Bibliothèque
des
IDÉES

L'ère de l'individu

par
ALAIN RENAUT

nrf
Éditions Gallimard

Extrait de la publication

Extrait de la publication

Extrait de la publication

Extrait de la publication

Éditions Gallimard, 1989.

À la mémoire
de mon père

Extrait de la publication

Extrait de la publication

AVANT-PROPOS

Il fallait enfin prendre le temps et se donner les moyens de développer dans toute son ampleur, et dans toute sa difficulté, la question du sujet. J'ai souhaité le faire à travers une interrogation sur son histoire, prenant la forme d'une histoire philosophique de la modernité, et au premier chef de la philosophie moderne.

La tradition universitaire nous a trop souvent accoutumés à considérer (et à pratiquer) l'histoire de la philosophie comme cette discipline respectable, mais peu créatrice, qui, animée par le seul souci de la probité philologique, permet l'approche et la conservation des grandes pensées. De ce fait, un profond clivage s'est installé entre la philosophie des historiens de la philosophie, réduits (souvent par eux-mêmes) au rang de professeurs, et la philosophie des philosophes, élevés (là encore, souvent par eux-mêmes) à la dignité suprême de penseurs[1]. C'est oublier qu'au moins depuis Kant l'histoire de la philosophie était devenue un problème philosophique, comme en témoigne la brillante « Histoire de la Raison pure » qui clôt la première *Critique*, et que depuis lors Hegel et Heidegger notamment ont, chacun dans leur style propre, prolongé cet effort pour donner à l'histoire de la philosophie sa dimension authentiquement philosophique. Ces tentatives d'une histoire philosophique de la philosophie semblent certes, dans la plupart des cas, mal résister à l'épreuve du temps et ne pas subir sans dommages l'assaut d'une « histoire historienne » incomparablement mieux armée pour satisfaire aux exigences d'une possible

1. C'est sans doute NIETZSCHE qui, dans la deuxième *Considération intempestive (Schopenhauer éducateur)*, donne à ce clivage son expression la plus caustique, en stigmatisant tous les travers d'une histoire érudite de la philosophie qui « n'a jamais été l'affaire du vrai philosophe » (*Considérations intempestives*, t. II, Aubier-Montaigne, 1966, p. 151 sqq.).

Extrait de la publication

scientificité. Aussi resterait-il à écrire une histoire de la philosophie qui serait philosophique et en même temps plus « historienne » qu'elle n'a su l'être jusqu'ici : la présente contribution à une histoire philosophique de la subjectivité a l'audace de se réclamer d'un tel projet.

Cette audace doit à mon sens s'entendre de la façon suivante. Si j'ai consacré depuis quinze ans une part importante de mon activité philosophique à des travaux relevant de ce qu'on homme « histoire de la philosophie », ce fut toujours avec la claire conscience, non dissimulée, que l'histoire de la philosophie, *comme telle*, ne m'intéressait nullement. Je veux dire : une pure histoire historienne, ou historicisante, se donnant le but, en lui-même parfaitement estimable, de reconstituer le plus fidèlement possible les philosophies du passé, visitées pour leur monumentale grandeur, ou pour leur vertu formatrice. Ce qui m'a toujours retenu de pratiquer sur ce mode l'histoire de la philosophie, c'est au fond que, dans une telle perspective, la question de la vérité se trouve mise entre parenthèses : il ne s'agit pas de tester les doctrines quant à leur éventuelle fécondité intellectuelle, mais seulement d'en reconstruire la genèse ou d'en éprouver la cohérence interne. Face à de tels objectifs, toutes les pensées, il faut en convenir, peuvent prétendre au même titre retenir l'attention de l'historien : que le regard se porte sur la théorie malebranchienne des tourbillons ou sur le thème nietzschéen de l'Éternel retour, le travail entrepris apportera sa pierre à l'infinie reconstitution du passé. Le choix de l'objet devient pour ainsi dire d'ordre esthétique : c'est affaire de goût, et l'on peut par exemple préférer l'austère architecture de l'*Éthique* à l'écriture fragmentée et symbolique des *Pensées*, comme l'on peut accorder plus de prix à la capacité suggestive d'un aphorisme de Nietzsche qu'à la vertu démonstrative de la systématicité hégélienne. Une telle pratique, très largement dominante, de l'histoire de la philosophie a donné lieu, je n'en disconviens pas, à des travaux admirables, qu'illustrent les noms de maîtres demeurés à juste titre prestigieux. Elle se heurte pourtant, me semble-t-il, à trois inconvénients principaux :

1. Elle déplace le travail philosophique dans la direction de la pure reconstitution de ce qui a été pensé, le philosophe laissant alors à d'autres (lesquels ?) le soin de concevoir ce qui est. Ce déplacement, qu'il est banal d'enregistrer, mérite malgré tout d'être souligné pour la conviction, assumée plus ou moins cons-

Extrait de la publication

ciemment, qu'il suppose chez l'historien historicisant : conviction que la philosophie a terminé son parcours, que son destin est clos, et que la seule tâche philosophique encore concevable consiste désormais à parcourir à nouveau cette histoire pour mieux se l'approprier. L'histoire historienne de la philosophie entérine ou induit le thème de la fin ou de la mort de la philosophie, devenue une sorte de palais inhabité dont on visite les trésors, mais dont on n'espère plus rien de nouveau. Loin de moi l'intention de contester que ce thème de la fin de la philosophie, qui se peut étayer philosophiquement de diverses manières, ait sa vérité, et que l'éventualité de sa fin doive constituer aujourd'hui pour la philosophie une redoutable question qu'il lui faut se poser à elle-même : il reste qu'il s'agit là, précisément, d'une *question,* laquelle ne saurait être pleinement résolue sans avoir été posée et développée, et qu'en ce sens le philosophe ne devrait pouvoir se résoudre à faire, par sa pratique historienne, comme si cette question était réglée ou à feindre de n'apercevoir pas même que ce repli sur l'histoire a effectivement pour sens la réduction de la philosophie à une entreprise close. Bref, parce qu'il ne paraît pas entièrement impossible de songer encore, sous des formes peut-être renouvelées, à une vie de la philosophie[1], il me semble conséquent de se défier de ce qui présuppose sa mort.

2. Dans la mesure où l'histoire historienne n'est animée que par le souci de la reconstruction du passé, elle contribue à une étrange mise à plat du devenir de la philosophie, galerie de grandes œuvres toutes estimables au même titre et différenciées seulement, pour l'historien, par le plaisir plus ou moins vif que leur fréquentation lui procure : cette esthétisation de *notre* rapport aux philosophies

1. Il est clair, par exemple, que nul ne songerait plus aujourd'hui, en philosophie, à produire un système nouveau, signe que d'une certaine façon les positions philosophiques possibles, au sens des modèles de positions envisageables par rapport à l'objectivité (ou encore par rapport à la rationalité), ont été exhaustivement explorées par l'histoire, et que les philosophies élaborées de Platon à Heidegger constituent de ce point de vue comme une axiomatique close. Le génie propre à Foucault — et sans doute aussi la clef de son succès — aura été de percevoir intuitivement cette clôture et, se saisissant d'une de ces positions possibles (disons : nietzschéo-heideggerienne), de tenter de l'appliquer dans des champs et à des sujets demeurés jusque-là à l'extérieur du discours philosophique. En dépit de toutes les objections que l'on peut adresser au choix de *cette* position philosophique et de toutes les réserves que l'on peut émettre sur les modalités de sa mise en œuvre, il y a là un *style* d'activité philosophique dont on ne saurait contester qu'il ait inauguré pour la philosophie de nouvelles chances d'avenir.

Extrait de la publication

tend ainsi à laisser de côté la question de *leur* rapport à nos préoccupations, à nos problématiques, vis-à-vis desquelles il se pourrait à la fois que des philosophies constituées nous soient utiles et que, parmi ces philosophies historiquement constituées, toutes ne le soient pas *également*. En neutralisant la valeur de vérité des philosophies, l'histoire historienne manque ce par quoi certaines pensées (ni toutes, ni toujours les mêmes) peuvent se révéler pour nous autrement riches d'enseignement que si nous nous contentons de les visiter comme autant de témoignages de l'intelligence humaine — ce qu'assurément elles sont toutes plus ou moins, et plutôt plus que moins. Si l'on ne veut donc pas laisser échapper ce que peut nous apporter philosophiquement ou même intellectuellement l'histoire de la philosophie, c'est à partir de ce que sont aujourd'hui nos problématiques qu'il faut l'interroger — ces problématiques contemporaines imposant dès lors de prêter davantage attention à telle philosophie qu'à telle autre, et ce travail recevant de ce fait des enjeux tout différents de ceux de la reconstruction historicisante. Cela posé, si la mise en perspective des philosophies, à partir de ce qui, dans le présent, anime notre réflexion, distingue de façon peu contestable une histoire philosophique d'une histoire simplement historienne, je n'ignore évidemment pas le type d'objection, largement prévisible, qu'on adressera à l'histoire philosophique : en allant de nos préoccupations aux œuvres du passé, pouvons-nous espérer que notre approche ne soit pas déformante et que les pensées « exploitées » ne soient pas mises au service d'intérêts intellectuels qui n'étaient pas du tout les leurs ? La condition même de la probité historique ne réside-t-elle pas précisément dans l'aptitude de l'historien de la philosophie à neutraliser ses intérêts propres, à se faire pour ainsi dire philosophiquement désintéressé, c'est-à-dire au fond le moins philosophe possible, le moins engagé dans un questionnement philosophique personnel ? Paradoxe de l'histoire de la philosophie, où l'on retrouverait, comme condition même, en ce domaine, de l'objectivité historique, la division du travail entre le simple historien et le philosophe proprement dit, avec tous les effets pervers de ce clivage : l'historien coupé de la création et de l'exigence philosophiques de son temps, le « philosophe » au-dessus ou, en tout cas, à distance d'une connaissance des grands systèmes tenue pour extérieure à son activité de penseur. Au-delà de ces effets pervers, qui ne sont sans doute pas pour rien dans le discrédit global des *deux* corporations, je voudrais souligner comment une telle reven-

Extrait de la publication

dication de neutralité et de désintéressement philosophiques manifeste en réalité une autre insuffisance, épistémologique celle-là, de toute histoire de la philosophie à vocation exclusivement historienne.

3. Il y a en effet, dans la volonté d'aborder sans présupposés philosophiques les œuvres du passé, beaucoup de naïveté, tout se passant comme si l'histoire de la philosophie, parmi les diverses disciplines historiques, était la dernière à ne pas avoir encore accompli sa révolution épistémologique : elle demeure étrangement attachée à une conception *positiviste* de l'activité cognitive, consistant à croire que l'historien peut reconstituer les faits (ici les faits intellectuels que sont les œuvres) « tels qu'ils se sont passés », et véritablement coïncider avec eux. Au plan de la théorie générale de la connaissance historique, il s'agit là d'une illusion dont ont fait justice, de Dilthey à R. Aron, les philosophies critiques de l'histoire : nous le savons aujourd'hui, l'historien, parce qu'il est lui-même un être historique, étudie son passé en le mettant en perspective à partir du présent historiquement déterminé qui est le sien. Cette mise en perspective, loin de devoir être refusée et récusée comme nécessairement génératrice de déformations inacceptables imposées à l'objet, constitue en tout état de cause la condition même d'un travail historique pour lequel la question de l'objectivité se pose en des termes extrêmement complexes, mais que leur complexité ne doit pas pour autant inciter à ignorer. L'historien de la philosophie ne peut lui non plus éternellement céder aux mirages de l'illusion positiviste : il lui faut admettre que, s'il se tourne vers tel moment de l'histoire de la philosophie plutôt que vers tel autre, c'est, au moins pour une part, à partir de ce qu'il en est aujourd'hui du présent de la philosophie et même, plus précisément, de la façon dont ce présent est par lui appréhendé. Par là s'explique d'ailleurs qu'au fil du renouvellement de ce présent, ce ne soient pas toujours les mêmes moments du passé qui apparaissent exiger d'être explorés en priorité, et que la façon dont ils sont réinvestis puisse varier profondément selon l'évolution des préoccupations et des problématiques à partir desquelles on porte sur eux une attention nouvelle. C'est bien pourquoi il y a une histoire, passionnante, de l'histoire de la philosophie, non pas seulement dans ses méthodes, mais dans ses objets et dans ses contenus : s'il s'écrit encore de remarquables travaux sur Hegel, l'époque des grandes thèses sur le système hégélien, si caractéristi-

Extrait de la publication

ques d'une génération, paraît pour un temps révolue ; corrélativement, si Fichte est depuis peu devenu en France un auteur important, c'est sans doute que les déplacements survenus dans la problématique philosophique ont rendu plus nécessaire la fréquentation de l'œuvre, abordée désormais dans des perspectives fort différentes de celles qui avaient dominé les précédentes vagues fichtéennes. Ce constant travail de renouvellement des objets et des interprétations ne doit pas au demeurant inciter à un quelconque scepticisme sur le sérieux et la fécondité du travail accompli par les historiens de la philosophie : pas plus que la reconnaissance du rôle de la perspective dans la recherche historique en général ne dissout la problématique de l'objectivité, les réaménagements qui s'opèrent en histoire de la philosophie ne sont l'indice qu'ici tous les travaux se valent ; j'y verrais plus volontiers le signe encourageant qu'il existe encore une vie de la philosophie, à partir de laquelle la relation de la philosophie à sa propre histoire ne cesse de se transformer. Plutôt que de tenter, d'ailleurs vainement, de combattre cette orientation du travail historique au présent de la philosophie, il convient d'accueillir ce signe d'une vie qu'au contraire l'idéal purement historicisant contribue à anéantir.

Tout conduit par conséquent à assumer l'idée d'une histoire philosophique de la philosophie, qui, pour ne céder en rien sur les exigences « historiennes », soit au clair sur les perspectives qui l'animent et sur les enjeux liés à ces perspectives. Si donc je puis dire que l'histoire de la philosophie *comme telle* ne m'intéresse pas, c'est au sens où je ne saurais *a priori* m'attacher à un travail sur V. Cousin ou sur Spinoza (ou même sur Fichte), sans apercevoir les intérêts intellectuels qui s'y expriment ni saisir en quoi ces perspectives s'accordent avec ce que j'appréhende (comment ici, si ce n'est pas imprudence ou prétention, effacer la part du « moi » ?) comme l'état actuel de la problématique philosophique. Entreprenant dans ce livre une réflexion sur la logique de l'histoire philosophique de la modernité, je n'en sépare nullement le projet d'un certain nombre de convictions relatives à la place, centrale à mes yeux, de la problématique de la subjectivité dans les principaux débats intellectuels de notre temps. C'est l'importance de cette problématique, et l'état qui est aujourd'hui le sien, qui me paraissent rendre nécessaire cet investissement historique, ce pour des raisons que je voudrais tenter de faire partager.

*

Au terme de notre enquête sur quelques figures particulièrement caractéristiques de l'anti-humanisme contemporain, nous avions, Luc Ferry et moi-même, suggéré que le procès intenté à l'idée de sujet au moins depuis Nietzsche ou Heidegger, et plus récemment par la « pensée 68 », s'était développé sur des bases singulièrement simplificatrices — comme si tout usage de la notion de subjectivité devait inévitablement charrier avec lui le thème d'un sujet entièrement transparent à lui-même, souverain, maître de soi et de l'univers, et comme si, de ce fait, l'incontestable effritement de cette figure du sujet devait se traduire par l'abandon pur et simple d'une quelconque référence à la subjectivité. Face à la survivance d'une telle image d'Épinal, celle d'un « sujet métaphysique » rituellement identifié au « *cogito* cartésien », il nous était apparu fécond d'ouvrir la perspective d'une histoire renouvelée des représentations modernes de la subjectivité : le postulat y serait enfin suspendu d'une homogénéité des divers visages du sujet, totalisables sous un concept unique et constituant autant d'étapes sur un chemin qui, partant de Descartes, aurait eu pour couronnement le Sujet absolu hégélien. Posant au contraire l'hypothèse méthodique de visages *pluriels* du sujet, la tentative s'attacherait à faire surgir avant tout les écarts ou les clivages et contribuerait ainsi à une appréhension plus différenciée de notre modernité. Mais surtout, nous semblait-il, restituer dans sa diversité et dans sa complexité l'histoire trop souvent simplifiée de la subjectivité devrait aider à mettre en lumière, inhérentes à l'idée de sujet, des potentialités irréductibles à celles qu'a exploitées en priorité le devenir de la métaphysique moderne, — des possibles non engagés par ce devenir, non entamés dès lors par les critiques (même légitimes) de celui-ci, et donc éventuellement susceptibles d'être aujourd'hui réactivés. Non bien sûr que la réinscription dans des schèmes anciens définisse, pour la pensée du sujet, le style obligé d'une nouvelle donne, mais du moins, dans ces virtualités recouvertes et délaissées au profit de celles que l'histoire a privilégiées, pourraient s'amorcer des pistes encore fécondes pour une autre philosophie de la subjectivité, quand bien même ces pistes ne sauraient plus être raisonnablement empruntées sans voir leur tracé redéfini et leur parcours profondément réaménagé.

Les débats auxquels a donné lieu la publication de *La Pensée 68* n'ont fait que confirmer la nécessité de mener à bien ce programme. Au-delà de réactions de défiance bien compréhensibles à

Extrait de la publication

l'égard d'un ouvrage qui, après tout, mettait en cause les principaux *a priori* d'une génération intellectuelle et, en esquissant les contours d'un humanisme non métaphysique, appelait à des révisions qui pour beaucoup équivalaient à une véritable transmutation de toutes leurs valeurs, force fut d'enregistrer un grand nombre de malentendus. Je ne crois pas inutile ici d'exprimer brièvement ce qu'a été la teneur dominante de ces malentendus, et d'expliquer en quoi ils ont renforcé la conviction que le débat sur le sujet ne saurait plus guère progresser, désormais, sauf à voir ses termes précisés à partir de l'investissement historique dont je viens d'ébaucher le projet.

Sans vouloir la justifier à nouveau, je rappellerai donc la principale thèse que nous avions défendue dans *La Pensée 68*, mais aussi dans quelques travaux antérieurs, — savoir que nous sommes placés aujourd'hui, philosophiquement et même culturellement, devant une tâche impérieuse : celle de réviser, vis-à-vis de l'idée du sujet (et des valeurs qui l'accompagnent), la condamnation qui a fourni à la plupart des courants de la pensée contemporaine son plus évident *leitmotiv*. Désigner comme *anti-humaniste* le geste d'une telle subversion du sujet n'était en soi guère déconcertant, tant il est vrai que, depuis l'émergence de la modernité, l'humanisme a bien consisté à valoriser en l'homme la double capacité d'être conscient de lui-même (l'auto-réflexion) et de fonder son propre destin (la liberté comme auto-fondation), soit : deux dimensions qui définissaient l'idée classique de *subjectivité* conçue comme désignant l'aptitude, où se situerait l'humanité de l'homme, à être l'auteur conscient et responsable de ses pensées et de ses actes, bref : leur fondement, leur *sub-jectum*. Chacun comprendra également sans peine pourquoi, revendiquant parfois explicitement cet anti-humanisme, les destructions de l'idée de sujet se sont exprimées électivement à travers deux thématiques centrales de la pensée contemporaine :

— D'une part, la thématique de l'*inconscient*, sous ses diverses formes : que se trouve en effet affirmée l'extériorité irrésorbable d'un niveau de notre psychisme vis-à-vis de la conscience (inconscient psychique), que soit soulignée la manipulation ou le conditionnement de notre conscience par des forces collectives dont la maîtrise lui échappe (inconscient social), ou encore que vienne à être désignée comme une irréductible « différence » (ou « différance ») une dimension du réel insaisissable par les représentations

identitaires de la conscience (inconscient ontologique), dans tous les cas est dénoncé comme intrinsèquement naïf le projet de *transparence à soi* qui définit le sujet moderne en tant que conscience ; dans l'insistance sur la brisure du sujet, sur son incapacité à jamais coïncider avec lui-même, la volonté d'*identité à soi* qui anime l'auto-réflexion est alors réduite à une simple illusion métaphysique que déjouent les découvertes de l'inconscient.

— D'autre part, la thématique de la *finitude*, si caractéristique des philosophies post-hégéliennes, vient elle aussi ébranler profondément la notion et les valeurs de la subjectivité : contre l'ambition attribuée à Descartes de rendre le sujet humain « comme maître et possesseur de la nature », contre la prétention de la raison hégélienne à accéder au Savoir absolu, la pensée contemporaine s'origine, comme, après bien d'autres (notamment après Heidegger), l'avait souligné Foucault, dans le geste d'une reconnaissance intrinsèquement anti-métaphysique[1] de la finitude radicale, indépassable, de notre savoir et de notre pouvoir à l'égard du réel ; en ce sens, si l'on désigne par humanisme, comme le fait par exemple Heidegger, la conception de l'homme qui valorise en lui la capacité d'affirmer, sur lui-même et sur le monde, sa souveraineté (celle qui ferait de lui « le Seigneur de l'étant »), les rappels successifs à la finitude dont, au-delà de Hegel, se sera acquittée la philosophie peuvent apparaître comme constituant autant d'ébranlements imposés à l'humanisme et à la représentation de l'homme comme sujet. Heidegger, qui, plus (et mieux) que tout autre, fait de la reconnaissance de la finitude le point de départ de la philosophie, a ainsi cru pouvoir estimer que la prise en compte résolue d'une telle finitude imposait, en même temps que le projet d'un « dépassement de la métaphysique », le programme de penser « contre l'humanisme » et « contre la subjectivité ».

Thématique de l'inconscient, thématique de la finitude[2], tels sont sans doute les deux principaux soubassements intellectuels des critiques de l'idée de sujet. Opaque à son propre regard, jeté dans

1. M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, p. 325 : « L'analytique de la finitude » comme « fin de la métaphysique ».

2. Les deux thématiques sont d'ailleurs étroitement liées l'une à l'autre, puisque l'affirmation d'un inconscient est l'une des façons d'exprimer la finitude humaine en dénonçant comme illusoire tout projet de maîtrise : si l'homme ne peut être le souverain de lui-même, comment pourrait-il être celui de la nature ?

Extrait de la publication

un monde qu'il ne constitue pas, ce qui s'était voulu le fondement de lui-même et du réel se brise, et avec lui se briseraient les valeurs de l'humanisme (conscience, maîtrise, volonté, auto-fondation, autonomie, etc.). Au demeurant, ces valeurs furent d'autant plus aisément critiquées que les thématiques de l'inconscient et de la finitude ont alimenté, dans le registre de la philosophie politique, des analyses riches et fines contribuant à accroître la méfiance à l'égard des pensées de la subjectivité.

Dans toute une tradition qui, partant de Heidegger, conduit aussi bien vers Arendt que vers Lefort, le phénomène totalitaire s'est trouvé interprété à travers sa mise en relation avec le règne de la subjectivité, selon un raisonnement non dépourvu de séduction : le totalitarisme se définit à l'évidence comme la tentative d'une politique de domination totale ; or un tel projet ne peut être conçu que là où l'on se représente le champ socio-historique comme susceptible d'être intégralement contrôlé par un pouvoir qui se le rendrait transparent, en rationaliserait tous les aspects, bref s'en rendrait « comme maître et possesseur » ; en ce sens, le fantasme de la domination totale ne serait que l'ultime et plus monstrueux visage de la promotion moderne (« cartésienne ») de la subjectivité, et les beaux idéaux de l'humanisme et des Lumières, qui croyaient libérer l'homme en affirmant sa souveraineté sur le réel et en dissipant les ténèbres du non-savoir, se seraient retournés dans leurs contraires : l'humanisme aurait pour vérité le déchaînement de l'inhumain, l'*Aufklärung* s'accomplirait, à travers la visée d'une société entièrement « éclairée », entièrement transparente au regard de la raison, dans l'univers totalitaire comme société entièrement administrée [1].

Fort de sa simplicité, ce raisonnement induit la conviction qu'à l'inverse la démocratie « s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude », — entendre que la société antitotalitaire serait celle qui échappe à ce projet de maîtrise dont

1. J'ai essayé de montrer ailleurs (*Dictionnaire des œuvres politiques*, P.U.F., 1985, pp. 319-327), à partir d'une analyse des *Essais et conférences*, comment cette logique de la modernité (dont l'école de Francfort, par son insistance sur la « dialectique des Lumières », a bien sûr contribué elle aussi à populariser les principaux thèmes) a reçu chez Heidegger une expression particulièrement frappante, à travers l'articulation entre métaphysique de la subjectivité, règne de la technique et apparition du phénomène totalitaire. Il faudrait aussi rappeler comment, dans *Surveiller et punir*, FOUCAULT fait du *panopticon* de Bentham le symbole, qui préfigure les camps, d'une société sans opacité et entièrement rationalisée.

Extrait de la publication

l'origine intellectuelle est renvoyée à l'avènement cartésien d'un sujet poursuivant la soumission de la totalité du réel à la certitude de son savoir : au-delà des déchaînements de la volonté de puissance, héritière lointaine de la volonté de certitude, l'âge de la démocratie commencerait là où « s'inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une *indétermination* dernière, quant au *fondement* du Pouvoir, de la Loi et du Savoir »[1] — ce « fondement » que l'homme, renvoyé à l'épreuve de sa finitude, ne devrait plus désormais prétendre incarner. Souvent brillantes et suggestives, ces transpositions dans le champ de la réflexion politique ont singulièrement contribué à renforcer la capacité persuasive de critiques philosophiques de la subjectivité qui acquéraient par là l'allure de l'évidence.

C'est pourtant à ébranler ce qui devenait ainsi un lieu commun qu'il nous est apparu nécessaire de consacrer quelques efforts pour qu'au moins le procès du sujet ne fût pas déclaré prématurément clos. Pourquoi fallait-il rouvrir ce dossier ? Admettions-nous comment allant de soi, on nous le reprocha[2], « qu'il faut réintroniser le sujet » et, sans nous donner « la peine de dire en quoi il serait plus justifié de croire à cette divinité [...] plutôt que d'y apercevoir une forme dont on peut repérer et dater l'avènement », nous contentions-nous de « très banales digressions sur les dangers de l'anti-humanisme » ? Sans doute faut-il faire la part de ce que peuvent avoir de hâtif et souvent d'injuste les premières réceptions d'un livre, et en tout état de cause serait-il vain, et pusillanime, ici de songer à protester. Tout au plus est-il possible, peut-être, de faire comprendre une stratégie.

Si c'est à partir des problèmes posés par la référence aux droits de l'homme que nous avons souvent choisi de mettre en lumière la nécessité de reposer dans toute sa rigueur la question du sujet, ce n'était pas que nous entendions jauger toute pensée possible à son aptitude à subir le « test » de sa compatibilité avec le contenu de la *Déclaration* de 1789, sorte de juge de paix permettant de décerner à certaines tentatives intellectuelles des bulletins de satisfaction civique et de les refuser à d'autres : plus sérieusement et, dirai-je, plus méthodiquement, y avait-il quelque logique à interroger les critiques de la subjectivité sur le terrain même où, je viens de le rappeler, elles avaient conquis une de leurs plus puissantes forces

1. Cl. LEFORT, *Essais sur le politique*, 1986.
2. D. ÉRIBON, *Le Nouvel Observateur*, 18-24 octobre 1985.

de séduction, à savoir le terrain d'une analyse des conditions intellectuelles du totalitarisme et, corrélativement, d'un discours antitotalitaire conséquent avec lui-même. Ce choix n'impliquait nullement que les problèmes ultimes posés par les diverses subversions du sujet fussent réductibles à leurs « effets » politiques : simplement, à travers de tels « effets », pouvaient se laisser signaler des difficultés théoriques autrement profondes, mais dont la traduction pratique constituait comme une présentation sensible. Il ne s'agissait donc aucunement de contester au nom de l'ardente obligation de défendre les droits de l'homme toutes ces œuvres, géantes ou non, qui, de Nietzsche à Foucault, de Heidegger à Derrida, de Marx à Bourdieu ou de Freud à Lacan, avaient contribué à pulvériser l'idée de sujet : la démarche eût été ridicule, comme pouvait l'être celle qui, en retour, nous rappellerait comment, parmi d'autres qui, tels Bachelard, Cavaillès, Canguilhem, Braudel, Lévi-Strauss ou Dumézil, jouèrent aussi un rôle dans la « pulvérisation » des philosophies du sujet, certains avaient défendu en acte les valeurs démocratiques plus authentiquement et plus vigoureusement parfois que bien des penseurs de la liberté et de la responsabilité humaines.

La difficulté que nous voulions signaler était en fait la suivante : comment comprendre la présence conjointe, dans notre univers intellectuel, d'une condamnation de la subjectivité fondatrice comme racine lointaine de l'asservissement totalitaire ou technocratique, et le recours, pour décrire et dénoncer cet asservissement, à une certaine idée de l'être humain comme celui auquel, dans un monde entièrement administré, se trouve refusé toute possibilité (et donc tout droit) d'être le fondement de ses propres pensées et de ses propres actes, d'être un *sujet* et non point un *objet*, support chosifié d'une manipulation infinie ? Le caractère incontournable d'un tel recours, symbolisé notamment, mais non exclusivement[1], en dépit de toute sa confusion, par le discours des droits de l'homme, invitait pour le moins à faire appel de cette condamnation sans nuance et à construire une interrogation qu'on ne saurait éternellement différer : *comment l'idée de sujet peut-elle à la fois apparaître comme un foyer potentiel d'illusions, éventuellement*

1. Le recours à l'idée de sujet n'est pas moins évident quand on met en cause, dans nos démocraties, la défaite d'une pensée dépossédée d'elle-même par la tyrannie des media et la barbarie de la publicité : peut-on concevoir une quelconque réactivation du thème de l' « aliénation » qui ne soit adossée à la valorisation de l'identité à soi et de la maîtrise de soi, toutes déterminations constitutives de la figure du sujet ?

Extrait de la publication

ALAIN RENAUT

L'ère de l'individu

La culture moderne n'en a jamais fini de dissiper le mystère qu'elle constitue pour elle-même. Deux schémas principaux inspirent aujourd'hui cette autoréflexion de la modernité. Dans la mouvance de Heidegger, les Temps modernes assurent le règne sans partage du sujet au sein d'un univers réduit à être objet de maîtrise et de possession. Selon une inspiration tocquevillienne comme celle, en particulier, de Louis Dumont, c'est l'individualisme qui, rompant avec la domination traditionnelle du collectif, sert de fil conducteur omni-interprétatif. Ces lectures ont pour point commun de rendre la modernité homogène, assimilée au « tout-sujet » ou au « tout-individu ». Et surtout, elles occultent la césure qui brise l'histoire du sujet moderne en infléchissant l'humanisme vers l'une de ses figures possibles, problématique et évanouissante : l'individualisme.

L'archéologie de cet énigmatique déplacement conduit Alain Renaut jusqu'à Leibniz. Là s'est décidée une profonde mutation : l'affirmation de l'individualité devient soudain compatible, au prix d'un dispositif intellectuel inédit, avec celle d'une rationalité du réel. Une culture de l'indépendance où chaque être, ne se souciant que d'accomplir sa nature, contribue à manifester l'ordre du monde, se greffe sur la valorisation de la raison. Invention géniale qui, répétée à sa manière par l'empirisme de Berkeley ou de Hume, parachevée par Hegel, a marqué la fin du rationalisme ascétique : l'individualité n'était plus contrainte de se sacrifier sur l'autel de la rationalité et pouvait se déployer librement ; au point, chez Nietzsche, d'anéantir tout principe de limitation.

Ainsi débarrassée des fausses linéarités, la logique de la modernité apparaît sous un jour neuf : loin d'avoir sans cesse consolidé le pouvoir de la subjectivité, elle a été aussi le lieu de son éclipse. Dynamique de la modernité qui, à l'âge de l'individualisme absolu, nous lègue la tâche de faire resurgir l'exigence d'autonomie qu'exprime, si elle se peut encore assumer, l'idée du sujet.

Alain Renaut, professeur à la Sorbonne, est l'auteur d'une vingtaine d'ouvrages sur les transformations en profondeur qui affectent, secteur par secteur, les sociétés démocratiques.

9 782070 715015 89-II A 71501 ISBN 2-07-071501-9

Extrait de la publication