurs fragments qui, dans le nouveau mythe, prennent un nouveau sens. C'est pourquoi la pensée mythique est ici comparée au bricolage : on puise dans la réserve de pièces et de morceaux cassés pour en faire un nouvel objet. À l'autre pôle, on trouve ce que Ricœur nomme le type kérigmatique (dans la théologie et la philosophie juive, le Kérigme désigne les événements fondateurs, l'annonce d'une geste, par exemple, dans l'Ancien Testament, la délivrance d'Égypte, le passage de la Mer Rouge, la révélation du Sinaï, la promesse de la Terre...). La temporalité est ici réglée par la reprise continue du sens dans une tradition interprétante. À l'inverse du pôle totémique, il y a ici une richesse du contenu signifiant : non plus des signes mais des symboles dont la richesse de sens n'apparaît que dans la diachronie, plus exactement dans l'histoire des interprétations. Ce qui distingue le symbole du signe, c'est précisément sa richesse, la multiplicité des significations : il donne à penser, il ouvre sur des interprétations, il doit être sans cesse repris. La continuité de ces reprises – la tradition – s'oppose à la temporalité cassée des successions de synchronies.

Le mythe totémique est bien une « histoire » racontée (dans l'exemple du mythe d'Œdipe, on rétablit le récit mythique si, après l'analyse mettant au jour la structure, on lit les colonnes

de gauche à droite). Mais le mythe totémique annule l'historique, comme le rite intègre le rythme de la vie et l'enchaînement des générations à un passé hors temps. « Les systèmes classificatoires, écrit Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, permettent d'intégrer l'histoire. » Il y a, dans de telles sociétés, un effort pour annuler l'événement : l'histoire est un reflet de son modèle intemporel. D'où la réussite de la méthode structurale qui, en quelque sorte, s'applique sans laisser de restes. Par contre, selon Ricœur, cette méthode, si elle garde une valeur scientifique, trouve des limites avec les sociétés sémitiques, grecques, etc. Ces sociétés où l'on trouve le type kérigmatique de pensée mythique, sont des sociétés où l'on peut parler d'un primat de l'histoire. L'exemple d'Israël nous met en face d'une interprétation historique de l'historique. Par là, Israël s'est constitué une identité historique : il s'est projeté dans le passé comme un peuple unique et s'est défini comme quête illimitée d'un sens de l'histoire dans l'histoire.

Si l'on parle de tradition et de suite d'interprétations, si le mot herméneutique a d'abord désigné l'art d'interpréter les textes sacrés, il y a cependant une originalité de la philosophie. La philosophie élaborée par notre société comporte deux grandes formes : une réflexion fondamentale (Kant) ou une ontologie fondamentale (Hegel). Mais il y a une articulation de la philosophie sur le mythe, à condition de réfléchir sur ce que disent les mythes (même dans le cas du totémisme, donc en leur appliquant une autre méthode que l'analyse structurale) et pas seulement sur les manières dont ils le disent (les arrangements). « Leur dire est plein de sens », répète Ricœur, en ajoutant contre son interlocuteur : « Si le sens n'est pas un segment de la compréhension de soi, je ne sais pas ce que c'est. » Et si le dire des mythes est plein de sens, il est en ce sens « chargé de philosophies latentes ». Éclairant leur point de divergence, Lévi-Strauss répond : « Qu'est-ce que le sens selon moi ? Une saveur spécifique perçue par une conscience quand elle goûte une combinaison d'éléments dont aucun pris en particulier n'offrirait une saveur comparable. » Le savant démonte le mécanisme d'une pensée objectivée. « Et puis, tout de même, on est homme : on le goûte. » Dans cette perspective la philosophie structuraliste serait, puisque toute structure est nature, le matérialisme vulgaire. Quarante ans après, avec la même lucidité et

la même franchise, Lévi-Strauss se déclarait nullement gêné d'admettre que pour lui l'existence n'avait pas de sens.

À travers la question de l'analyse des mythologies c'est celle de l'anthropologie et des sciences de l'homme qui est posée. En 1949, Lévi-Strauss avait publié *Les Structures élémentaires de la parenté*, où il étendait aux systèmes de parenté la méthode de la linguistique structurale. En généralisant cette approche, il en venait à dire que toute activité humaine pouvait être conçue comme consistant en systèmes d'échanges : échange de mots, échange de biens (l'économie), échange de femmes. Une logique générale des échanges permet alors de voir comment chaque société réalise l'une des possibilités inscrites dans une nature à laquelle appartiennent les structures de la pensée humaine. Et si une société n'est pas une structure de structures (économie, parenté, langue), du moins est-elle un agencement de structures. De telle sorte que dans ce qu'on appelle histoire, les changements doivent être considérés comme le résultat de facteurs externes.

En terminant la discussion, Ricœur disait à Lévi-Strauss : « Pour vous il n'y a pas de *message*, non au sens de la cybernétique, mais au sens kérigmatique ; vous êtes dans le désespoir du sens ; mais vous vous sauvez par la pensée que, si les gens n'ont rien à dire, du moins ils le disent si bien qu'on peut soumettre leur discours au structuralisme. Vous sauvez le sens, mais c'est le sens du non-sens, l'admirable arrangement syntactique d'un discours qui ne dit rien. » Si le mot herméneutique a servi non seulement à Ricœur mais à Gadamer qui, en Allemagne, s'inspirait à la fois de Husserl et de Heidegger, c'est en raison de la surabondance de sens qui définit le symbole. Et le symbolique est au cœur du social, que l'on doit définir aussi par l'historicité, par la réinterprétation de significations sédimentées dans les institutions mais vivantes dans la mémoire collective. Le social n'est pas l'actualisation de structures éternelles dont certaines seraient restées à l'état de possibles, ni la reproduction de structures (rappelons que Pierre Bourdieu a déclaré très tôt vouloir rompre avec le structuralisme), mais quête de sens dans des formes et des transformations.

4.4. Histoires de vie, trajectoires, itinéraires : une sociologie compréhensive

Si le sens et l'historicité sont au cœur de l'existence sociale, qu'en résulte-t-il en ce qui concerne la méthode des sciences de l'homme et leurs techniques ? Le concept moderne d'herméneutique, sur lequel a travaillé Paul Ricoeur après Gadamer (mais qui a été aussi interrogé par Jean-Claude Passeron) est souvent référé par eux à Dilthey (1833-1911). L'œuvre de celui-ci pourrait être considérée comme une série de refus et comme la tentative pour définir ce qu'il appelle la science de l'esprit. Comme nombre de ses contemporains, il refuse l'idéalisme de Hegel, mais aussi le positivisme qui faisait des sciences de la nature le modèle d'intelligibilité de tous les phénomènes. Il oppose donc explication de la nature et compréhension de l'esprit. Comment entendre « compréhension » ? Surtout peut-être avant de rencontrer Husserl, Dilthey cherche du côté de la psychologie : l'homme aurait la capacité de se transposer dans la vie psychique d'autrui. Mais quoiqu'anti-hégélien, il est admiratif de l'œuvre des grands historiens allemands du XIX^e siècle. Il doit donc poser la question : comment comprend-on un texte du passé ? (D'où l'appel à la notion d'herméneutique, utilisée par Schleiermacher pour les textes classiques et bibliques). Dilthey doit aussi poser une question préalable : comment comprendre un « enchaînement » historique ? Il admet que la vie produit des formes, s'extériorise dans des configurations. Ce que la culture produit sous forme de littérature constitue une couche de second rang par rapport à ces formes produites par la vie, une vie qui est celle de « l'esprit ». La vie porte la pensée en elle, disait Dilthey, ou encore : la vie porte en elle la puissance de se dépasser dans des significations, ce que Gadamer traduit par : « La vie fait sa propre exégèse : elle a elle-même

une structure herméneutique. » Comprendre c'est alors interpréter au sens de l'exégèse d'un texte.

Dilthey dut alors s'éloigner de la psychologie : la connaissance de soi est une interprétation qui n'est pas plus facile que celle des autres. Ce que je suis pour moi-même ne peut être atteint qu'à travers les objectivations de ma propre vie : des signes et des œuvres au sens large du terme. De plus, si le dynamisme de la vie passe par des configurations stables, c'est à partir de celles-ci, d'acquis structurés dans le passé, que la vie se poursuit par nous. Dans les conférences qu'il fit dans les années 1970 sur le thème « Pour une phénoménologie herméneutique », Ricœur décrivait cette « trouvaille » de Dilthey : « Il faudra renoncer à lier le sort de l'herméneutique à la notion purement psychologique de transfert dans une vie psychique étrangère et déployer le texte, non plus vers son auteur, mais vers son sens immanent et vers la sorte de monde qu'il ouvre et découvre. »

Dilthey accordait une sorte de privilège à l'autobiographie. Faut-il y renoncer lorsqu'on cesse de privilégier la psychologie ? Non si autrui est présent en moi (« mon passé ») en tant qu'être historique et si toute expérience est langagière (la porter au langage, écrit Ricœur, ce n'est pas la changer en autre chose, mais, en l'articulant et en la développant, la faire devenir elle-même). Il en va de même pour l'entretien. La conversation est déjà dialogue et interprétation ; l'entretien en langue naturelle est déjà dialogue et interprétation ; l'entretien biographique l'agrandit et l'approfondit par l'intersubjectivité historique (la classe sociale, la nation, les traditions culturelles dans lesquelles s'inscrit celui qui parle). À la différence des « langues bien faites » de la science mathématisée, l'usage des langues naturelles repose sur la polysémie des mots, les connotations héritées de l'histoire (je ne connais vraiment une langue étrangère, disait Schütz, que si je suis devenu capable d'écrire une lettre d'amour dans cette langue). La logique et la linguistique ont pu tenter d'élaborer une théorie de la signification et une syntaxe de toutes les langues possibles. Mais si l'on radicalise l'idée d'historicité, il y a *des* langues, des manifestations verbales de l'être-dans-le-monde ; elles sont indissociables des unités historiques dans lesquelles s'édifie l'être humain, des formes et configurations historiques. À cette diversité s'ajoute la tempora-

lité : c'est à partir de significations acquises ou sédimentées que nous essayons de donner sens et avenir, de penser des mondes possibles.

Accorder un privilège à l'histoire-connaissance, ce ne serait donc pas donner la première place à une histoire explicative *parmi* des sciences de l'homme, tout en continuant à les séparer en distinguant des « facteurs » historiques, sociaux, psychologiques, etc. Ce serait faire de la science de l'homme une science historique et compréhensive, c'est-à-dire interprétative. La conséquence en serait, du point de vue des techniques, l'importance de l'entretien biographique (distinct du « questionnaire ») et même de l'autobiographie.

Le privilège accordé à la biographie ou à l'entretien tel qu'Henri Lefebvre avait essayé de le définir dans la *Critique de la vie quotidienne* ne doit pas faire oublier, bien au contraire, que l'on peut faire et que l'on a fait des biographies d'une autre manière, en relation avec d'autres théories sociologiques que la phénoménologie herméneutique.

Ce fut notamment le cas de Pierre Bourdieu. Avant de faire, peu de temps avant sa mort et sachant qu'il allait mourir, ce qu'il a appelé une auto-socioanalyse, il dénonçait en 1986 dans un numéro d'*Actes de la recherche en sciences sociales* « l'illusion biographique ». Il faisait alors l'analyse critique des préjugés à l'œuvre dans les biographies ou les « histoires de vie » : la vie comme parcours orienté, attribuable à un « moi », à une « personne » (*Une vie* était le titre d'un roman de Maupassant) ; histoire qui se déroule selon un ordre chronologique qui est aussi un ordre logique, qui a un principe, une cause première et un terme qui est aussi un but ; histoire (au sens de récit) dont l'objet est de donner sens, de rendre raison en établissant des relations intelligibles comme celle de l'effet à la cause efficiente ou finale entre les états successifs. Mais cette analyse critique avait pour but de construire le concept de trajectoire et de l'intégrer au modèle théorique constitué par les concepts de champs, de positions, de capital et d'habitus. C'est avec ce modèle et la méthode qui lui était liée qu'à la fin des années 1970 Bourdieu avait conduit avec A. Sayad une recherche sur les immigrés algériens en France. Une cinquantaine de biographies avaient été réalisées. Chacune correspondait à un « cas », « choisi en raison de sa pertinence structurale ».

L'analyse consistait à construire des trajectoires sociales en mettant en relation les positions dans différents champs occupées par ceux qui vont émigrer, donc les conditions qui les ont produits comme émigrés, avec les positions qu'occupent les différents immigrés ou groupes d'immigrés au sein de la société française. À chaque groupe ou classe correspondent une structure du capital économique, culturel et social, ainsi que des « dispositions » différentes. Mais le mot « capital culturel » n'a pas le même sens dans la société d'origine et dans la société d'arrivée : c'est pourquoi intervient l'étude biographique et non pas l'analyse statistique d'un quelconque « échantillon représentatif ». C'est pourquoi aussi plusieurs sciences – sociologie, ethnologie, linguistique, etc. – sont mobilisées dans ces analyses de trajectoires. C'est pourquoi enfin les trajectoires apparaissent comme des passages d'un univers social à un autre et les agents comme dotés d'un habitus qui les rend plus ou moins (ils sont originaires d'une ville ou d'un village, ils ont été plus ou moins scolarisés...) capables de s'insérer dans le nouvel univers.

Faire une biographie c'est donc, comme il est dit à la fin de l'article sur l'illusion biographique, construire des *trajectoires* au sens de « série de *positions* successivement occupées par un même agent (ou un même groupe) dans un *espace* lui-même en devenir et soumis à d'incessantes transformations. Essayer de comprendre une vie comme une série unique et à soi suffisante d'événements successifs sans autre lien que l'association à un "sujet" dont la constance n'est sans doute que celle d'un nom propre, est à peu près aussi absurde que d'essayer de rendre raison d'un trajet dans le métro sans prendre en compte la structure du réseau, c'est-à-dire la matrice des relations objectives entre les différentes stations. Les événements biographiques se définissent comme autant de *placements* et de *déplacements* dans l'espace social. » Cet espace social que l'on peut analyser en différents champs a une structure et il est pour les agents un espace de *possibles*, de possibles objectifs pourrait-on ajouter, puisqu'un agent peut avoir des représentations fausses de ce qui lui est possible.

La technique d'entretien biographique est entièrement commandée par ce système conceptuel et diffère donc profondément de l'entretien décrit par Henri Lefebvre dans *Critique de la vie*

quotidienne : elle demande à celui à qui l'on s'adresse d'adopter une attitude analogue à celle du savant. Bourdieu exigeait de lui-même rigueur et « réflexivité ». Lorsqu'il écrit *Esquisse pour une auto-analyse*, il affirme en exergue : « Ceci n'est pas une autobiographie. » Il ajoute qu'il a adopté le point de vue de l'analyste et que cela permettra non pas d'imposer son interprétation, mais de livrer son expérience à la confrontation critique. Au risque d'étonner le lecteur, il ne commence pas par sa vie dans le Béarn de son enfance, mais par l'analyse du champ universitaire – avec ses luttes – lorsqu'il entre comme élève à l'École normale supérieure. Il définit d'emblée la démarche sociologique comme consistant à « expliquer et comprendre » (formule wébérienne sur laquelle s'interrogeaient tous les sociologues de cette génération, et en particulier les étudiants de Raymond Aron), mais comprendre c'est pour lui « comprendre d'abord le champ avec lequel et contre lequel on s'est fait ». Comment peut-on parler, dans cette théorie sociologique, d'agents qui se font contre un champ ? C'est une question qui a été souvent posée à Bourdieu – et pas seulement par les « philosophes » s'attribuant le monopole de la défense de la liberté contre le « déterminisme » – et à laquelle il répondait. Mais nous laissons de côté cette réponse pour revenir à la compréhension du sens dans la définition phénoménologique des sciences de l'homme.

Au concept de trajectoire nous opposerons celui d'itinéraire. Une trajectoire – mouvement d'un objet d'un point à un autre – est déterminée. Au XVII^e siècle, avec Galilée et le développement de la mécanique moderne, apparaît une science, la balistique, bien postérieure à l'art empirique des premiers artilleurs. Elle permet, par la mathématisation, d'analyser et d'expliquer la forme d'un mouvement comme celui du boulet. Elle permet de prévoir (en fonction de la vitesse et de la pente initiales...) donc d'améliorer les instruments conçus et fabriqués en vue d'une certaine fin (ici atteindre les positions ennemies). La prise en compte de forces plus nombreuses (dans notre exemple, le vent), l'utilisation à partir du XVIII^e siècle du calcul des probabilités améliorent encore la science et les techniques des trajectoires.

Au mot d'itinéraire sont au contraire liés ceux de découverte, voire d'invention. On a pu soutenir que nos « itinéraires

touristiques » n'étaient plus précisément que des trajectoires. Ils sont tracés à l'avance, fléchés, guidés. Le touriste est préparé à prendre des photos et conduit au lieu précis où il devra fixer ce qui est beau. Toutes les étapes sont des biens de consommation, y compris ce qui relève de la « culture » – par exemple les danses et chants des autochtones –, le tourisme culturel étant inclus dans les circuits économiques. Par exemple la restauration des chapelles baroques dans les Alpes et la création de circuits touristiques apporteront des ressources aux montagnards comme la fabrication traditionnelle de fromages AOC et les maintiendront au pays au lieu qu'ils fuient vers les villes. Les progrès de la planification au service du « développement », l'appel aux sciences économiques et sociales qui lui sont utiles, font penser aux fusées, avions, projectiles téléguidés et autoguidés que la cybernétique a permis de construire. Cette organisation, cette intégration à un système économique qui ne dit plus son nom – le capitalisme dans sa phase ou plutôt ses formes de mondialisation – rencontrent certes des résistances. Les habitants des villages refusent ou craignent la désappropriation de leur patrimoine, de leurs lieux transformés dans leurs significations. De leur côté, les touristes peuvent résister, chercher ou découvrir de manière plus ou moins inattendue les significations que recherchaient d'autres hommes dans une église baroque, un temple grec ou un tombeau de l'ancienne Égypte, aidés en cela par une école qui n'est pas entièrement coupée de toute transmission culturelle. Mais précisément, en disant cela, on n'oppose pas à la trajectoire l'itinéraire en ce qu'il aurait un principe analogue au *clinamen* d'Épicure et de Lucrèce, principe à la fois de déviation dans la chute des atomes, d'agglomération et de « libre arbitre ».

Un itinéraire est recherche de sens, invention d'un nouveau chemin, approfondissement de significations. L'itinéraire de Saint-Jacques de Compostelle a été tracé, il a toujours comporté des étapes. Une partie des pèlerins d'aujourd'hui n'est pas faite de croyants, mais de gens qui sont à la recherche de significations possibles de l'existence. Au début, les pèlerins étaient des chrétiens, mais ils refaisaient plusieurs fois le chemin, car le dogme ne parvient jamais à effacer le mythe avec ses significations ambiguës et inépuisables (les historiens étudient à nouveau aujourd'hui les légendes et les lieux de pèlerinage de

Marie-Madeleine, les représentations très diverses qui en ont été faites par les peintres au cours des siècles). Celui qui suit de tels itinéraires ne sait jamais ce qu'il va découvrir ni comment cela peut transformer sa vie. L'itinéraire du compagnon, avec les symboles maçonniques qui l'accompagnent, est également un exemple encore actuel. Sur l'itinéraire jalonné par des villes et des maisons, où il trouve une « mère » mais aussi des livres, le compagnon n'apprend pas seulement des techniques de métier, il apprend à vivre d'une certaine manière. Son « Tour de France » est une initiation, parce qu'il est une forme de socialisation. Et le compagnonnage a été fortement lié au mouvement ouvrier. En effet, au XVI^e et au XVII^e siècle, la corporation devient une caste fermée, héréditaire et la séparation entre confréries de maîtres et confréries de compagnons s'accroît. Les compagnonnages deviennent des organisations de solidarité et de lutte : au XIX^e siècle, les compagnons dirigent des grèves et sont sur les barricades. Puis la répression politique et surtout la substitution du machinisme industriel aux formes de production artisanale appellent de nouvelles formes d'organisation (les syndicats, les partis) et la reprise inventive des idées plus ou moins anciennes de socialisme et de communisme. Le long de ces chemins, il y a des laissés-pour-compte comme on dit. Mais ce sont souvent des rejetés, qui ont ensuite cherché une autre voie : Agricola Perdiguer, républicain exilé sous le Second Empire, en profite pour écrire *Mémoires d'un compagnon* puis, de retour à Paris, cet autodidacte fonde une librairie.

Parler en termes d'itinéraires et non de trajectoires, c'est privilégier le temps sur l'espace et ne pas rabattre le premier sur le second en en faisant un espace orienté. C'est aussi concevoir la liberté humaine autrement que comme libre arbitre. C'est donc rompre avec la conception classique du sujet. C'est enfin essayer d'élaborer une conception de l'identité.

L'appartenance de notre existence à l'histoire collective fait que notre vie – comme l'itinéraire justement – comporte des points de passage obligés. Pour la génération née vers 1930, il y eut la Seconde Guerre mondiale, les « Trente glorieuses », le service militaire au moment de la guerre d'Algérie, « mai 68 »... Les choix que chacun a faits à chacun de ces événements, dans chacune de ces périodes ne se comprennent que par les significations qu'il leur a attribuées en relation avec d'autres

(famille, amis, etc.). Mais ces significations sont toujours élaborées, en fonction du passé certes, mais d'un passé interprété et d'un avenir à faire dont nous ne savons jamais s'il se fera. Les voies ne sont pas tracées à l'avance. La liberté humaine n'est pas le libre arbitre (choix entre « le bien et le mal »), elle n'est pas la liberté divine attribuée à l'homme par Sartre. Elle est cependant cette possibilité de refus grâce à laquelle nous essayons de donner un certain cours, un certain sens à notre existence individuelle et collective. L'autobiographie de Hoggart, dont Jean-Claude Passeron soulignait la « disposition herméneutique », le montrait bien. Reprenons-en quelques traits. Nous avons vu qu'il parlait d'un refus de la condition de sa famille dans le quartier qu'il habite – et qui est donc pour lui, notons-le, un lieu et non une portion de l'espace. Il parle également de la « conscience obscure » d'un ailleurs qui prend peu à peu pour lui, grâce aux études, la forme du monde universitaire, sans pour autant qu'il renie « les siens » et tout en restant attaché à son ancien quartier. Hoggart, à son entrée à l'université, avait été remarqué et ensuite encouragé, par un professeur lui-même atypique, pour la définition peu orthodoxe qu'il donnait de la culture dans une dissertation. Il trouve en lui un initiateur plutôt qu'un professeur qui exercerait sur lui une influence. Sa vie est faite de rencontres, de révélations, d'initiations : le livre de poésies trouvé sur les rayons d'une bibliothèque, les jeunes femmes sportives qui appartiennent à un autre monde social... Les derniers ouvrages de l'auteur montrent les diverses voies qu'il a explorées et même tracées en tant qu'universitaire, chercheur, responsable de politiques culturelles, inventeur d'une nouvelle forme d'écriture sociologique et d'écriture de soi.

Il faudrait donc rattacher la définition de l'itinéraire à celle que Merleau-Ponty donnait de l'histoire comme recherche tâtonnante et balbutiante de sens et aussi à celle que propose Ricœur lorsqu'il dit que l'histoire est faite du bruissement des interprétations.

Si notre existence est une histoire et si cette histoire ne peut être conçue comme un enchaînement de causes et d'effets, il nous faut enfin tenter d'éclaircir la relation entre subjectivité et historicité, sujet et temps. « Il faut comprendre le temps comme sujet et le sujet comme temps », écrivait Merleau-Ponty dans

l'avant-dernier chapitre de *Phénoménologie de la perception*, reprenant des analyses de Husserl et de Heidegger.

« L'événement de ma naissance n'a pas passé, il n'est pas tombé au néant à la façon d'un événement du monde objectif, il engageait un avenir, non pas comme la cause détermine son effet, mais comme une situation, une fois nouée, aboutit inévitablement à quelque dénouement. Il y avait désormais un nouveau "milieu", le monde recevait une nouvelle couche de signification. Dans la maison où un enfant naît, tous les objets changent de sens, ils se mettent à attendre de lui un traitement encore indéterminé, quelqu'un d'autre et de plus est là, une nouvelle histoire, brève ou longue, vient d'être fondée, un nouveau registre est ouvert. »

« Je ne suis pas pour moi-même à l'heure qu'il est, je suis aussi bien à la matinée de ce jour ou à la nuit qui va venir, et mon présent, c'est, si l'on veut, cet instant, mais c'est aussi bien ce jour, cette année, ma vie tout entière. Il n'est pas besoin d'une synthèse qui réunisse du dehors les *tempora* en un seul temps, parce que chacun des *tempora* comprenait déjà au-delà de lui-même la série ouverte des autres *tempora*, communiquait intérieurement avec eux, et que la "cohésion d'une vie" est donnée avec son *ek-stase*. Le passage du présent à un autre présent, je ne le pense pas, je n'en suis pas le spectateur, je l'effectue, je suis déjà au présent qui va venir comme mon geste est déjà à son but, je suis moi-même le temps, un temps qui "demeure" et ne "s'écoule" ni ne "change"... On dit qu'il y a un temps comme on dit qu'il y a un jet d'eau : l'eau change et le jet d'eau demeure parce que la forme se conserve... C'est ici que se justifie la métaphore de la rivière, non pas en tant que la rivière s'écoule, mais en tant qu'elle ne fait qu'un avec elle-même...

Il y a un style temporel du monde et le temps demeure le même parce que le passé est un ancien

avenir et un présent récent... Nous ne disons pas que le temps est pour quelqu'un : ce serait de nouveau l'étaler et l'immobiliser. Nous disons que le temps est quelqu'un, c'est-à-dire que les dimensions temporelles, en tant qu'elles se recouvrent perpétuellement, se confirment l'une l'autre, ne font jamais qu'explicitement ce qui était impliqué en chacune, expriment toutes un seul éclatement ou une seule poussée qui est la subjectivité elle-même... "Dans" mon présent, si je le ressaisis encore vivant et avec tout ce qu'il implique, il y a une extase vers l'avenir et vers le passé qui fait apparaître les dimensions du temps, non comme rivales, mais comme inséparables : être à présent, c'est être de toujours, et être à jamais. La subjectivité n'est pas dans le temps parce qu'elle assume ou vit le temps et se confond avec la cohésion d'une vie. »

Ces textes phénoménologiques (retour au monde vécu, en deçà de la pensée sociologique qui manipule les choses) réhabilitent le sens commun et par là même la littérature. Songeons à la fascination qu'éprouvait Virginia Woolf pour le fleuve ou la rivière dont on peut apercevoir le fond lorsque les remous superficiels s'espacent, rivière qui est tellement pour elle l'image de la vie qu'elle finit par s'y enfoncer les poches bourrées de pierres. Ces textes nous aident à concevoir de façon nouvelle l'unité d'une vie. Mais surtout ils nous permettent, par la liaison qu'ils opèrent ou esquissent entre subjectivité et temporalité, de préciser la façon dont les sciences de l'homme, en particulier la sociologie, peuvent analyser les formes d'historicité.

Ne peut-on dire d'abord que, selon les situations où il se trouve ou dans lesquelles il est mis – et qui sont parfois des situations extrêmes comme les camps d'extermination –, l'homme est plus ou moins historique ? Peut-on risquer l'expression – qui encore une fois heurte notre conception traditionnelle – « plus ou moins sujet » ?

Milan Kundera affirmait que l'art du roman, inventé par l'Europe à partir du XIX^e siècle, avait la capacité d'« éclairer le mystère des situations humaines ». Il est l'un de ceux qui ont le plus délibérément modifié les formes romanesques antérieures.

Dans *Le Livre du rire et de l'oubli* (VI, 8), l'auteur interrompt ce qui n'est jamais le récit chronologique d'une histoire et reprenant ce qu'il vient de dire sur la forme musicale « variations », il écrit :

« Tout ce livre est un roman en forme de variations. Les différentes parties se suivent comme les différentes étapes d'un voyage qui conduit à l'intérieur d'un thème, à l'intérieur d'une pensée, à l'intérieur d'une seule et unique situation dont la compréhension se perd pour moi dans l'immensité. C'est un roman sur Tamina et, à l'instant où Tamina sort de scène, c'est un roman pour Tamina. Elle est le principal personnage et le principal auditeur et toutes les autres histoires sont une variation sur sa propre histoire et se rejoignent dans sa vie comme dans un miroir. »

Le thème est celui de la mémoire et de sa destruction. Au début du roman, les premiers personnages sont mêlés plus ou moins étroitement à l'histoire politique de la Tchécoslovaquie après 1945. La première scène est présentée comme « moment fatidique ». En février 1948, le dirigeant communiste Gottwald harangue la foule au balcon d'un palais de Prague. Il est nu-tête alors qu'il neige. À côté de lui, un autre dirigeant, Clémentis met sa toque de fourrure sur la tête de Gottwald. La section de propagande diffuse la photo à des centaines de milliers d'exemplaires sur des affiches et dans les manuels scolaires. Quatre ans plus tard, Clémentis est accusé de trahison et pendu : la section de propagande le fait disparaître de l'Histoire et sa tête est effacée sur les photos.

Au second paragraphe du roman apparaît un militant opposant, suivi par la police politique. Il dit : « La lutte de l'homme contre le pouvoir est la lutte de la mémoire contre l'oubli. » Au début de la sixième et dernière partie, la scène du balcon est reprise, mais Kundera la fait suivre de deux nouvelles variations. Dans le roman de Kafka, Prague était une ville sans mémoire : « Le temps du roman de Kafka est le temps d'une humanité qui a perdu la continuité avec l'humanité ». Les gens des villes habitent des rues qui ont changé de nom. Et si Franz

Kafka est le prophète d'un monde sans mémoire, Gustav Husak, septième président de Tchécoslovaquie, en est le bâtisseur : en 1969 il a fait chasser des universités et des instituts cent quarante-cinq historiens et on l'appelait « le président de l'oubli ».

Lorsqu'elle apparaît dans le roman, l'histoire privée de Tamina et de son mari est étroitement mêlée à cette histoire collective et politique. Elle doit fuir son pays, en laissant sa correspondance et ses carnets – le journal que son mari lui a demandé d'écrire bien qu'elle comprenne mal que l'on risque d'oublier l'inoubliable. Son mari meurt et elle ne parvient pas à se faire envoyer ses écrits. Le roman s'achève par une sorte de conte et de cauchemar. Un jeune homme l'emmène en automobile sur une berge où l'attend un passeur qui l'emmène à son tour sur ce qui se révèle être « l'île aux enfants ». Ces enfants la contraignent à partager leurs jeux, leur sensualité, leur impudence, leur langage. « Il semble (donc) que le voyage dans l'île n'était pas une conspiration contre elle, comme elle l'avait cru la première fois qu'elle avait vu le dortoir avec son lit. Au contraire, elle se trouvait enfin là où elle désirait être : elle était retombée loin en arrière dans un temps où son mari n'existait pas, où il n'était ni dans le souvenir ni dans le désir, et où il n'y avait donc ni poids ni remords... Sa nudité n'était pas impudique, elle perdait simplement sa signification pour devenir une nudité atone, muette et morte. Ce corps, dont chaque partie avait été marquée par l'histoire de leur amour, semblait dans l'insignifiance et cette insignifiance était un soulagement et un repos...

Ils (les enfants) trouvèrent de nouveau mille prétextes charmants pour se presser contre elle et la caresser sur tout le corps... À nouveau elle ferma les yeux pour jouir de son corps, car pour la première fois de sa vie son corps avait du plaisir sans la présence de l'âme qui n'imaginait rien, ne se rappelait rien... »

Le sexe, dira plus loin l'auteur, n'est pas l'amour, mais un territoire que l'amour s'approprie. Si l'amour est proprement humain, ce qui est ici décrit est une déshumanisation. Comme elle est enfermée dans une île, Tamina est enfermée dans la succession des plaisirs, en repos mais aussi hors de tout sens. Dans un dernier sursaut elle cherche à fuir l'île pour rejoindre la berge, sans même savoir dans quel monde elle voudrait vivre,

mais elle se noie. Ainsi un pouvoir a détruit une temporalité et une subjectivité en détruisant la mémoire, c'est-à-dire l'histoire. Et ceci de façon violente, mais aussi insidieuse, car Tamina, veuve et exilée, réduite aux emplois de serveuse et incapable d'aimer un homme, a peu à peu oublié son passé, s'en est désintéressée. Comme à la fin elle se laisse couler au fond de l'eau sous le regard indifférent des enfants, elle se dés-historicise, abandonne ce qui est une lutte. Cette lutte est celle de la mémoire contre l'oubli, et la mémoire est plus que le souvenir, elle est construction ; c'est pourquoi elle appelle l'écriture. Retrouver ses carnets aurait été pour Tamina un moyen de se sauver, de sauver son identité, sa mémoire, son historicité. « Elle veut avoir ses carnets pour que la fragile charpente des événements, telle qu'elle l'a construite dans son cahier, puisse recevoir des murs et devenir la maison qu'elle pourra habiter. Parce que, si l'édifice chancelant des souvenirs s'affaisse comme une tente maladroitement dressée, il ne va rien rester de Tamina que le présent, ce point invisible, ce néant qui avance lentement vers la mort. »

Dans notre civilisation et sa littérature, le thème du voyage, du naufrage sur les bords d'une île, du retour au pays natal a beaucoup été utilisé : Ulysse, Robinson, la Suzanne de Giraudoux... La question de la socialisation, de l'historicité et de la mémoire est toujours posée. Le mythe comme le roman éclairent les situations humaines. Certes la conception que les anciens Grecs se faisaient du temps n'est pas la nôtre : certains de leurs philosophes disaient que le temps était l'image mobile de l'éternité immobile. Cependant, c'est par l'intervention des dieux qu'Ulysse est condamné à un long et périlleux voyage au retour de la guerre de Troie. Et ce qu'il risque fondamentalement – comme le rappelle sans cesse Vernant même lorsqu'il raconte l'Odyssée à ses petits-enfants – c'est l'inhumanité, soit dans le sens de la bestialité, soit en devenant un dieu ou un demi-dieu, c'est-à-dire un être immortel. L'arme que divers dieux, demi-dieux et belles déesses utilisent contre lui est l'oubli (*léthé*). Il faut non seulement que son navire soit jeté sur les côtes d'une île, mais qu'il y soit transformé en porc pour que, séduit par Nausicaa, il oublie son épouse Pénélope, sa maison et ses champs et ne cherche plus à reprendre le cours interrompu de sa vie. Robinson, lui, est parti sur un navire en

refusant la société où il est né. Échoué sur l'île, tenté parfois par la vie sauvage, il reconstruit néanmoins cette société (avec son calendrier), en reconnaît le bien-fondé et ne souhaite plus que le navire qui l'y ramènera. Quant à Juliette, elle n'aspire qu'à retrouver le paysage de son enfance et l'histoire dont elle est coupée.

De Tamina qui nage par une nuit sans lune en s'efforçant de garder la même direction pour atteindre l'autre rive, Kundera dit : « Où voulait-elle au juste s'en retourner ? À Prague ? Elle en a oublié jusqu'à son l'existence. Dans la petite ville à l'ouest de l'Europe ? Non. Elle voulait simplement partir. » Tel est le drame de l'exilé, qu'il ait été chassé ou qu'il soit parti refusant une forme de pouvoir. Ce drame a été décrit dans des autobiographies d'écrivains comme Stefan Zweig et analysé par des philosophes et sociologues. Certains hommes, comme Walter Benjamin, ont au dernier moment refusé de s'exiler et se sont jetés à la mer : ils ont refusé le monde social vers lequel certains leur conseillaient d'aller. Ils ont refusé un monde caractérisé par certaines formes sociales, des formes de pouvoir ou de domination, des formes d'historicité. Ceux qui, en 1939, arrivaient au bord de l'Atlantique ou de la Méditerranée en fuyant devant l'armée allemande et la police nazie savaient par la littérature, par le cinéma ce qu'étaient les États-Unis : même à quelqu'un qui n'était pas un « intellectuel », *Les Temps modernes* de Charlie Chaplin avaient présenté ce monde économique-social où l'homme est un rouage de la machine et doit en suivre le rythme, un rythme imposé par la loi du profit. Les philosophes et sociologues qui ont franchi l'océan ont eu des difficultés à tenter de concilier des traditions intellectuelles différentes : Schütz a essayé de décrire cet « étranger » à un monde social, il a essayé de conjuguer phénoménologie et théorie des « modèles culturels » et il ne faut pas s'étonner s'il n'a achevé aucun de ses livres.

Nombre de Français qui, en 1939-40, passaient en Afrique du Nord ouvraient ou plutôt entrevoyaient et tentaient d'ouvrir une perspective différente. Il y avait chez eux le refus de l'État français et la tentative pour jeter les bases d'une nouvelle société, comme l'attestent les nombreux projets de réforme de l'école et des autres institutions d'une démocratie (avec les critiques de la III^e République qu'ils incluaient). Nous avons vu comment,

en 1941, un jeune philosophe de l'histoire, commentateur de Kant, décide de franchir les Pyrénées pour rejoindre Casablanca et s'engager dans la première Division française libre. Il écrivait dans son journal : « Bien souvent il (l'homme) pourrait être heureux en consentant, en acceptant et en se soumettant. Et à cela, il préfère la révolte intérieure ou ouverte, la souffrance morale ou matérielle... »

Pas d'historicité, pas de subjectivité sans révolte, sans refus auquel un espoir donne un sens. C'est ce que montre le cas extrême des camps nazis. Dans *Si c'est un homme*, Primo Levi a décrit mieux que beaucoup d'autres ce qui lui avait permis de résister à cette entreprise à forte charge idéologique et technologique. Comment ai-je pu résister ? se demande-t-il, et il ne s'agit pas de résistance physique, mais de l'appréciation de ce qui vaut la peine de se conserver vivant.

« Pour les civils, nous sommes des parias... Ils nous voient ignoblement asservis, sans cheveux, sans honneur et sans nom, chaque jour battus, chaque jour plus abjects, et jamais ils ne voient dans nos yeux le moindre signe de rébellion, ou de paix, ou de foi. Ils nous connaissent chapardeurs et sournois, boueux, loqueteux et faméliques, et, prenant l'effet pour la cause, nous jugent dignes de notre abjection.

Or, entre Lorenzo et moi, il ne se passe rien de tout cela. À supposer qu'il y ait un sens à vouloir expliquer pourquoi ce fut justement moi, parmi des milliers d'autres êtres équivalents, qui pus résister à l'épreuve, je crois que c'est justement à Lorenzo que je dois d'être encore vivant aujourd'hui, non pas tant pour son aide matérielle que pour m'avoir constamment rappelé, par sa présence, par sa façon si simple et facile d'être bon, qu'il existait encore, en dehors du nôtre, un monde juste, des choses et des êtres encore purs et intègres que ni la corruption ni la barbarie n'avaient contaminés, qui étaient demeurés étrangers à la haine et à la peur ; quelque chose d'indéfinissable, comme une lointaine possi-

bilité de bonté, pour laquelle il valait la peine de se conserver vivant. »

Primo Levi affirme que les SS et leurs subordonnés se déshumanisaient en déshumanisant. « Mais Lorenzo était un homme... C'est à Lorenzo que je dois de n'avoir pas oublié que moi aussi j'étais un homme. »

Le personnage de Kundera ne veut pas mourir. Elle a même une « terrible envie de vivre » ; mais n'ayant aucune idée du monde où elle veut vivre, elle veut sauver « son corps et sa soif de vivre ». Pour Primo Levi, l'homme en tant que tel ne vit pas et ne survit pas pour vivre. S'il est jeté dans un monde négateur de l'homme, il lui faut, pour s'efforcer de vivre, l'expérience d'un autre monde possible, autrement dit un avenir ouvert, un horizon même lointain. Bien qu'il déclare ce monde indéfinissable, il le caractérise par quelques-unes des valeurs dans lesquelles les sociétés occidentales ont essayé de se penser depuis la Grèce ancienne : la justice, la bonté (que Rousseau appelait bienveillance). Peut-être Primo Levi a-t-il été profondément déçu par l'Italie et les sociétés d'après-guerre puisqu'il s'est suicidé en 1987.

Perdre ou retrouver l'historicité et la subjectivité dépend donc du sens que cela peut avoir pour nous. De la question dont nous étions partis – un sujet historique est-il plus ou moins sujet ? – nous aboutissons nécessairement à celle-ci : quelles sont les formes de subjectivité et d'historicité ? les modes et les formes de socialisation ?

Ce sont là des formulations différentes ou plutôt équivalentes de la même question. Car si le sujet est le temps, la subjectivité n'est pas non plus dissociable de la situation, de la relation au monde et aux autres. Le mot socialisation répétons-le fait problème car, en français, nous entendons par là l'action de la société sur l'individu : l'individu naîtrait a-social, voire même animal, et il *serait* socialisé *par* et dans les institutions prévues à cet effet – famille, crèche, école, armée... Si celles-ci ne jouent pas ou jouent mal leur rôle, l'individu reste a-social, « marginal », il se livre à des actes dangereux pour la société, qui doivent être réprimés : de là une nouvelle série d'institutions – maisons de redressement, police, justice, prison... Cette idéologie a empêché que l'on critique la conception

durkheimienne de la socialisation, avec ses composantes pédagogiques (la contrainte scolaire), juridiques et religieuses (sacralité de la règle). Pourtant, ce genre de théorie du social et de la « socialisation » s'est heurté à au moins deux séries d'objections. Tout d'abord, l'œuvre de Michel Foucault a montré le caractère historiquement variable des institutions comme l'asile ou la prison : la définition d'une « folie » ou « déraison », du crime ou du délit, leur mise à l'écart varient selon les structures des sociétés. En second lieu, la phénoménologie soutient une conception du social non plus comme extra ou supra-individuel, mais comme intersubjectivité. Dès lors, il ne faut plus dire que les individus sont socialisés, mais que *nous nous socialisons*. Le terme *sociation*, utilisé par Max Weber, serait préférable. L'humanité, au cours de son histoire, a réalisé des modalités de l'être-ensemble, des modes de socialisation, articulant des types de famille, d'organisation du travail, de politique, de religion différents. Les sociologues du XIX^e et du XX^e siècle ont cherché des typologies plus ou moins fines : communauté/société chez Tönnies, définition par Bouglé de la Cité s'opposant aux Empires qui l'ont précédée, etc. Si toute socialisation est active, le terme être-ensemble ne doit pas être inconsciemment moralisé : à l'intérieur des sociétés modernes, qui se définissent comme nations (la nation se refait chaque matin, disait Renan), se constituent des classes en lutte. De plus, les termes courants « asocial », « désocialisé » risquent de nous cacher le refus des formes sociales qu'ils recouvrent : isolés ou en bandes, les « marginaux » ont leurs codes, leurs valeurs, ils se socialisent d'une certaine façon. Certains sociologues, à Chicago notamment, ont été les premiers à sortir de leurs bureaux et de leurs bibliothèques pour les étudier. Et il suffit de lire Jack London pour voir que le vagabond, toujours assez solitaire, se caractérise par une forme d'historicité : il est toujours à la recherche d'un ailleurs, d'autre chose, il refuse de prévoir, de tracer à l'avance un chemin.

Faut-il par conséquent – et nous passons ici à une autre science de l'homme – ranger la psychanalyse parmi les sciences « bourgeoises » et, en tant que cure, parmi les techniques de réinsertion, de normalisation ? Merleau-Ponty, on l'a vu à propos de Cézanne et de Léonard de Vinci, était très critique à l'égard des multiples théorisations de Freud et il proposait une

autre interprétation des phénomènes étudiés par lui. « Comment nier que la psychanalyse nous a appris à percevoir, d'un moment à l'autre d'une vie, des échos, des allusions, des reprises ? » Mais il ne faut pas y voir des rapports de cause à effet, en particulier lorsqu'il s'agit de la sexualité. Notre existence est sexuée, nos premières relations ont été avec une mère et un père, et c'est une conception fausse de la liberté qui nous ferait croire que nous pouvons en quelque sorte supprimer cet engagement primordial dans une situation. Mais notre vie est un mouvement circulaire « qui appuie son avenir à son passé, son passé à son avenir ». La psychanalyse nous apprend, sur le plan de la connaissance, à concevoir concrètement la liberté comme une « reprise créatrice de nous-mêmes ».

Cela dit, le mouvement circulaire peut rester bloqué sur le passé sans cesse « ruminé », comme on le voit dans la moindre dépression. Alors la reprise créatrice, c'est-à-dire l'historicité, est entravée. Reprenant des analyses de cas faites par Binswanger, *La Phénoménologie de la perception* décrit cette malade (une jeune fille à qui sa mère a interdit de revoir le jeune homme qu'elle aime et qui est devenue aphasique) chez qui « le mouvement vers le futur, vers le présent vivant ou vers le passé, le pouvoir d'apprendre, de mûrir, d'entrer en communication avec autrui se sont comme bloqués dans un symptôme corporel, l'existence s'est nouée, le corps est devenu la cachette de la vie. Pour le malade, il n'arrive plus rien, rien ne prend sens et forme dans sa vie – ou plus exactement il n'arrive que des “maintenant” toujours semblables – la vie reflue sur elle-même et l'histoire se dissout dans le temps naturel. »

La cure analytique, qui ne consiste pas à connaître ce qu'il y aurait dans mon inconscient conçu comme contenant des choses enfouies et des causes mais qui passe par l'établissement d'une relation avec le psychanalyste, pourrait donc être conçue comme un dé-nouement, un rétablissement d'une coexistence, une ré-historicisation. Par là même elle n'aurait pas pour effet la réintégration du « malade » dans le monde social « normal », sa soumission aux pouvoirs établis. Ou du moins pas pour effet nécessaire, car la diversité des théories et des pratiques qui se réclament aujourd'hui de la psychanalyse est telle que l'on peut et que l'on doit toujours se poser la question.

5. Quelques figures

Introduction

Dans les différentes langues techniques, les termes « forme » et « figure » ont toujours été liés. Il en est ainsi en géométrie. Dans la philosophie d'Aristote, forme se dit de toutes les qualités de l'objet, et figure de la forme qu'il affecte en un moment donné. Dans le sens mystique, la figure est ce qui est représenté comme le symbole (chez les Égyptiens, le serpent qui se mord la queue est la figure du temps, chez les chrétiens l'agneau pascal est la figure du Christ). Chez Pascal et d'une certaine façon chez Kant, la figure est l'expression symbolique d'une pensée, la substitution d'une image concrète à une idée abstraite. En sens inverse, on peut donc trouver dans un être la figure extérieure qui exprime sa forme essentielle, avec ce qui la définit comme forme spatio-temporelle. La pensée sociale le fait aussi. On dit de quelqu'un : c'est un don juan, ou : c'est un aventurier. Les légendes, les contes populaires (Cendrillon, le méchant loup...), la littérature nous y aident. La figure serait donc l'aboutissement de ce que Kant appelait le schématisme.

Husserl avait tenté, sous le nom de phénoménologie transcendante, de prolonger et d'approfondir la « philosophie transcendante » de Kant. Nous allons donc, pour terminer notre itinéraire, évoquer quelques exemples de figures historico-sociales.

5.1. De Tristan à Don Juan

Dans l'opinion commune, donc dans notre esprit à tous, le mot amour désigne un sentiment ou à la limite une passion à laquelle les sociétés peuvent faire plus ou moins de place, en particulier pour répondre au problème de la reproduction, mais qui ne serait pas susceptible de variations autres que de degrés. Qu'il s'agisse de l'amour maternel ou de l'amour de l'homme et de la femme, les philosophies de la nature et les sciences paraissent renforcer cette opinion. Pourtant, d'un point de vue psychologique et sociologique, l'amour est une relation. En tant que tel, il est lié aux autres rapports sociaux et à ces ensembles que constituent les sociétés ou les cultures, y compris dans leur historicité propre, qu'il contribue peut-être même à définir. Commençons par ces « dames du temps jadis » auxquelles le poète vagabond avait dédié une ballade.

5.1.1. Tristan

Parmi les études trop peu nombreuses qui ont été faites à ce sujet, référons-nous aux trois tomes de l'ouvrage que l'historien Georges Duby écrivit avant de mourir, *Dames du XII^e siècle* (« J'avais du goût pour elles », écrivait-il en conclusion du tome III). De notre point de vue, cette œuvre présente un triple intérêt. D'abord elle nous place au moment où apparaît ce que nous (occidentaux ou français de langue d'oïl) appelons amour. En second lieu, elle situe cette naissance par rapport aux transformations des rapports politiques, économiques, culturels au XX^e siècle. Enfin, elle définit les différentes « formes » d'amour que des hommes, dans ces sociétés, ont été chargés de définir et de distinguer les unes par rapport aux autres. Formes incarnées dans des figures : Héloïse, Iseut et quelques autres.

Au début du chapitre intitulé « De l'amour » (tome III), Duby rendait hommage à son prédécesseur illustre, auteur de *L'Amour et l'Occident* : « Il est banal, depuis D. de Rougemont, de situer au XII^e siècle, et plus précisément dans la haute noblesse de France, certains disent l'invention, d'autres la découverte, le dévoilement... de l'amour, du moins de cette façon d'aimer qui distingue notre culture de toutes les cultures du monde. Banal mais vrai. »

De quel amour s'agit-il ? Plusieurs termes latins et romans sont utilisés à l'époque, notamment « le fol amour », « l'amour fin »... Les poètes, les clercs qui sont chargés d'en parler les articulent les uns aux autres plus qu'ils ne les opposent. Duby a donc analysé les textes qui nous sont parvenus. Il renverse l'objection courante selon laquelle la littérature ne reflète pas la réalité : ici, ceux qui récitent les romans ou écrivent des traités sont chargés de faire en sorte que la réalité sociale rejoigne la fiction. Ce sont des œuvres d'initiation de jeunes chevaliers, de formation (comme celles qui traitent de la chasse), d'éducation « courtoise ». Elles entrent dans les processus caractéristiques du siècle : renforcement du pouvoir féodal, réélaboration de la mystique chrétienne, effort de l'Église pour renforcer les armatures de l'institution matrimoniale. Œuvres au service des pouvoirs si l'on veut donc, mais qui doivent résoudre des contradictions (comment faire en sorte que le mariage dure s'il exclut l'amour ?) et qui ne nous apparaissent pas comme « répressives ».

Lorsque nous lisons à notre tour les textes, nous y trouvons une description – disons même une remarquable phénoménologie – de l'amour-passion, dans sa dimension charnelle et dans son historicité. L'un des derniers ouvrages du siècle, *De Amore*, écrit par un homme d'Église qui connaissait le monde pour avoir commencé sa carrière à la cour de Champagne, donne plusieurs définitions. L'amour est « une passion naturelle qui naît de la vue de l'autre sexe et de la pensée obsédante de cette beauté » (passion veut dire ébranlement de la personne ; passion naturelle interdit le même sexe). Une seconde définition souligne la dimension du désir : « L'amour est le désir effréné de prendre plaisir avec passion aux étreintes. » Enfin, l'étymologie justifie le sens de convoitise inclus dans le mot : « Ce mot *amor* dérive du verbe *hamare* qui veut dire prendre ou être pris »

[*hamus* : crochet, hameçon]. L'amour, passion naturelle, n'est pas un mal. Il est même, ajoute l'auteur, la source de tous les biens, du moins « en ce monde ». C'est pourquoi il peut faire partie de l'initiation du jeune chevalier. Il incite à la largesse. Il fixe le désir de prendre sur un unique objet : « celui qu'illuminent les rayons de l'amour peut difficilement penser aux étreintes d'une autre, si belle soit-elle ». (C'était aussi la leçon de *Tristan* : Iseut aux blanches mains ne peut faire oublier Iseut la blonde. Et c'est ce que nieront radicalement les libertins). Le *De Amore* enseigne dès lors un art, celui de la séduction : comment « engigner » (ce mot a la même étymologie qu'ingénieur) la femme pour laquelle on éprouve de la passion, comment l'« *allicere* » (attirer). Parmi ces moyens il y a, et il a de plus en plus au cours du siècle, le parler, la palabre.

L'amour ainsi défini et valorisé ne comporte-t-il pas de limite ? Comment une société chrétienne en est-elle venue à l'articuler sur d'autres formes sociales et d'autres transformations ? A-t-elle sacralisé le « désir effréné » ? Pour le comprendre, il faut revenir à la période antérieure. Dans la société féodale, le seigneur doit transmettre son pouvoir et éviter le morcellement de son patrimoine. Le fils aîné recevra donc une épouse, autant que possible belle et riche. Mais il faut aussi éviter que les garçons puînés engendrent des héritiers légitimes : il faut les contraindre au célibat. Ces « jeunes » réclament que leur « patron » leur donne pour femme une cousine, une nièce, une veuve. Mais ce n'est pas toujours possible. Ils errent donc à la recherche d'une proie et sont des fauteurs de troubles, même si le rapt tel qu'il était pratiqué au IX^e siècle est interdit. Ils cherchent à capter les faveurs des filles à marier ou bien, trompant leurs époux, celles des dames. Celles-ci, souvent disposées, deviennent « semence de guerre » (dit Étienne de Fougères). Pour les chevaliers, en effet, la plus belle aventure, le haut fait consiste à ravir l'épouse du seigneur, transgressant l'interdit de l'adultère et de la félonie, portant atteinte à un pouvoir délégué au seigneur par Dieu, donc à l'ordre social et à l'Ordre tout court.

Dès lors les princes, dit Georges Duby, « sans dévaloriser les entreprises des guerriers empressés à s'attirer les bontés des femmes, tâchent d'en réduire les effets en les réglementant, en les enserrant dans le système de bienséances dont l'édification

se poursuivait sous leur contrôle, en leur faisant place, strictement délimitée, dans la culture de cour. *Curialitas*. En langue romane : *cortezia*, courtoisie. Ils s'efforcèrent d'endiguer les violences de l'assaut sexuel dans le cadre d'un rituel, celui d'un divertissement mondain, l'amour nouveau que célèbrent les poètes ». Un jeu, ajoute même l'historien (mais au sens sans doute où le jeu, la fête, le spectacle ont toujours à voir avec le pouvoir). Ce jeu se joue à trois : la dame, le mari et l'amant. La dame ou « reine » exerce un triple pouvoir sur les chevaliers : éducatrice, médiatrice, séductrice. Le rôle de l'amant est de s'emparer de la dame. L'époux est le vieux, mais c'est lui qui tire les ficelles pour affermir son autorité.

Ce jeu allait très loin. Dans le lai de « Graellent », le roi Arthur, le jour de la fête du printemps, ordonne à sa femme à la fin du banquet de monter sur la table et de se dévêtir devant les barons réunis. Selon l'interprétation des anthropologues, ce dévoilement est symbolique : celui qui détient le pouvoir fait parade de sa puissance et étale de temps à autres les pièces de son trésor – dont la reine. Il puise là de quoi se faire aimer et mieux servir. Par ce don qu'il fait aux autres, il les tient car tout don appelle service. En se montrant généreuse, la dame oblige aussi les vassaux à la servir. La dame est un leurre entre les mains de son mari, ou plus exactement l'amour du chevalier pour la dame est intégré à l'amour-dévouement indéfectible entre les deux hommes, sur lequel se fonde l'ordre féodal.

Ainsi fut inventé l'amour courtois en même temps qu'une culture de cour. Pour le définir, les créateurs de la littérature chevaleresque, qui étaient des hommes d'Église, utilisèrent les traductions latines de l'Écriture sainte, mais aussi les périodes de Cicéron et même les vers d'Ovide (auteur d'un *Ars amatoria* bien connu de Chrétien de Troyes). Ils réutilisèrent donc en les redéfinissant des termes comme *amor*, *amicitia*, etc. Ils répandirent également des images, celle d'Ève mais aussi celle de Marie-Madeleine. Les clercs des cours servirent d'intermédiaires avec les docteurs qui dans les monastères, à Paris ou à Clairvaux, s'interrogeaient sur l'amour pour Dieu et sa relation possible avec l'amour humain.

Les changements du XII^e siècle sont pour une grande part des changements à l'intérieur même du christianisme, qui élabore une nouvelle idée de l'homme, de ses rapports avec la

nature et avec la surnature. Cette nouvelle idée s'articule avec d'autres changements. D'abord, le progrès matériel et le développement des échanges incitent à penser que la marche du temps ne conduit pas inexorablement toute chose à se corrompre, que l'homme en particulier est capable de s'élever de degré en degré vers le mieux. Les théologiens, pour leur part, élaborent une doctrine de la pénitence, donc de la responsabilité humaine. La méditation du « mystère » de l'incarnation les conduit à cette époque non seulement à penser que dans l'être humain la chair compte autant que l'esprit mais que cette chair n'est pas en elle-même corruption inexorable. Elle peut être magnifiée.

Les implications en ce qui concerne l'amour sont d'une très grande importance : une nouvelle définition du mot « amour », de ce qu'on appelle alors « le bon amour », mais qui ne repose pas sur le simple rejet du désir ou de l'amour charnel. Dans la période précédente, l'amour est avidité. Ou bien il se projette vers le haut, vers le spirituel, vers Dieu : les hommes d'étude le nommaient alors *caritas* ; ou bien il se projette vers le bas, les choses terrestres : ils le nommaient *cupiditas*. L'image en était Ève tendant sa main vers le fruit, image d'appétit, de convoitise, de pulsion égoïste. Au début du XII^e siècle, l'amour – le bon amour – n'est plus une capture mais un don. Dans le traité *De l'amour de Dieu*, Bernard de Clairvaux, l'un des personnages les plus influents du siècle et orateur entraînant des foules, décrit une sublimation du désir : au point de départ l'homme charnel, puis l'homme aime Dieu égoïstement. Mais Dieu, qui est *caritas*, se donne. Alors l'homme s'oublie, il accède à l'amour « vrai », gratuit, pur : « J'aime parce que j'aime, j'aime pour aimer ».

On comprend mieux dès lors un apparent paradoxe. Dans ses sermons, ce moine ascétique commente le « Cantique des cantiques » (à cette époque plus commenté qu'il ne l'avait été et ne le sera jamais), l'un des livres appelés poétiques de l'Ancien Testament, qui célèbre la passion fougueuse et les émerveillements de l'amour physique (« ta taille ressemble au palmier et tes seins à des grappes... » ; « je suis à mon bien-aimé et ses désirs se portent vers moi... ») et dans lequel on trouve la phrase si souvent réutilisée : « L'amour est fort comme la mort ».

À la même époque, ce que l'on pourrait appeler la question des rapports entre l'amour et le temps, donc la mort et l'éternité, est évoquée par d'autres théologiens, dont Abélard à propos précisément de l'histoire d'Abélard et d'Héloïse. Il y avait eu un échange de correspondance entre eux après que l'un soit devenu moine et l'autre abbesse mais aussi « femme philosophique ». À la mort d'Abélard, l'abbé de Cluny écrit à Héloïse des lettres destinées à circuler, à être lues dans ces communautés qui cherchent à redéfinir les valeurs humaines et religieuses. Abélard, dit l'abbé, « est à Héloïse », il lui appartient. Et cela parce que (non malgré que) elle lui fut unie « par la copulation charnelle ». Maintenant, Dieu « à la place d'Héloïse... comme un autre elle-même le réchauffe en son giron ». Il le lui conserve pour le lui rendre au Jugement dernier. La figure d'Héloïse, comme on l'a vu avec Rousseau, connaîtra certes dans notre histoire et notre imaginaire bien des variations : la passionnée brûlée de sensualité sera la rebelle, l'héroïne de la libération de la femme. Mais ici elle représente le désir moteur d'une ascension spirituelle et l'éternité de l'amour.

Les poètes, les troubadours ne restent pas à l'écart de ces recherches sur la relation amoureuse. On a vu que l'amour courtois soumettait à des règles le désir des chevaliers et l'invitation faite aux femmes à se laisser courtiser : il y a une limite, qui est l'assouvissement. Mais le jeu même aiguise le désir, qui entre en contradiction avec la loi. Pour résoudre cette contradiction les poètes de langue d'oïl transfèrent le désir dans la sacralité. Chez Lancelot, chez Chrétien de Troyes, le chevalier a accès jusqu'au lit de la dame, mais ce lit est un autel et le chevalier s'incline devant le corps convoité dont il célèbre la beauté. Les romanciers, comme le fait par ailleurs Saint Bernard, parlent d'« amour fin ». Mais cet amour n'est pas totalement désincarné, il est concentré dans la part ardente de la personne, le « cœur », où le désir se décante.

Le *De Amore* définit cette forme d'amour et il la définit comme forme d'historicité. « Cet amour-ci unit les cœurs avec toute la force de la passion. Il consiste dans la contemplation de l'esprit et dans les sentiments du cœur. Il va jusqu'au baiser sur la bouche, jusqu'aux embrassements, jusqu'au contact – mais pudique – du corps nu de l'amie. Cependant le plaisir ultime est exclu. » C'est donc un rêve, un mirage inaccessible que les

troubadours ont chanté, le situant toujours dans un futur improbable : le corps dévêtu, offert mais respecté. Cet amour « pur » ou « fin », ajoute le traité, ne cesse de se fortifier, s'exalte avec le désir, alors que l'autre amour, appelé « mixte », c'est-à-dire imparfait, retombe aussitôt le fruit cueilli.

Enfin les poètes insèrent le libre amour dans le cadre de la conjugalité : il apportera sinon l'éternité du moins la durée. C'est un compromis, car à première vue il y a contradiction entre l'amour-passion et la relation contractuelle qu'est le mariage, faite de devoirs et destinée à contrôler la reproduction. Mais Georges Duby a montré que dans la littérature de la fin du XII^e siècle, la relation entre la femme et l'homme futurs époux change. Chrétien de Troyes en donne une image : « Ensemble gisant en un lit, / et l'un et l'autre accolent et baisent, / et rien n'est qui tant leur plaise. » Le mari attend de la pucelle promise qu'elle frémissse entre ses bras. Le fossé qui séparait l'amour fin et l'amour conjugal étant ainsi comblé, le poète peut conclure : « Unissez-vous en tout honneur et par mariage. Ainsi pourra, me semble-t-il, votre amour longuement durer. »

Mais la littérature de la fin du siècle n'efface pas les légendes, les romans-poèmes du milieu du siècle, dont le succès, la reprise par de multiples auteurs à travers l'Europe attestent l'importance symbolique pour les hommes de l'époque. Ainsi en est-il particulièrement du *Roman de Tristan et Iseut* (titre donné par J. Bédier en 1900 à sa traduction et son montage des principaux fragments qui nous sont parvenus). L'histoire de Tristan (selon Lévi-Strauss une légende est un récit intermédiaire entre le mythe et le roman) est placée tout entière sous le double signe de la mort et de l'amour.

« Seigneurs, vous plaît-il d'entendre un beau conte d'amour et de mort ? C'est de Tristan et d'Iseut la reine. Écoutez comment à grand'joie, à grand deuil ils s'aimèrent, puis en moururent un même jour, lui par elle, elle par lui. » Tels sont les premiers mots du texte. Tristan est né sous le signe de la mort : sa mère, veuve, se laisse mourir de chagrin après lui avoir donné naissance et lui avoir donné son nom (« à cause de toi j'ai tristesse à mourir... »). Il est recueilli par le roi Marc et il est donc lié à lui d'une manière qu'il n'est pas possible de rompre (l'amour-amitié entre compagnons d'armes, entre ceux que lie l'ordre vassalique est l'une des formes de l'amour). Or

c'est sur le bateau sur lequel il est allé chercher celle que son oncle doit épouser, Iseut la blonde, qu'une servante leur donne à boire par erreur le philtre d'amour. « Il semblait à Tristan qu'une ronce vivace, aux épines aiguës, aux fleurs odorantes, poussait ses racines dans le sang de son cœur et par de forts liens enlaçait au beau corps d'Iseut son corps et toute sa pensée, et tout son désir. » L'un et l'autre « tremblent devant l'horreur du premier aveu ». C'est Iseut qui franchit le pas décisif, le commencement que constitue le mot, l'acte de nommer : « Amie, qu'est-ce donc qui vous tourmente ? », demande Tristan. « Elle répondit : l'amour de vous ». Les amants s'étreignent. Tristan dit : « Vienne donc la mort ! » Et le soir même « ils s'abandonnèrent à l'amour ».

La mère d'Iseut avait averti la servante de la vertu du philtre qu'elle avait composé pour le roi Marc et celle qu'il devait épouser : « Ceux qui en boiront ensemble s'aimeront de tous leurs sens et de toute leur pensée, à toujours, dans la vie et dans la mort. » Mais cet amour n'est pas heureux. Le poète commente ainsi l'exclamation de la servante répondant à Tristan et Iseut qui lui demandaient à boire « j'ai trouvé du vin » : « Non, ce n'était pas du vin : c'était la passion, c'était l'âpre joie et l'angoisse sans fin, et la mort. »

La triade amour-vie-mort rend compte de toutes les péripéties finales du roman. Par les mers, les îles, les pays où Tristan cherche de nouveaux exploits, de nouvelles aventures chevaleresques, il veut « fuir sa misère ». Le début du chapitre intitulé « Iseut aux blanches mains » énonce le sens de ces conduites et de ces sentiments : « Les amants ne pouvaient ni vivre ni mourir l'un sans l'autre. Séparés, ce n'était pas la vie, ni la mort, mais la vie et la mort à la fois. » Tristan meurt seul, mais Iseut arrive, s'étend le long du corps de son ami, lui baise la face et la bouche et meurt. Le roi Marc ramène « leurs corps aimés » et les fait ensevelir en deux tombeaux dans la même chapelle. La nuit même une ronce aux fleurs odorantes jaillit de la tombe de Tristan et rejoint celle d'Iseut : les gens du pays la coupent mais elle rejaillit et le roi défend de la couper. La ronce était déjà le symbole de cette passion qui était née dans le cœur de Tristan après qu'il ait bu le philtre. Mais entre ce commencement et la mort des amants, il y eut renonciation à l'amour charnel que symbolisait l'épée placée entre leurs corps lorsqu'ils vivaient

dans la forêt (lieu du sauvage, mais aussi lieu où ils ont rencontré l'ermite). On peut donc se ranger à l'interprétation de G. Duby : Thomas, dans la légende qu'il fait entendre aux chevaliers et aux dames qui l'écoutaient leur propose une religion nouvelle, celle de l'amour (et non pas seulement une forme nouvelle d'amour dans le cadre de la religion chrétienne). Un « amour » qui concilie ou s'efforce de concilier l'amour sauvage, le fol amour contracté comme une fièvre par l'absorption d'un vin « herbé » et d'autre part cet amour que célèbrent les troubadours. L'amour fin n'est pas recherche de jouissance, ni non plus négation du désir, mais le désir sublimé, transféré dans l'union de deux cœurs. Iseut, comme Tristan, dans cette version de la légende, s'imposent des épreuves. Il lui rend une dernière visite, déguisé en fou et lui annonce que sa mort est prochaine, que « le temps approche ». Elle lui dit : « Emmène-moi au pays fortuné dont tu parlais jadis, au pays dont nul ne retourne, où des musiciens insignes chantent des chants sans fin. » Et de son côté Tristan parle de la « maison claire » qu'il lui a promise, « la maison de cristal, fleurie de roses, lumineuse au matin quand reluit le soleil ».

Décrivant cet amour qui est une victoire dans le dépassement de soi, Duby concluait à la fin du XX^e siècle : « Voici ce qu'un grand poète affirmait en 1173. Croyez-vous que l'on soit allé depuis beaucoup plus loin ? »

Pas beaucoup plus loin en effet si l'on en juge par le roman du XIX^e et du XX^e siècle, par le public parfois populaire qu'il touche, par la poésie et ses incessants échanges avec la chanson, qui proclame son droit à faire rimer, en dépit de tout, « amour » et « toujours ». Évoquons rapidement André Breton, qui reprit pour titre d'un de ses livres *L'Amour fou*, après avoir rencontré en 1934 Jacqueline Lamba, avec qui il a une fille, Aube, à qui s'adresse le dernier texte du livre. Breton a toujours participé à des luttes politiques, dont il ne séparait pas le « surréalisme ». Il voulut que le faire-part de son décès porte ces seuls mots : « ANDRÉ BRETON, 1896-1966, Je cherche l'or du temps ».

Les dix pages de la lettre à sa fille, destinée à être ouverte lorsqu'elle aura seize ans, se terminant par « Je vous souhaite d'être follement aimée », précisent le sens du terme amour fou et affirment la relation amour-toujours.

« Quoi qu'il advienne d'ici que vous preniez connaissance de cette lettre – il semble que c'est l'insupposable qui doit advenir – [...], laissez-moi croire que ces mots, "l'amour fou", seront un jour seuls en rapport avec votre vertige...

Toujours et *longtemps*, les deux grands mots ennemis qui s'affrontent dès qu'il est question de l'amour, n'ont jamais échangé plus aveuglant coups d'épée qu'aujourd'hui au-dessus de moi, dans un ciel tout entier comme vos yeux dont le blanc est encore si bleu. De ces mots, celui qui porte mes couleurs, même si son étoile faiblit à cette heure, même s'il doit perdre, c'est *toujours*.

Toujours, comme dans les serments qu'exigent les jeunes filles... Ce que j'ai aimé, que je l'aie gardé ou non, je l'aimerai *toujours*...

Je ne nie pas que l'amour ait maille à partir avec la vie. Je dis qu'il doit vaincre et pour cela s'être élevé à une telle conscience poétique de lui-même que tout ce qu'il rencontre nécessairement d'hostile se fonde au foyer de sa propre gloire... »

5.1.2. Don Juan

En 1665, un gazetier, Loret, écrit : « L'effroyable Festin de pierre / Si fameux par toute la terre / Et qui réussissait si bien / Sur le Théâtre italien, / Va commencer l'autre semaine / À paraître sur notre scène. » Le succès populaire du personnage de Don Juan, inventé en 1630 par Tirso de Molina, un religieux de la très catholique Espagne, comme ses métamorphoses et sa diffusion ultérieure à travers toute l'Europe, attestent son importance eu égard non seulement aux idées modernes et occidentales sur l'amour, mais à l'ordre moral et politique dans nos sociétés à partir du XVII^e siècle. Lorsque Molière, après avoir écrit et mis en scène *Tartuffe* – attaqué par les dévots – décide d'écrire *Don Juan*, il s'en justifie ainsi : « Le devoir de la comédie étant de corriger les hommes en les divertissant, j'ai cru que dans l'emploi où je me trouvais je n'avais rien de mieux

à faire que d'attaquer, par des peintures ridicules, les vices de mon siècle. » Cependant, la pièce fut longtemps interdite.

Dès le départ, le terme Don Juan perd ses majuscules et se généralise pour désigner un séducteur, « homme sans mœurs et sans conscience, mais agréable dans ses manières et se faisant un jeu de perdre les femmes de réputation ». Autrement dit, un libertin. Mais au XVII^e siècle le mot libertin qui signifiait en latin « affranchi » a un double sens : libertin dans ses mœurs ou dans sa pensée. Les premières scènes de la pièce de Molière exposent un art de « voler de victoire en victoire » dans la conquête des femmes qui est un mode de vie. À la fin de la pièce, le Commandeur est le père d'une des victimes et il extermine Don Juan pour avoir offensé « l'amour », mais aussi parce qu'il a défié Dieu. Plus généralement, à la fin du XVII^e siècle, est qualifié de libertin tout homme qui pense librement, qui n'accepte pas les idées reçues en matière de politique et de religion. Il y a des philosophes libertins (le plus connu est Cyrano de Bergerac) qui se réclament de philosophes contemporains (« l'athée » Spinoza dont *L'Éthique* commençait par « Deus sive natura... ») ou d'anciens courants philosophiques : le matérialisme, le déisme, ou encore de certaines idées de la Renaissance italienne qui se répandent alors : le monde serait un gigantesque vivant, où toute forme tend vers d'autres formes plus parfaites dans l'infini du temps. Les notions de spiritualité, d'immortalité de l'âme, perdent alors toute signification. Enfin le recours à l'épicurisme peut justifier la liberté des mœurs. Dans une pensée moins élaborée, sont qualifiés de libertins non seulement ces jeunes gens de la cour qui, ostensiblement, n'observent pas le jeûne et chantent des couplets impies dans les cabarets, mais les enfants qui préfèrent le jeu aux devoirs de l'école, ou même ces jeunes pensionnaires de Saint-Cyr dont Madame de Maintenon dit : « Aussitôt que vous cesserez de les observer, elles deviendront libertines. »

Le XVII^e siècle était véritablement obsédé par le respect des règles. Le XVIII^e met en premier le plaisir. Comme l'a montré Starobinski, le Don Giovanni de Mozart en 1787 surajoute de nouvelles significations à celles de la légende. Don Juan est l'homme de l'excès, des instants fugitifs et des conquêtes sans lendemain. Il mène sa vie sans calculer et c'est le serviteur qui tient le registre des « *mill'é tre* ». Pour lui la mesure n'est ja-

mais comble, les limites n'existent que pour être transgressées. Sa seule religion, c'est la liberté. Il est l'ogre érotique, dit Pierre-Jean Jouve, qui fait de son existence un festin continu. Chez Don Juan, la liberté n'est d'abord que l'affirmation du caractère illimité de la jouissance (comme dans les *120 Journées* de Sade). Mais elle a une autre dimension. Quand Don Juan s'exclame « Viva la liberta », le libertin prend figure de libertaire. Refusant de reconnaître les freins de la religion, il refuse également les barrières et les cloisons de l'ordre social existant. Pour les abattre, il en appelle à la raison et utilise des arguments moraux. C'est ce que font les séducteurs des romans libertins. Mais un homme réel comme Mirabeau incarnait aussi la figure héroïque et scandaleuse de ces hommes d'Ancien Régime qui en accomplissent le mouvement interne en lui donnant le coup de grâce. Comme nous l'a montré l'analyse de la fête aristocratique, des hommes aspirent à mettre fin à une existence faite d'instantanés discontinus, à une existence « dissolue ». Les uns aspirent au triomphe de la statue, symbole de la permanence, de la parole tenue, de l'ordre divin. D'autres, comme Rousseau, cherchent la morale d'une société régénérée. Pour reprendre les analyses de Tocqueville, la centralisation administrative de l'Ancien Régime avait créé l'égalité des sujets devant la loi, la Révolution transformera ces sujets en citoyens, se donnant par leur volonté générale leur propre loi.

Reste à préciser, sur ce fond des transformations historiques du XVIII^e siècle, la figure du libertin. En parlant de désir et de plaisir, on en arrive en effet à oublier que le libertinage implique une ascèse, qu'il est un jeu non moins subtil et difficile que celui de l'amour courtois. Ici encore, il est nécessaire d'indiquer les traits principaux de l'historicité propre au libertin. On peut recourir pour cela à cette forme littéraire originale qu'a constituée, pendant les cinquante années qui ont précédé la Révolution, le « roman libertin », bien analysé par R. Trousson et par M. Delon (présentateur aux éditions de La Pléiade de ces œuvres qui sont longtemps resté dans « l'enfer » des bibliothèques).

Deux titres de romans sont significatifs : *Point de lendemain* de Dominique Vivant-Denon, *La Nuit et le Moment* de Crébillon fils. Ces contes et romans décrivent un monde, donc d'abord un espace réduit et clos, au centre duquel se trouve le

boudoir (qui avait été soigneusement imaginé et réalisé par des architectes de l'époque, avec ses glaces, ses rideaux de voile, ses représentations de la nature). Ce monde est à la fois une réalité sociale et une projection de l'imaginaire, un système de relations sociales qui définit la mondanité. Les personnages vont des salons à l'Opéra ou aux Tuileries et chacun est sous le regard des autres : il y a un public, donc une représentation, une mise en scène. Le romancier est sociologue de ce système de relations et de valeurs.

Les multiples relations qui se nouent et se dénouent dans ce monde sont des relations homme-femme. Laclos en présente ainsi le fondement anthropologique : « Toute convention faite entre deux sujets inégaux en force ne produit, ne peut produire qu'un tyran et un esclave ; il suit de là que, dans l'union sociale des deux sexes, les femmes généralement plus faibles ont dû être généralement opprimées... Parcourez l'univers connu, vous trouverez l'homme fort et tyran, la femme faible et esclave... Elles sentirent enfin que, puisqu'elles étaient plus faibles, leur unique ressource était de séduire. Elles pratiquèrent l'art pénible de refuser, lors même qu'elles désiraient de consentir. »

Dans ces romans, la femme n'est pas objet, elle peut même être libertine (dans *Point de lendemain*, les jeux éphémères et nocturnes des deux amants se font aux dépens du mari). Mais si elle veut, quoique vertueuse, s'engager dans le jeu, elle doit être capable de s'arrêter à temps (dans *Les Liaisons dangereuses*, la dévote Madame de Tourvel n'imagine pas dans quels abîmes va la précipiter son imprudence). La lutte est d'autant plus difficile que, si elle est vertueuse, une femme doit obéir aux règles de la bienséance et, si elle ne l'est pas, elle ne doit pas montrer qu'elle cède aux assauts du séducteur. L'homme doit montrer qu'il est toujours victorieux et sa gloire sera d'autant plus grande que la victoire aura été difficile. La femme ne peut ambitionner que la réputation d'invincible. Elle est donc condamnée à la dissimulation, à la ruse. Madame de Merteuil le dit très nettement : « Les hommes qui ne me plaisaient point furent toujours les seuls dont j'eus l'air d'accepter les hommages. Je les employais utilement à me procurer les honneurs de la résistance, tandis que je me livrais sans crainte à l'amant préféré. »

Côté homme, on rencontre dans les salons le « petit maître » caricaturé par La Morlière, « insecte léger qui brille dans sa parure éphémère », marionnette asservie au conformisme mondain. Il a des bonnes fortunes, mais il est trop inconsistant pour vouloir les dominer. À l'opposé, le roué, c'est-à-dire le libertin, est un stratège qui élabore des plans de bataille. « Jamais, depuis sa plus grande jeunesse, il n'a fait un pas ou dit une parole sans avoir un projet », dit de Valmont Madame de Moranges. Sous son apparente nonchalance de désœuvré, il n'attend rien du hasard des rencontres, et tel le duc des *Malheurs de l'inconstance*, il s'écrie : « Je ne puis suffire à la foule de mes occupations. » Sous les apparences d'un passe-temps le libertinage est un labeur et exige une ascèse. Le libertin prépare ses coups comme un joueur d'échecs, imagine ses ruptures. Le libertin ne cherche pas à plaire mais à dominer. À la limite, il ne cherche pas le plaisir des sens (Casanova n'est pas un libertin). Il est un vrai chasseur, c'est encore Laclos qui le dit, un lutteur cherchant une victime digne de lui : « Ah ! qu'elle se rende mais qu'elle combatte ; que, sans avoir la force de vaincre, elle ait celle de résister ; qu'elle savoure à loisir le sentiment de sa faiblesse et soit contrainte d'avouer sa défaite. Laissons le braconnier obscur tuer à l'affût le cerf qu'il a surpris ; le vrai chasseur doit le forcer. » Toutes les patiences de la ruse font donc partie de cet art : « Ce n'est qu'en paraissant soumis à tout ce qu'elles veulent qu'on parvient à les dominer. »

On a comparé cet art de la conquête à la recherche de la gloire chez le héros cornélien ou à la volonté de puissance nietzschéenne. En tous les cas, il est une manière de donner un semblant de sens à une existence qui en apparaît comme démunie. On a noté que les pères étaient absents de ces romans et que les enfants disparaissaient (Madame de Syrcé meurt et l'enfant ne voit pas le jour ; Cécile fait une fausse couche). Le monde libertin est sans passé et sans avenir. La seule affaire, la grande affaire est l'amour, mais cette forme de relation est conçue d'une manière différente de celle des siècles précédents. Contre l'idéal précieux, l'amour est conçu comme un commerce : « Les amants se prennent parce qu'ils se plaisent et se conviennent, et ils se quittent parce qu'ils cessent de se plaire, et qu'il faut que tout finisse. » Pour le libertin, l'*avant* (l'imagination de la conquête) est bon, non l'*après*. Et, pour que la victoire soit

complète, il importe de proclamer qu'en réalité on n'aimait pas et de quitter celle qui vient de succomber pour passer à une autre (*mill'é tre...*). On est aussi très loin de l'amour-passion, car même le désir est absent, même chez la femme : « Sans les faveurs [l'amant] se retire, il faut bien consentir à lui en accorder. »

Au siècle précédent, le libertin prétendait s'émanciper de la tutelle divine. Au XVIII^e, il entend demeurer libre devant l'amour et exorciser la passion. C'est pourquoi il érige l'« inconstance » en valeur fondamentale dans un univers dont le principe est le changement. « La constance n'est qu'une chimère, dit un personnage de Crébillon, elle n'est pas dans la nature, et c'est le fruit le plus sot de nos réflexions. » Dans le *Supplément au Voyage de Bougainville*, Diderot condamne aussi comme absurdes le mariage et les engagements définitifs. L'historicité de la relation amoureuse dans le libertinage est donc la succession des instants intenses, le « chapelet d'instant ».

« L'objet s'use, l'amour s'éteint » (*Mémoires sur les mœurs*). Il est donc indispensable, pour échapper au néant – on ne peut plus, comme au Moyen Âge recourir à un Dieu transcendant – de renouveler sans cesse des sensations et des sentiments. En reprenant la distinction que fera Stendhal, on dira que l'amour peut être l'« amour-goût » à la rigueur (« on se plaît, on se prend. S'ennuie-t-on l'un avec l'autre ? on se quitte... »), mais surtout pas l'amour-passion, qui implique permanence et exclusivité. Le langage participe, comme il se doit, à la construction de ce nouveau monde amoureux : le « je vous aime » ne signifie plus éternité et engagement, mais constatation d'un désir dont la satisfaction occupera un « moment ». À la limite, il drapé dans la galanterie convenue la volonté de dominer.

Mais il arrive que les personnages de ces romans, acteurs d'une comédie frivole, perçoivent en eux un « vide » : « Je trouvais un vide dans mon âme que tous mes faux plaisirs ne pouvaient remplir. » L'un d'eux veut échapper au tourbillon mondain et se retirer sur ses terres avec une femme à qui un sentiment durable plus tendre que passionné l'unirait et des enfants sur l'éducation desquels il veillerait. Et surtout le dénouement du dernier roman libertin (comme forme littéraire), *Les Liaisons dangereuses*, rappelle la fin de *Don Juan* : des

deux séducteurs complices, l'un, Valmont, est pris au jeu de l'amour et meurt en duel, l'autre, la marquise de Merteuil connaît une mort sociale : défigurée par la petite vérole, elle doit s'enfuir à l'étranger.

Dans sa lutte contre l'amour fou ou contre l'amour vrai, le libertin ne sort pas vainqueur.

5.2. L'écolier et le vagabond

5.2.1. L'écolier

Les autobiographies avec lesquelles nous avons commencé notre itinéraire montraient les connotations multiples des termes « écolier » ou « élève », termes qui dans la langue courante sont souvent accompagnés d'épithètes (« bon » / « mauvais » élève). Stefan Zweig est le plus dur à l'égard de l'ennui de l'école et il montre comment il allait chercher ailleurs même cette culture qu'il attendait mais n'y trouvait pas. Richard Hoggart, enfant pauvre, a fait des « usages » de ce que lui offrait l'école et a été un écolier remarqué et aidé par certains maîtres. Merleau-Ponty décrit son enfance heureuse et une scolarité sans histoires, mais dans laquelle il note surtout l'importance pour lui d'un professeur de philosophie extraordinaire. À travers ces différences, le regard sociologique perçoit des appartenances (religion juive, classe ouvrière). Cela n'empêche pas que l'analyse sociohistorique porte sur une « forme scolaire » qui émerge à une certaine époque dans nos sociétés, avec ses exigences qui portent sur un être social nouveau – l'écolier – et tendent par elles-mêmes à définir un nouvel âge de la vie : l'enfance. L'enfant en tant qu'enfant, qui n'est plus un petit adulte mêlé à la vie des adultes, est mis à part, enfermé dans un espace clos, l'école, avec un temps à part, le temps scolaire. C'est à ce moment relativement précis, le XVII^e siècle, qu'il prend le nom d'écolier. Plus exactement, le sens du terme écolier change. Il ne désigne plus ces étudiants qui avec des « maîtres » choisis par eux formaient ces communautés parfois itinérantes appelées « universités » et qui tel François Villon, auteur de la *Ballade des dames du temps jadis* et de la *Ballade des pendus*, pouvaient être aussi poètes et brigands.

Cette véritable naissance est liée à des transformations à la fois urbaines et politiques. Des comportements que l'on considérerait comme normaux deviennent brusquement dangereux et

nuisibles. Avant même que ne s'établissent dans toute la France les « Écoles chrétiennes » de Jean-Baptiste de La Salle, un prêtre de Lyon, Charles Démia, écrit en 1666 des « Remontrances faites à Messieurs les Prévôts des marchands, échevins et principaux habitants de la ville de Lyon, touchant la nécessité et utilité des écoles chrétiennes, pour l'instruction des enfants pauvres » :

« Les jeunes gens mal élevés tombent ordinairement dans la fainéantise ; de là vient qu'ils ne font que ribler [courir les rues] et battre le pavé, qu'on les voit attroupés par les carrefours, où ils ne s'entretiennent le plus souvent que de discours dissolus, qu'ils deviennent indociles, libertins, joueurs, blasphémateurs, querelleurs ; s'adonnent à l'ivrognerie, à l'impureté, au larcin et au brigandage, qu'il deviennent enfin les plus dépravés et factieux de l'État. »

Mettre les enfants en « état de travailler » n'est certes pas oublié mais, on le voit, le but de l'école est d'assurer l'ordre de la cité, plus exactement de créer un nouvel ordre.

Encore fallait-il organiser ces écoles d'une certaine manière. Les réformateurs créent de nouveaux maîtres qui enseignent non plus à des élèves pris un à un, mais de façon « simultanée » à tous les écoliers d'une classe, c'est-à-dire d'un niveau. Plus exactement ils *font* apprendre dans des livres identiques et réciter. Il y a un découpage des matières, des niveaux, des « exercices » progressifs, des tâches. C'est pourquoi, dès le départ, il y a un « emploi du temps » impératif. Par exemple, dans les écoles de Lyon en 1688 :

« Matin : 7 h, entrée de l'école ; 7 h 30 à 9 h, lecture, écriture, correction des exemples ; de 9 h à 9 h 45, exercices particuliers pour chaque jour (arithmétique, etc.)... Soir ; 2 h, récitation des leçons... »

Cette organisation suppose la fréquentation aux dates fixées. Elle ne vise pas la rapidité des acquisitions mais leur conformité à des règles (c'est le cas en particulier de l'écriture, comme

l'avait souligné Michel Foucault). Se soumettre dans toute sa conduite à des règles : tel est l'impératif primordial de l'écolier. L'ouvrage fondateur de J.-B. de La Salle est intitulé *Conduite des écoles chrétiennes*, et sur les murs de chaque salle de classe sont affichés les « Devoirs de l'écolier », dont la célèbre et paradoxale règle du silence. Les qualités de l'écolier – attentif, appliqué, discipliné, etc. – datent de cette époque. Savoir, c'est savoir par cœur et réciter les leçons. La progression dans les exercices n'a rien à voir avec la satisfaction de curiosités intellectuelles. Les savoirs sont des savoirs spécifiques, des « disciplines », des savoirs scolaires.

On pourrait penser que ce qui avait été créé pour l'école du XVII^e siècle a été rejeté au XIX^e siècle pour l'école républicaine. Or il y a au moins une certaine continuité. Dans le *Dictionnaire de Pédagogie* de F. Buisson, E. Jacoulet affirme l'importance de l'emploi du temps, « règle » qui doit accompagner les programmes et qui « consiste à faire une sage répartition des occupations d'un écolier entre les divers moments de la classe ». Très délibérément il oppose cette règle à la liberté prônée par Montaigne (« toutes heures soient unes, toutes places soient études »). L'emploi du temps est selon lui l'ordre scolaire lui-même, analogue à l'ordre dans la tenue d'une maison. Il contribue à l'établissement de la « discipline » et participe à l'éducation morale : il « prépare les enfants à mettre plus tard dans leur vie d'homme l'ordre qui en est la dignité, et la ponctualité qui en est la force ». Enfin, il tempère « l'ardeur irréfléchie » des élèves « qui seraient tentés de sacrifier certaines études à celle qui a leur préférence ».

Si l'emploi du temps scolaire a une telle fonction « éducative », s'il s'oppose même au désir de savoir, on comprend qu'il figure en bonne place dans les causes du « désarroi de l'élève Törless » (R. Musil lui-même). C'est aussi la raison pour laquelle toute tentative de transformation de la forme scolaire est apparue comme passant par la transformation du temps scolaire. Sous la Révolution, dans les Écoles centrales substituées aux collèges, les élèves suivent chaque jour un ou deux cours correspondant à des sciences (par exemple la géométrie), sans autre « méthode d'enseigner » que la méthode d'élaboration de cette science elle-même. L'élève peut poser des questions, discuter, et Stendhal ne s'en prive pas. Le manuel d'arithmétique réalisé

par Condorcet pour les élèves du premier degré et leur maître est de même type et son objectif essentiel est d'apprendre à penser par soi-même.

Au XX^e siècle, on a pu aussi introduire ou proposer des modifications sans toucher à l'organisation officielle de l'école, mais en remettant en cause sa clôture et la séparation entre savoirs scolaires et culture, en jouant sur la signification qui leur était donnée et en les concevant autrement. Par exemple pour les défenseurs de l'école républicaine comme Alain, la séparation du monde scolaire et du temps scolaire par rapport au monde extérieur permet à l'enfant d'échapper aux bruits, aux passions, de conduire par ordre ses pensées, donc de penser par lui-même, d'être citoyen (y compris au sens de « citoyen contre les pouvoirs » et non plus au sens du citoyen obéissant de l'époque de Jules Ferry). Dans ce monde, l'enfant-écolier trouve aussi ce qu'il ne trouve pas toujours dans son milieu familial et local : les chefs-d'œuvre de la culture. Il peut même, comme le montrent les recherches de Georges Snyders, y trouver la joie et, à certaines conditions, une manière de vivre : il existe « des élèves heureux ».

La figure de l'écolier est donc contrastée. Or en raison de l'articulation entre la forme scolaire et les autres formes sociales, entre le temps scolaire et les autres temps sociaux, nous vivons adultes nos différentes activités dans la référence incessante aux divisions et caractères du temps scolaires : opposition école / vacances, emploi réglé des heures et des jours. La complexité des significations qui résultent de ces renvois a été décrite par J.-B. Pontalis dans une postface à *L'Amour des commencements*, livre à caractère autobiographique dont le premier chapitre était intitulé « L'amour du lycée » (rappelons que l'auteur a été professeur de philosophie, ami de Merleau-Ponty et qu'il est devenu psychanalyste) :

« C'est sur le même petit secrétaire où j'ai composé ce livre, c'est dans la même île que j'écris cette postface à la demande de mon éditeur anglais. Est venu le temps des vacances, un mot qui toujours pour moi rimera avec enfance, un temps qui marque à la fois la répétition dans ce qu'elle a de naturel, de rassurant – la confiance que donne le

retour des saisons et d'abord celui du *plein été* –, la liberté des heures, la redécouverte de plaisirs immédiats qui font croire à la permanence de nos désirs, à la simplicité de leur objet, à la garantie de leur satisfaction. Pour un peu je parlerais de “grandes vacances” comme le lycéen quand l'année scolaire s'achève, quand l'emploi du temps avec ses horaires précis, contraignants – mais il arrive qu'on aime cette contrainte d'autant plus qu'on redoute le vide, la *vacance* des temps morts –, cesse de régler nos jours, de les découper en autant d'activités bien définies. Comme elle est réglée la vie d'un psychanalyste avec sa succession de séances, semaine après semaine ! »

5.2.2. Le vagabond

Nombre d'écoliers des années 1950 ont été lecteurs passionnés de romans d'aventures de Jack London (*L'Appel de la forêt*, *Croc Blanc*) publiés par la célèbre Bibliothèque verte. Ils ne connaissaient pas la vie de cet écrivain auteur d'œuvres révolutionnaires dans l'Amérique de la fin du XIX^e siècle et d'écrits autobiographiques décrivant la vie d'un vagabond aux différents sens du terme. Jack London est né en 1876 à San Francisco. Il était enfant pauvre et fils naturel. Après les études primaires, il entre à l'usine à l'âge de 13 ans. Puis il fuit, devient chemineau, chasseur de phoques, chercheur d'or, avant de faire une année de lycée et un semestre d'université, de décider de devenir écrivain, de lire la littérature évolutionniste et marxiste en autodidacte, d'adhérer au Parti socialiste. Il est donc avide de savoir, il cherche à créer un style d'écriture comme il le raconte dans *Martin Eden*, mais il se définit comme « écrivain du prolétariat » et surtout il se mêle aux vagabonds, partageant leur style d'existence et cherchant à en élucider les significations. Le recueil de récits publié en 1907 et réédité en France en 2001 sous le titre *La Route* est l'un des écrits qui permettent le mieux de décrire la figure du vagabond.

Dans les États-Unis de l'époque, les vagabonds – les « hobo » – se déplacent individuellement ou en bandes ou plus exactement en petits groupes de rencontre sur les routes ou le plus souvent sur les plates-formes des trains, qui vont de ville en ville, dans lesquels ils sautent au moment du départ pour mieux échapper à la police (même s'ils ne se sont pas échappés d'une prison, ils sont toujours soupçonnés de méfaits, menacés d'enfermement dans une société qui veut contrôler et condamner l'oisiveté). Mais vagabonder n'est pas fuir : la vie de vagabond peut être choisie et choisie pour sa temporalité spécifique :

« Le plus grand charme de la vie de vagabond est, peut-être, l'absence de monotonie. Dans le pays du hobo, le visage de la vie est protéiforme, c'est une fantasmagorie toujours variée, où l'impossible arrive et où l'inattendu bondit des buissons à chaque tournant de la route. Le vagabond ne sait jamais ce qui va se produire à l'instant suivant : voilà pourquoi il ne songe qu'au moment présent. Ayant appris la futilité de l'effort suivi, il savoure la joie de se laisser entraîner aux caprices du hasard. »

Ainsi le vagabond fuit si l'on veut, mais il s'agit d'une fuite en avant, hors des cadres qu'impose la société industrielle et bourgeoise, mais aussi dans la perpétuelle quête de nouveauté. Le vagabond ne s'arrête jamais, même pas lorsque, cherchant à manger, il est exceptionnellement accueilli à une table, même pas lorsqu'une scène de la vie l'a retenu :

« La femme battue de tout à l'heure était oubliée. Cette page était lue : une autre m'occupait à présent et, lorsque la locomotive sifflerait sur la pente, cette nouvelle page serait tournée et une autre commencerait. Ainsi va la vie : page après page, le livre se déroule sans aucune trêve, quand on a pour soi la jeunesse. »

Si la vie « va » ainsi, telle doit aller aussi la forme de l'écriture. De même qu'au hasard d'un croisement et d'un arrêt dans une gare le vagabond saute d'un train pour monter dans un autre, de même l'écrivain sacrifie à la multitude des directions

possibles, commence par une anecdote, laquelle suscite un souvenir, etc. Il y a donc des écritures vagabondes, celle que revendiquait Montaigne dans ses *Essais*, celle à laquelle aussi s'est attaché peut-être aujourd'hui J.-B. Pontalis. London, quant à lui, traçait en hobo la figure du hobo permettant au lecteur de comprendre son mode d'existence. Dans les années 1920, à Chicago, des sociologues qui avaient parfois interrompu leurs études, quitté le collège et s'étaient livré un temps au vagabondage se mirent eux aussi à étudier les hobos. Ce fut le cas de Niels Anderson. Mais ils les étudièrent comme l'une des catégories des « sans-abri », des urbains occupant les « zones de transitions », des travailleurs saisonniers itinérants. Ils le firent soit en utilisant les catégories traditionnelles (le hobo est « un bohémien dans les rangs du prolétariat ordinaire », écrivait Park), soit en utilisant les catégories sociologiques de l'École de Chicago (communauté, rôles, relations interindividuelles). On aboutissait ainsi à des analyses complètement négatives de ces lieux où, comme l'écrit Zorbaugh en 1929, il n'y a aucun groupe social, aucune tradition communautaire, aucun contrôle, aucune définition commune des situations, de ces mondes de « désorganisation sociale et personnelle ». On comprend donc que d'autres écoles de sociologie se soient opposées à celle-ci.

5.3. Le héros

Du sage antique au citoyen moderne, Études sur la culture morale, tel était le titre d'un recueil de conférences paru en 1920, après la réforme de l'enseignement, et réédité en 1935. Ces conférences avaient été demandées à des philosophes et à des sociologues (Bouglé, Bréhier, Delacroix et Parodi) pour les élèves des Écoles normales de la Seine. Elles devaient leur montrer sous quels traits, aux différents âges de notre civilisation, est apparu l'idéal moral et ainsi faire d'eux des « éducateurs populaires ». Le préfacier affirmait que la comparaison des différents types d'humanité supérieure conçus depuis l'Antiquité, loin d'engendrer le scepticisme, montrait ce qu'il y avait d'éternel dans l'idéal moral et pouvait par conséquent fonder les principes de notre éducation nationale. Pourtant les conférences s'efforçaient de dégager les conceptions du monde, de la nature et de la sur-nature qui différenciaient les types moraux, les figures historiques du sage antique, du saint du Moyen Âge, de l'honnête homme des siècles classiques et du citoyen moderne. La perspective historique et sociologique, la mise en relation de chaque type avec les autres caractéristiques des sociétés et des cultures, était même affinée par des distinctions opérées au sein même de chaque période. Le sage antique n'est pas le même au siècle de Platon, à l'époque stoïcienne et chez Plotin. Le terme « idéal chrétien » recouvre des formes de croyance et une « variété d'expériences ». Le XVIII^e siècle est marqué par de « profondes discordances ». Le citoyen est aussi et doit être défini comme producteur. Enfin chacune des conférences fait une place, en relation avec les grandes figures qu'elle définit, à une autre figure, apparemment transhistorique : le héros.

Lorsqu'il propose d'examiner « dans le détail, sous forme concrète, les principales formes de l'idéal chrétien », Henri Delacroix (spécialiste de la religion et de l'art) commence par définir le héros :

« Chaque civilisation a ses héros. Le héros est un homme qui incarne, qui représente, d'une façon éminente, ce que l'on peut appeler une valeur, une valeur morale, une valeur sociale, une valeur politique, laquelle fait partie, à une certaine heure, de l'idéal collectif...

Le héros est jusqu'à un certain point, le symbole d'une société ; une espèce d'acteur à la fois réel et idéal de son histoire... La société qui reconnaît en lui l'idéal éclatant où elle se complaît, le divinise plus ou moins ; et le héros, très volontiers, dans les cultes antiques, devient par exemple un demi-dieu...

Le christianisme a ses héros comme toutes les sociétés ; seulement ses héros à lui s'appellent les Saints ; c'est la sainteté qui est l'idéal de la sagesse chrétienne... Il y a le culte des saints comme il y avait dans le paganisme le culte des héros...

L'idéal religieux de sainteté varie à travers le temps (...). À l'origine du christianisme, l'homme particulièrement vénérable pour les communautés chrétiennes c'était l'Apôtre, et un peu plus tard l'Ascète...

En effet, la communauté religieuse primitive vit dans la persuasion que ce monde va finir ; car c'était un des principes de l'enseignement de Jésus, qu'il allait revenir et qu'alors s'établirait sur la terre le règne du Messie où le juste serait récompensé. Par conséquent, on attendait le Seigneur ; alors à quoi bon s'attacher aux biens de ce monde ? On vivait dans l'attente, dans la contemplation du Seigneur qui allait venir ; on renonçait à tous les biens de ce monde...

D'autre part, resté dans le monde, et la société païenne, il y a le martyr, il y a celui qui confesse sa foi chrétienne, victime du choc entre le christianisme naissant... et l'Empire qui se défend (...).

Il n'y a donc pas une figure de saint dessinée une fois pour toutes, *ne varietur*. Il y a une figure changeante et variée comme la société elle-même

dont elle est l'expression, et qui lui voue un culte, justement parce qu'elle se reconnaît en elle. Les différentes figures de saints sont des expressions historiques de la différenciation et de l'évolution religieuse de la société. »

Cette analyse des différentes figures de saints – qui se poursuit par d'autres exemples comme Vincent de Paul incarnant la vertu de charité – est ainsi une analyse sociologique de figures historiques définies par des formes d'historicité comme l'attente de la fin et le refus du monde chez l'ascète ou, chez une mystique comme Thérèse d'Avila, la contemplation lyrique du divin qui rend capable d'agir dans le monde et de conduire les hommes.

Si donc on a pu définir les figures des saints du christianisme comme des figures de héros, ce n'est pas seulement parce que nous héritons des anciens Grecs le mot « héros » et qu'ils nous en ont fourni les premiers exemples (Achille pour son courage surhumain qui lui confère l'immortalité dans la mémoire des hommes, le demi-dieu Héraclès...). Il y a des héros dans toutes les sociétés et les formes religieuses qu'elles comprennent. Aussi les conférences de 1920 pour les éducateurs populaires parlent-elles de l'honnête homme « maître de lui et héros de la volonté » et du dévouement du citoyen moderne à la Cité que, selon Bouglé, le libéralisme et l'individualisme ne sauraient définir. Mais les figures de l'héroïsme changent selon les sociétés et les moments de l'histoire. C'est pourquoi la question du héros et pas seulement celle des morales de l'héroïsme opposées par exemple à des morales de l'acceptation ou de la recherche du plaisir individuel, a été posée par les philosophes de l'histoire et par la phénoménologie (notamment Max Scheler, qui avait écrit, parmi d'autres ouvrages sociologiques des années 1920, *Vorbilder und Führer*, publié en France sous le titre *Le Saint, le génie et le héros*).

Il n'est donc pas étonnant que Merleau-Ponty ait repris cette question au lendemain de la guerre, dans le dernier article de *Sens et Non-Sens*, intitulé « Le héros, l'homme ». Il le fait, comme à l'accoutumée, en référence à l'actualité politique et littéraire : retour de la paix, revendications d'écrivains souhaitant mettre l'art à l'abri de l'histoire. Ces débats étant gênants

après la célébration des héros de la Résistance, Merleau-Ponty proposait de se demander ce qu'il y avait au juste derrière le grand mot d'héroïsme.

« Le culte des héros est de toujours. Mais, tant qu'une civilisation croit, au-delà de ce monde-ci, à un autre monde éternel où le bien l'emporte sur le mal, le grand homme n'est pas seul, il est le ministre d'une Providence. Le culte du héros ne prend son accent lyrique qu'avec la fin des croyances transcendantes, en tout cas avec l'idée d'un monde en mouvement. On voit chez Hegel le passage. »

Chez Hegel, les « individus de l'histoire mondiale » sont ceux qui, nés à une certaine date dans un certain système, sont les premiers à comprendre que ce système est sans avenir. Ils n'ont pas la science de l'avenir ; ils le sentent dans leurs passions, leurs goûts, leur être, leur subjectivité. Renonçant au bonheur ils créent par leur exemple et leur action un droit et une morale dans lesquels leur temps reconnaîtra ensuite sa vérité. Ils accomplissent pour les autres ce qui apparaîtra ensuite comme le seul avenir possible et le sens même de l'histoire. Les héros d'une époque, en tant qu'ils savaient « la vérité » de leur temps et de leur monde, doivent, concluait Hegel, être reconnus comme les sages.

Ce rapprochement du héros et du sage n'est plus possible chez Merleau-Ponty, pour qui « le héros des contemporains » n'est pas celui de Hegel – « l'homme d'affaires du génie de l'univers », de cet esprit intérieur qui existe déjà et frappe contre le monde extérieur –, mais celui qui doit agir sans appui extérieur parce qu'il vit dans un monde où l'on a cessé de croire à une loi divine ou à un cours raisonnable des choses. Pour tracer la figure de ce héros des contemporains, Merleau-Ponty recourt aux écrivains de son époque : le héros (au sens propre et au sens dérivé) de *Pilote de guerre* de Saint-Exupéry, le marxiste de *La Condition humaine* de Malraux, et surtout le Robert Jordan de *Pour qui sonne le glas ?*, roman publié dès 1940 dans lequel Hemingway transposait des personnages réels de la guerre civile espagnole, à laquelle il avait participé comme journaliste et écrivain engagé aux côtés des républicains.

Le cas de Robert Jordan est d'autant plus intéressant que non seulement l'issue de la lutte est incertaine comme dans toute guerre, mais que la signification même de cette guerre civile entre fascistes et républicains à laquelle participaient plus ou moins des forces étrangères ne pouvait apparaître à l'époque comme une sorte de prélude à la Seconde Guerre mondiale. Robert Jordan reçoit la mission de faire sauter un pont, avec des maquisards républicains, à l'arrière des lignes fascistes, pour empêcher l'arrivée de renforts au moment d'une attaque. Il sait qu'il risque sa vie et, dans une sorte de dialogue intérieur, il se demande s'il le fait pour la société matérialiste à venir : « Depuis quand as-tu une telle conception ?... Tu ne l'as jamais eue. Et tu n'as jamais pu l'avoir. Tu n'es pas un vrai marxiste et tu le sais. Tu crois à la Liberté, à l'Égalité et à la Fraternité. Tu crois à la vie, à la liberté et à la poursuite du bonheur. Ne te bourre pas le crâne avec des excès de dialectique. C'est bon pour les autres, pas pour toi. » Il ne parvient donc pas à poser une société future comme motif du sacrifice de sa vie. Il ne la veut que comme garantie probable, pour lui-même et pour les autres, d'une liberté qu'il exerce à l'instant même.

Blessé, Robert Jordan doit se séparer de ses camarades et même de Maria, qu'il aime (« Ne pleure pas. Nous n'irons pas à Madrid maintenant, mais j'irai avec toi partout où tu iras »). Resté seul, il ne se tuera pas. (« Si tu attends et les retiens même un petit moment, ou si tu descends l'officier, ça peut tout changer... »). Il ne rompra donc pas ce mouvement qui le lie aux autres, puisque (comme Achille) il continuera à vivre dans le souvenir et que sa mort peut changer quelque chose.

Le « héros des contemporains » se définit donc par le monde et l'histoire dans laquelle il vit, dont il a fait l'expérience, comme le citoyen moderne, dont la Préface de *Sens et Non-Sens* disait : « Le citoyen d'aujourd'hui n'est pas sûr que le monde humain soit possible. »

« Le héros des contemporains n'est pas un sceptique, un dilettante, ni un décadent. Simplement, il a l'expérience du hasard, du désordre et de l'échec, de 36, de la Guerre d'Espagne, de juin 40. Il est dans un temps où les devoirs et les tâches sont obscurs. Il éprouve mieux qu'on ne l'ait jamais fait la

contingence de l'avenir et la liberté de l'homme... Jamais les hommes n'ont mieux vérifié que le cours des choses est sinueux, qu'il est beaucoup demandé à l'audace, qu'ils sont seuls au monde et seuls l'un devant l'autre. Mais quelquefois, dans l'amour, dans l'action, ils s'accordent entre eux et les événements répondent à leur volonté (...).

Les saints du christianisme, les héros des révolutions passées... essayaient de croire que leur combat était déjà gagné dans le ciel ou dans l'Histoire. Les hommes d'aujourd'hui n'ont pas cette ressource. Le héros des contemporains, ce n'est pas Lucifer, ce n'est pas même Prométhée, c'est l'homme. »

La lecture du roman d'Hemingway nous permet de compléter cette analyse par la description de l'historicité propre au héros contemporain. Comme l'ont noté les critiques, *Pour qui sonne le glas* a la forme de la tragédie classique : unité de lieu (le voisinage du pont) et concentration du temps (toute l'action se déroule en soixante-dix heures). Robert Jordan a parfaitement conscience du court laps de temps dont il dispose et de la nécessité d'y concentrer sa vie. Aux soixante-dix années que le Dieu de la Bible donne à la vie de l'homme, on peut substituer soixante-dix heures. Dans son dialogue intérieur, le héros veut se persuader que les deux nuits qu'il a passées avec Maria suffisent et que l'on peut leur appliquer les formules qu'utilise le prêtre pour sacraliser l'union d'un homme et d'une femme :

« Ta vie peut troquer ses soixante-dix ans contre soixante-dix heures : maintenant, j'ai ce trésor et j'ai la chance de l'apprécier à sa juste valeur. S'il n'y a pas de "pour longtemps" ni de "pour le reste de notre vie", ni de "désormais" mais que seul maintenant existe, eh bien alors c'est de l'heure présente qu'il faut rendre grâce et j'en suis heureux (...).

Si tu aimes cette fille autant que tu le dis, tu ferais mieux de l'aimer très fort et de regagner en intensité ce qui manquera en durée et en continuité...

Deux nuits. Deux nuits pour aimer, honorer et chérir. Pour le meilleur et pour le pire. Dans la maladie et dans la mort. Non, je me trompe : dans la maladie et dans la santé. Jusqu'à ce que la mort nous sépare (...).

Deux jours, c'est ta vie et tout ce qui s'y passera sera en proportion. C'est comme ce qu'on vit toute une vie en deux jours. Et si tu cesses de te plaindre et de demander l'impossible, tu auras une bonne vie... Prends ce qui vient et fais ton boulot. »

Qu'il s'agisse de l'amour de la jeune fille rencontrée ou de la participation à la lutte des partisans, les limites temporelles ne constituent pas une perte de sens et de valeur pour autant que l'on abandonne la référence à un monde futur inéluctable. C'est pourquoi, du moins chez Hemingway, le héros peut utiliser les expressions qui étaient celles de la sagesse antique et qui ont été reprises par Paul Ricœur : la vie bonne, la vie heureuse.

Conclusion

L'opposition totalitarisme – démocratie a souvent été utilisée pour penser l'histoire du XX^e siècle. Pour clore peut-être provisoirement un itinéraire qui appelle de multiples prolongements et discussions, demandons-nous en quoi le concept de formes d'historicité permet et a permis de préciser cette opposition, notamment chez Jan Patocka et Claude Lefort.

Les Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire de Jan Patocka ont été traduits en 1981 et présentés par Paul Ricœur. Ils avaient paru en tirage limité à Prague en 1975, deux ans avant que leur auteur, âgé de soixante-dix ans, meure des suites d'un interrogatoire policier. Patocka avait été un étudiant de Husserl et, comme Merleau-Ponty, il se demandait s'il y avait une approche phénoménologique de l'histoire : l'histoire peut-elle avoir un sens, non pas comme séquence d'événements, mais en tant qu'histoire de l'être humain en quête de son humanité ? Est-il possible de saisir un tel sens au moment où l'histoire semble échapper à l'homme ?

Le concept central de cette philosophie de l'histoire est celui de « problémativité ». Au début, Patocka a repris une idée courante chez ses prédécesseurs, celle de la naissance simultanée, en Europe occidentale, de la politique, de la philosophie et de l'histoire : la politique est d'un autre ordre que l'économie et n'a pas d'autre fin que la vie pour la liberté ; l'histoire témoigne de la réalisation de la liberté dans un espace public ouvert par et pour la liberté ; la philosophie est la pensée libre. Puis, dans l'essai sur « le début de l'histoire », il reprend les premiers penseurs grecs, en particulier Héraclite, et montre que l'esprit de la *polis* est un esprit de l'unité dans la discorde, dans la lutte. L'histoire émerge à la fin de la préhistoire, la « problémativité » de l'homme historique s'oppose à la certitude naïve de l'homme pré-historique.

À partir de là, citant Heidegger et Hannah Arendt, l'auteur reprend un certain nombre de thèmes abordés par des philosophes, des anthropologues et des sociologues. Dans le monde

non-problématique, il y a des récits, des annales, des chroniques dont la fonction est de maintenir le style de vie. Cette historiographie se meut à l'intérieur du cercle de l'éternel retour. Ce monde est séparé en deux : les dieux immortels et les hommes mortels. La sagesse consiste dans l'acceptation de la mortalité, la modestie des désirs. L'homme du travail n'a pas non plus d'horizon historique : son horizon est borné par la reproduction de la vie et la consommation-consumation des produits du travail. L'homme est ainsi « à couvert ». C'est seulement dans le monde historique que l'homme est à découvert. Ainsi se comprend la problématique.

Sous le régime de la problématique, la vie politique est une vie déployée vers le futur, un essor vers. Mais – et c'est le côté tragique de cette définition de Patocka – cette « vie ne s'appuie plus désormais sur la base solide de la continuité générative... L'obscurité, c'est-à-dire la finitude, le péril auquel elle est constamment exposée, est toujours devant elle, à affronter. C'est uniquement dans le *s'expliquer* avec le péril affronté sans crainte que la vie libre peut se déployer comme telle ; sa liberté est en son fond le plus propre la liberté des audacieux ». Pour l'homme problématique (différent du guerrier, qui est encore mis à couvert par les grandeurs auxquelles il se dévoue) « le but réside en la vie libre comme telle, que ce soit la sienne propre ou celle d'autrui ». Pour ce philosophe hanté par le nihilisme, commente Ricœur, la sortie du monde pré-historique est l'ébranlement de *tout* sens accepté. Ce n'est pas la chute dans le non-sens, mais l'accès à la qualité de sens impliquée dans la quête elle-même.

Cependant, ayant fait de « Polémos le père de toutes choses », Patocka ne trouvait pas de remède simple aux maux de l'Europe contemporaine qu'il décrivait de façon très sombre : « La guerre, comme tout est permis universel, comme liberté sauvage, envahit les États, devient "totale". La quotidienneté et l'orgie sont organisées par une seule et même main. L'auteur des plans quinquennaux est en même temps le metteur en scène des procès à grand spectacle qui font partie de la nouvelle chasse aux sorcières. » Le dernier essai, « Les guerres du XX^e siècle et le XX^e siècle comme guerre », voit toutefois dans la solidarité de ceux qui ont fait dans ces guerres et ces révolutions (donc dans les batailles mais aussi dans les camps)

l'expérience du « front », la force ou la puissance spirituelle capable de rendre impossibles certains actes et certaines mesures. Cela suppose une compréhension qui va au-delà des savoirs positifs de l'intelligence technique. Sans doute est-ce pour cela que Patocka fut un des principaux porte-parole de la Charte 77 qui, se référant à la Déclaration universelle des Droits de l'homme de l'ONU ainsi qu'à la constitution tchécoslovaque, s'opposait à des mesures prises après 1968 par le pouvoir, telles que la liquidation des conseils ouvriers dans les entreprises ou la modification du code du travail qui rendait désormais possible le licenciement au nom de la mise en danger de « l'accomplissement correct des tâches de l'organisation ».

Claude Lefort a lui aussi, mais de manière différente, été un analyste dès les années cinquante du phénomène totalitaire et bureaucratique. Après avoir fait partie de l'équipe initiale des *Temps modernes*, il a été le continuateur de Merleau-Ponty, dont il a présenté les œuvres posthumes et publié les cours. Dans *Les Formes de l'histoire, Essais d'anthropologie politique*, ouvrage publié en 1981 mais reprenant des articles antérieurs, il distingue, tout en les articulant, philosophie de l'histoire et sciences de l'homme, et il présente des analyses des genres ou formes d'historicité dans lesquelles prend place une définition originale de la démocratie.

La philosophie politique n'est pas réductible aux sciences sociales ou aux sciences humaines. Toute science se définit par la délimitation d'un objet de connaissance : ainsi la sociologie se distingue de la psychologie, de l'histoire et, à l'intérieur d'elle-même, découpe des champs particuliers, dont la sociologie politique. Elle exige donc du sujet connaissant qu'il demeure dans l'extériorité par rapport à son objet. La philosophie politique est au contraire une interrogation du temps dans lequel on vit. Dès l'origine elle est guidée par le souci de comprendre ce que signifie le fait que les hommes vivent en société et de repérer dans la diversité des établissements humains un petit nombre de formes de sociétés. D'où la question classique dans les philosophies politiques du « meilleur » type de vie ou du meilleur régime. D'où aussi la centralité de la question du pouvoir, des rapports du politique avec le religieux et avec l'éthique. Et dès qu'on prend en charge une telle interrogation,

on ne peut plus dissocier l'analyse politique de celle des rapports sociaux.

Faut-il donc réintroduire les sciences sociales ? En un sens, oui. Mais à condition de débarrasser celles-ci de leur positivisme et de leur recours exclusif à la causalité. Claude Lefort en a donné l'exemple dans l'article « Société sans histoire et historicité », où il reprend des publications ethnologiques et anthropologiques comme celles de Mead, Bateson ou Kardiner pour élaborer le concept de formes ou modes d'historicité. Sa perspective est philosophique en ce qu'elle porte sur le sens. Au lieu de parler de société « sans histoire » on parlera de société stagnante et surtout on essaiera de comprendre « le sens de la stagnation ». En désignant par le concept d'historicité le rapport général que les hommes entretiennent avec le passé et avec l'avenir, on recherchera de quel genre ou de quelle forme d'historicité relève la société stagnante. On cherchera à comprendre comment, par quelles institutions, la société primitive se ferme l'avenir, devient sans avoir conscience de se transformer, se constitue en fonction de sa reproduction. L'exemple de Bali est le plus extrême : l'avenir est vu comme ce qui sera passé, la musique est un enchaînement de motifs séparés, le système des castes empêche tout conflit et tout dialogue. Bref, tout mode d'historicité est un mode de socialité et, qu'il s'agisse des sociétés primitives ou des sociétés historiques, la tâche est de les distinguer, d'analyser la dimension temporelle de la vie sociale, le sens qu'a dans chaque formation sociale une manière de rapporter un avenir à un passé.

Parler de cette façon des formes de sociétés ne condamne pas à des généralités sur la civilisation industrielle ou sur l'ère de la technique, qui seraient l'apanage de la philosophie de l'histoire. Bien au contraire, on peut préciser l'opposition démocratie – totalitarisme, dont le sens a été méconnu. La mutation qu'a constituée la démocratie a fait reconnaître pour la première fois la notion d'un pouvoir sans garant transcendant, sans prétention à la connaissance des fins dernières de la société et de la Loi comme telle. Cette mutation affectait ainsi tous les registres de la vie sociale : l'expérience du temps, de la vérité et du langage. À partir de là, on peut comprendre la révolution antidémocratique, le régime totalitaire dans ses versions nazie, fasciste ou « socialiste ». En 1986, dans ses *Essais sur le politi-*

que, Claude Lefort écrivait que la démocratie est la société historique par excellence. Le sens de ce qui y advient demeure toujours en suspens, soumis à discussion. Elle accueille et préserve l'indétermination de son avenir. La pensée démocratique est faite pour accueillir les nouveaux droits, les nouvelles revendications, à la différence du libéralisme qui oppose les « ayants droit » et les autres. Les droits tels qu'ils ont été élaborés dans les grandes Déclarations, en particulier le droit d'expression, donnent consistance à un *espace public*. Le libéral est humaniste au sens où l'individu doit accomplir en lui-même son *humanitas*. Le démocrate est humaniste au sens où l'humanité existe aussi dans son extension. Il n'admet pas les freins que met le libéral au changement. Le social ne se réduit pas à la relation interindividuelle : l'image du peuple et celle de l'humanité sont à l'horizon du citoyen. Quant au totalitarisme, s'édifiant sous le signe de la création de « l'homme nouveau », il s'agence en réalité contre cette indétermination caractéristique de la démocratie. Il prétend détenir la loi de l'organisation de l'homme et de son développement et « se dessine secrètement dans le monde moderne comme société sans histoire ».

Table des matières

Introduction.....	9
1. Préludes autobiographiques.....	11
Introduction	13
1.1. Fragments d'autobiographie.....	19
1.2. „Le Monde d'hier“ selon Stefan ZWEIG.....	39
1.3. D'une culture à l'autre : Richard Hoggart.....	53
1.4. Merleau-Ponty : « La guerre a eu lieu ».....	77
2. L'immuable et le changeant.....	89
2.1. Le corps et l'être-au-monde	91
2.2. « La » raison, les rationalités.....	101
3. Philosophies de l'histoire.....	119
3.1. Formes sociales et histoire dans le <i>Manifeste</i>	121
3.2. Une autre socialisation est-elle possible ? Le <i>Discours sur l'origine</i> et le <i>Contrat social</i>	143
3.3. Formes, histoire, progrès.....	167
3.3.1. Gestalttheorie et histoire.....	167
3.3.2. La Révolution de 1789 selon Starobinski.....	175
3.3.3. Les Lumières selon Kant.....	181
3.3.4. « Histoire des progrès de l'esprit » et formes d'historicité chez Condorcet.....	189
4. Phénoménologie et sciences de l'homme : problèmes de théorie et de méthode.....	211
4.1. Paradigme et méthode des sciences humaines.....	213
4.1.1. Philosophie existentielle et sciences de l'homme.....	213
4.1.2. Histoire et roman	227
4.2. Manières d'exister, formes de coexistence.....	235
4.3. Structure, sens et forme.....	251
4.4. Histoires de vie, trajectoires, itinéraires : une sociologie compréhensive.....	271
5. Quelques figures.....	289
Introduction	291
5.1. De Tristan à Don Juan.....	293

5.1.1. Tristan	293
5.1.2. Don Juan	302
5.2. L'écolier et le vagabond	309
5.2.1. L'écolier.....	309
5.2.2. Le vagabond.....	313
5.3. Le héros	317
Conclusion.....	325

