

mimesis

**Untersuchungen zu den romanischen Literaturen der Neuzeit
Recherches sur les littératures romanes depuis la Renaissance**

**Herausgegeben von / Dirigées par
Reinhold R. Grimm, Joseph Jurt, Friedrich Wolfzettel**

Michel Condé

La genèse sociale de l'individualisme romantique

Esquisse historique de l'évolution
du roman en France du dix-huitième
au dix-neuvième siècle



Max Niemeyer Verlag Tübingen
1989

Publié avec le concours de la Fondation Universitaire de Belgique

A D.

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Condé, Michel:

La genèse de l'individualisme romantique : esquisse historique de l'évolution
du roman en France du dix-huitième siècle / Michel Condé. –

Tübingen : Niemeyer, 1989

(Mimesis ; T. 7)

NE: GT

ISBN 3-484-55007-4 ISSN 0178-7489

© Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1989

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany.

Satz: Boy, Regensburg.

Druck: Weihert-Druck GmbH, Darmstadt.

Table des matières

Introduction	1
CHAPITRE I: De l'homme éclairé à l'individualité romantique	5
CHAPITRE II: Le roman vraisemblable à l'époque classique	16
CHAPITRE III: Du roman vraisemblable au roman réaliste	52
CHAPITRE IV: La vérité du sujet	68
CHAPITRE V: Balzac et le savoir du monde	91
Conclusion	141
Bibliographie	145
Index	149

Je laisse aux géographes, et à ceux qui ne voyagent que par curiosité, le soin de donner au public la description des pays qu'ils ont parcourus. L'histoire que j'écris n'est composée que d'actions et de sentiments. J'entreprends de rapporter ce que j'ai fait, et non ce que j'ai vu. Les coeurs sensibles, les esprits raisonnables, tous ceux, en un mot, qui, sans suivre une philosophie trop sévère, ont du goût pour la vertu, la sagesse et la vérité, pourront trouver quelque plaisir dans la lecture de cet ouvrage. C'est pour eux seulement que j'écris.

PREVOST, *Mémoires et aventures d'un homme de qualité qui s'est retiré du monde*

Quand un écrivain a entrepris une description complète de la société, vue sous toutes ses faces, saisie dans toutes ses phases, en partant de ce principe que l'état social adapte tellement les hommes à ses besoins et les déforme si bien que nulle part les hommes n'y sont semblables à eux-mêmes, et qu'elle a créé autant d'*espèces* que de *professions*; qu'enfin l'Humanité sociale présente autant de variétés que la Zoologie, ne doit-on pas faire crédit à un auteur aussi courageux d'un peu d'attention et de patience? Ne saurait-il être admis au bénéfice accordé à la science, à laquelle on permet, alors qu'elle fait ses monographies, un laps de temps en harmonie avec la grandeur de l'entreprise?

BALZAC, Préface aux *Illusions perdues*

Il n'y a plus de ridicule, disait M. de La Mole, dans un pays où il y a deux partis.

STENDHAL, *Le Rouge et le Noir*

Introduction

Deux grandes hypothèses sous-tendent la recherche¹ qui est à l'origine de ce livre consacré au romantisme français et à la forme inédite d'individualisme qu'il représente par rapport à la philosophie des Lumières et plus généralement à la culture et à la littérature du dix-huitième siècle.

Le romantisme en France, comme tout phénomène historique, ne constitue ni une innovation absolue ni le simple aboutissement de tendances antérieures: l'objet n'a pas d'unité naturelle et résulte nécessairement d'un choix de l'observateur qui découpe dans un monde où se lie indissolublement l'identité et la différence. Affirmer dès lors, comme certains l'ont fait, la présence d'un romantisme dès le dix-huitième siècle chez des écrivains comme Rousseau, Diderot ou Rétif, n'a pas ou peu de sens si l'on compare deux époques culturelles dans leur totalité: entre deux objets quelconques, il est toujours possible de trouver une analogie ou une continuité (s'ils se sont succédé). Une telle comparaison doit porter, non sur des phénomènes globaux, mais sur des éléments strictement définis. C'est ainsi que l'axe premier de ce travail concerne l'analyse historique du concept d'individualité du dix-huitième au dix-neuvième siècle en France, et du rôle qui est reconnu à l'individu singulier dans l'ensemble social. Il apparaît rapidement qu'une césure scande cette évolution, et qu'à la conception d'une individualité légitimement intégrée à un ordre supérieur (réel ou idéal), succède, au début du dix-neuvième siècle, l'affirmation d'une singularité irréductible qui sépare l'individu des autres hommes et de tout ensemble englobant: «pour la première fois, dit Georges Poulet, apparaît nettement la conscience de la non-identité qui distingue le moi-centre du non-moi circonférentiel».²

Cet axe d'analyse n'a pas été choisi au hasard, mais parce qu'il permet de relier entre eux de nombreux thèmes du romantisme apparemment hétérogènes l'un à l'autre: l'individualisme de ces écrivains, qui a souvent été souligné, ne constitue pas en effet seulement un trait aisément localisable (le poète incompris des autres hommes), mais se révèle être, à l'analyse, une structure qui organise en profondeur l'ensemble de l'idéologie romantique. Il y a une logique cachée (devant être reconstruite par l'observateur) qui articule par exemple l'une à l'autre la valorisation de la subjectivité singulière et la prééminence accordée à la signification symbolique des textes ou

¹ M. Condé, *La genèse sociale de l'individualisme romantique*. Université de Liège, thèse de doctorat, 1986.

² G. Poulet, *Les métamorphoses du cercle*. Paris, Flammarion (Champs), 1979, p. 172.

des choses, ou encore l'exaltation du génie poétique et l'attention portée à des phénomènes irrationnels comme le rêve ou la folie. L'existence d'une telle structure implique en outre que des écrivains qui, comme Balzac, rejettent explicitement l'idéologie individualiste du romantisme, reproduisent néanmoins, sous des formes parfois voilées, les schèmes principaux de cet individualisme.

La reconstruction de cette unité structurale sous-jacente pose naturellement la question de sa genèse historique et sociale. On se trouve ici en présence de multiples théories relevant chacune l'incidence, sur la littérature et en particulier sur un mouvement comme le romantisme, de différents facteurs politiques, culturels, économiques ou sociaux. La question cependant n'est pas de déterminer l'influence de ces différents facteurs sur le phénomène global qu'est le romantisme, mais de dégager celui qui rend compte spécifiquement de l'*individualisme* romantique: la figure du poète incompris des autres hommes résulte-t-elle par exemple d'une transformation des rapports sociaux désormais dominés par la bourgeoisie et par une économie de type capitaliste? Ou bien n'est-elle qu'une stratégie originale adoptée par l'avant-garde littéraire pour s'affirmer face à des écrivains consacrés, encore porteurs de la doctrine classique de l'imitation et du respect des règles (selon une analyse inspirée de la sociologie de Pierre Bourdieu)?

L'hypothèse déjà ancienne d'une influence de la Révolution sur le romantisme français ressurgit ici de manière inédite, car la Révolution a proposé et imposé institutionnellement une définition originale du rapport entre l'individu et la société par la liberté et l'égalité des citoyens. Entre cet individualisme institutionnel et l'individualisme romantique, le chemin est sans doute assez court, même s'il mérite d'être précisé. Il n'est pas possible de parler d'un lien immédiat de cause à effet, puisque de nombreux écrivains, notamment réactionnaires, refusent au début du dix-neuvième siècle cette définition nouvelle de la société, et que leur oeuvre se construit, en partie, contre l'état présent du monde et contre la mentalité réputée «bourgeoise» de l'époque. En revanche, on peut considérer la représentation que la société nouvelle se donne d'elle-même, comme une situation, comme un horizon de sens par rapport auquel les écrivains doivent définir ce qu'ils sont ou ce qu'ils veulent être, de manière positive ou négative, de façon simple ou complexe. Avant 1789, l'homme de lettres, qu'il le veuille ou non, est confronté à une réalité et surtout à une représentation de la réalité qui se nomment le roi, la monarchie absolue, la noblesse, l'Eglise, les ordres, les corporations... Après cette date, quelles que soient ses opinions politiques et quelle que soit la réalisation concrète des notions en cause, l'écrivain a pour horizon de sens l'égalité des citoyens, la liberté, l'absence de distinctions fondées sur d'autres qualités que le «mérite». Par rapport à ces horizons, chacun est encore libre de s'orienter à son gré, d'approuver ou de refuser l'ordre présent des choses; mais, avant et après la Révolution, les représentations littéraires de l'individu, dans quelque sens qu'elles soient

orientées, se réfèrent implicitement ou explicitement à des horizons de sens différents, à des représentations sociales opposées de la société.³ Dans cette hypothèse, l'individualisme romantique, sous ses multiples formes souvent contrastées, constituerait une réaction littéraire à cette définition inédite de l'ordre social par l'égalité et la liberté.

Il s'agit dès lors, dans ce travail, de construire un idéal-type (au sens weberien), c'est-à-dire d'opérer de manière déductive (même s'il y a un écart entre le travail concret et l'idéal théorique) en immobilisant les facteurs jugés secondaires (non pas en soi mais dans le cadre de cette hypothèse), à savoir les facteurs économiques, sociaux, littéraires (au sens où certains sociologues parlent d'«institution littéraire»⁴), et en faisant varier ce seul élément de l'horizon de sens (la représentation sociale de la société): en admettant hypothétiquement et même fictivement que les changements économiques et sociaux, que les modifications dans le champ de production littéraire aient été minimales sinon nuls, est-il possible de faire dériver l'individualisme romantique de la conception nouvelle de l'égalité et de la liberté individuelles, reconnue et affirmée par la Révolution française?

Avant d'opérer une telle déduction, il faut néanmoins préciser le sens général de cette hypothèse. Le schéma explicatif se situe, on le voit, non pas au niveau des faits (politiques, économiques, sociaux ...), mais au niveau des représentations (des représentations sociales vers les représentations littéraires, comprises comme phénomène local et individuel): c'est une transformation de la définition sociale de l'individu qui aurait rendu possible l'individualisme littéraire du romantisme, transformation que la Révolution, par son affirmation institutionnelle d'égalité et de liberté, permet de dater de manière décisive, même si la période précédente, à savoir le siècle des Lumières, était déjà marquée par une évolution des représentations sociales en direction précisément des conceptions révolutionnaires. L'hypothèse sous sa forme la plus générale serait donc que l'individualisme romantique, qui fut anglais et allemand avant de trouver une expression française, représente une réaction littéraire (complexe et contradictoire) à la transformation des valeurs et des représentations sociales, qui a conduit les sociétés européennes, depuis le Renaissance, d'une conception hiérarchique (selon l'expression de l'anthropologue Louis Dumont) à une vision égalitaire du monde, et dont la Révolution française n'est qu'un symptôme et une traduction, imparfaite d'ailleurs, dans la réalité des institutions politiques. L'analyse du

³ L'explication proposée ici repose sur un schéma de type interactionniste, «qui interprète les comportements comme des actions entreprises en vue d'obtenir certaines fins», et non pas sur une forme plus ou moins radicale de déterminisme (ce qui a été généralement le type d'explication adopté pour expliquer les rapports entre la Révolution et le romantisme). Sur ces différents modèles explicatifs, cf. R. Boudon, «Les limites des schémas déterministes dans l'explication sociologique» dans *Cahiers Vilfredo Pareto*, XIV, 38-39, p. 417-435.

⁴ Cf. J. Dubois, *L'institution de la littérature*. Bruxelles, Labor, 1986.

romantisme français se justifie néanmoins de manière prioritaire, d'une part, parce que la Révolution, qui a donné aux mots le poids institutionnel des choses, permet de dater précisément la transformation des représentations sociales (ce qui n'est pas le cas en Allemagne ou en Angleterre où l'évolution est continue), et, d'autre part, parce que, si l'évolution des représentations sociales est sans doute européenne avant d'être spécifiquement française, cet horizon de sens se nuance néanmoins de manière particulière dans les différents pays et permet sans doute d'expliquer des traits propres à chaque romantisme national: ainsi, la conviction des romantiques français de vivre dans un siècle d'incroyance (ce qui, au niveau des faits, est sans doute faux), s'appuie certainement sur l'évidence de la déchristianisation opérée par les révolutionnaires, évidence que ne partagent pas les écrivains anglais ou allemands.

Cette hypothèse, qui suppose donc une transformation du discours littéraire au début du dix-neuvième siècle, consécutive à la rupture révolutionnaire, implique une comparaison entre deux moments de l'histoire culturelle (au sens large). Une telle comparaison faite sans précautions court toujours le risque d'opposer ou, au contraire, d'identifier des objets ou des énoncés de statuts fort différents: un discours comme la philosophie qui prétend à la vérité et à l'universalité, n'accordera sans doute pas la même place à l'individualité qu'un poème qui autorise, déjà au dix-huitième siècle, la plainte ou la revendication subjective. Si, dans un premier temps (au chapitre I), il peut être nécessaire, pour la clarté de l'exposé, de comparer et de distinguer à grands traits le romantisme et l'idéologie des Lumières (pour parler rapidement), il faut ensuite centrer cette comparaison sur des énoncés étroitement définis et de même statut. L'idéal serait alors de reconstruire l'ensemble des positions culturelles, c'est-à-dire la définition, la hiérarchie et l'articulation des différents genres philosophiques, littéraires et poétiques (en tenant compte des éventuelles contradictions et des conflits entre ces genres): une telle reconstruction, par son ampleur, est cependant impossible, et l'analyse se centrera ici (à partir du deuxième chapitre) sur un seul genre, le roman dont l'histoire, on le verra, est scandée par les mêmes transformations qui ont affecté la définition de l'individualité légitime du dix-huitième au dix-neuvième siècle.

CHAPITRE I:

De l'homme éclairé à l'individualité romantique

A. L'Ancien Régime

Dans la représentation qu'elle se donnait d'elle-même, la société d'Ancien Régime se définissait par des principes extérieurs ou transcendants aux individus qui la composaient. La hiérarchie des ordres et, plus largement, des statuts décidait ainsi de la valeur des différents groupes sociaux indépendamment des mérites ou des démérites individuels: ce système de subordination, souvent flou, souvent contesté, reposait, non pas sur la richesse ou le pouvoir (même si ceux-ci lui étaient généralement associés), mais sur un principe symbolique, le «sang» transmis héréditairement ou encore l'estime attachée aux différentes positions sociales et non aux individus qui les occupaient. La royauté, à son tour, qui chapeautait cette hiérarchie des ordres, se représentait comme indépendante des sujets qu'elle prétendait gouverner: absolue et de droit divin, elle trouvait sa légitimité en un lieu transcendant à la société profane et ne reconnaissait pas de limites, théoriques du moins, à l'exercice de son pouvoir. Aucune sphère privée en particulier ne pouvait se réclamer d'une quelconque autonomie vis-à-vis de l'autorité royale. L'Eglise enfin, étroitement associée à la monarchie absolue, traduisait une même conception de l'autorité, dans ce cas spirituelle, et intervenait dans ce que nous considérons aujourd'hui comme la vie privée des gens, en leur imposant notamment ses rites et ses croyances. Ces trois institutions, Eglise, monarchie absolue, hiérarchie d'ordres, ne constituaient sans doute qu'une part étroite de l'organisation sociale de la France du dix-huitième siècle, et de nombreux phénomènes, en particulier économiques, échappaient à leur emprise comme à la définition légitime du monde qu'elles prétendaient incarner. Mais de telles institutions, choses et représentations des choses, s'imposaient par leur visibilité à tous les producteurs symboliques, écrivains ou philosophes, et les confrontaient a priori à une conception hiérarchique du monde,¹ où l'individu paraissait subordonné à son groupe et plus largement à l'ensemble social, et se voyait dénier toute valeur en dehors de ce groupe.

Deux attitudes étaient dès lors possibles. Soit l'on reconnaissait le principe hiérarchique, et l'on admettait la subordination de l'individualité à un ordre transcendant; soit l'on refusait cette subordination au profit d'une conception égalitaire de l'espace social et plus largement humain.

¹ Sur l'opposition entre conceptions hiérarchique et égalitaire de la société, cf. L. Dumont, *Homo hierarchicus*. Paris, Gallimard, 1965.

Le fait d'admettre le principe d'une hiérarchie n'impliquait pas cependant que l'on souscrive à l'ordre présent des choses, mais seulement que l'on réfère la différence de valeur entre les individus à un principe d'ensemble extérieur à ces individus. Autrement dit, il pouvait y avoir contestation sur les hiérarchies de valeur, mais non sur l'évidence sociale que l'individu ne tirait pas de lui-même sa propre légitimité, mais de son inscription dans un ordre supérieur, que celui-ci soit d'essence divine, rationnelle ou simplement humaine. Cette référence à un principe transcendant supposait néanmoins la reconnaissance sociale de ce principe: quand Boileau par exemple prétendait définir la supériorité poétique, il refusait de la fonder sur la certitude subjective des individus, sur leur «amour de rimer», et invoquait au contraire une instance transcendante et sacrée, le «ciel», dont l'influence était même réputée secrète; mais il justifiait une telle autorité par un ensemble de préceptes fondés sur la «raison», le «bon sens» et la nécessité de «plaire» au public, qui impliquaient en définitive la reconnaissance symbolique du groupe de pairs.

Si l'on refusait au contraire le principe d'une hiérarchie entre les individus, fondée sur un ordre transcendant (comme on tend de plus en plus à le faire au dix-huitième siècle), l'affirmation d'égalité qui s'ensuivait logiquement, relevait nécessairement de l'idéal, qu'il soit passé (l'état de nature antérieur à l'ordre social présentement inégalitaire) ou à venir (un ordre social réformé), et postulait une identité essentielle (de nature) antérieure ou extérieure à la contingence des différences sociales: cette identité abstraite entre les hommes, qu'il s'agisse de la raison, de la sensibilité ou de «l'honnêteté», définissait alors la seule part légitime de l'individualité qui restait ainsi en définitive subordonnée à l'essence qu'elle était censée incarner.

Par rapport à cette alternative conceptuelle dont on vient de brosser sommairement les deux axes, l'affirmation d'une individualité singulière rencontrait une double impossibilité (de type logique²): elle ne pouvait s'appuyer sur l'idéologie égalitaire dont elle refusait le principe d'une identité abstraite; mais elle ne s'accordait pas non plus avec la conception hiérarchique du monde qui exigeait la subordination de l'individu à une instance transcendante. Plus fondamentalement encore, une telle affirmation butait sur l'obstacle d'un ordre social fondé sur des différences symboliques (mais aussi réelles): s'affirmer singulier, c'est-à-dire différent des autres hommes, suppose que ces hommes soient semblables entre eux, ce que précisément ils n'étaient pas sous l'Ancien Régime.

² Une impossibilité logique ne signifie pas une impossibilité réelle: avec de la rhétorique, avec un important «travail» conceptuel, avec une part de fiction, une telle affirmation devenait possible. Mais l'effort à fournir (et pour quels profits?) rendait ce choix improbable.

B. Le rationalisme cartésien

Les institutions ne constituent cependant qu'une part des représentations sociales, et, en ce qui concerne le concept d'individualité, l'histoire du champ philosophique et, plus particulièrement, le rationalisme cartésien doivent être pris en considération. Le *Discours de la méthode* a en effet inauguré un type nouveau d'argumentation où l'évidence subjective d'une vérité universelle permet à l'individu de se défaire de l'autorité sociale et de négliger, au temps présent, la reconnaissance symbolique de ses pairs.

Au dix-septième siècle, la révolution copernicienne et ses suites ont imposé des vérités nouvelles et spectaculaires, dont la découverte fut indépendante des autorités traditionnelles, et dont l'évidence reposait essentiellement sur des raisons d'ordre mathématique. Cet exemple de la physique moderne qui avait imposé ses vérités en dehors de la tradition et du pouvoir théologiques, devait permettre à Descartes de légitimer la «méthode» qui était supposée fonder cette science, et de lui donner, du même coup, une portée beaucoup plus large: l'instrument de la raison, définie de manière inédite par Descartes, devait valoir en effet non seulement pour son champ d'origine, la science, mais également pour le domaine élargi de la philosophie (qui regroupait alors les champs aujourd'hui séparés de la science et de la philosophie), désormais indépendante, au moins au niveau argumentatif, de l'autorité politique et religieuse.

Le *Discours de la méthode*, comme les *Méditations*, repose sur la distinction très nette entre trois sphères concentriques que l'on appellera intime, sociale et universelle, et qui correspondent aux concepts logiques: un, plusieurs et tous. Descartes part de son expérience personnelle d'individu plongé spontanément dans la sphère sociale où ne règnent, selon lui, que des opinions contradictoires, l'autorité de la coutume et la diversité des moeurs: l'individu en quête de vérité est incapable de trouver une certitude dans cette accumulation d'opinions aussi mal fondées les unes que les autres. S'opère alors un renversement paradoxal pour le philosophe à la recherche d'une vérité universelle valable pour tous les hommes: il décide en effet de se replier sur sa sphère intime et d'oublier l'ensemble des connaissances qu'il a pu acquérir antérieurement. Par le doute systématique, il se défait de toutes les opinions reçues, jusqu'à trouver le point inébranlable où la certitude se confond avec l'intimité subjective: «je pense, donc je suis». Mais dès que ce point a été atteint, le fondement même de la vérité a été établi, et l'individu accède immédiatement à la sphère universelle: le «je» connaît maintenant avec évidence qu'il est une substance pensante, et que, se sachant imparfait, il doit supposer l'existence d'une nature plus parfaite que la sienne. Le sujet trouve ainsi en lui-même et en dehors de toute autorité sociale la vérité universelle, à savoir l'existence de Dieu. Dans un troisième et dernier moment, le philosophe communique aux autres hommes cette découverte en écrivant le *Discours de la méthode*: ce mouvement est, pourrait-on dire, celui

de la rationalisation, c'est-à-dire du passage de la vérité universelle à la sphère sociale.

Le mouvement cartésien du doute systématique représentait une forme particulière d'individualisme, dans la mesure où l'individu pouvait rejeter toute influence sociale pour considérer, seul, le problème de la vérité. Dans la représentation hiérarchique du monde, les trois sphères, intime, sociale et universelle, étaient au contraire subordonnées l'une à l'autre, l'individu se soumettant aux autorités humaines, expression elles-mêmes de valeurs ultimes et sacrées. Descartes rompait avec cette représentation, et, se référant implicitement au modèle de la nouvelle physique, affirmait que le sujet, pour découvrir la vérité universelle, devait oublier toutes les opinions reçues et rechercher, seul et sans a priori, le chemin de la certitude. Le procédé du doute systématique était tout à fait différent d'une démarche prophétique qui, elle aussi, rejetait les croyances établies au profit cependant d'une conviction personnelle en une mission divine, car la méthode cartésienne, loin de se fonder sur la singularité du sujet, reposait sur le « bon sens » qui est « la chose du monde la mieux partagée ». Cette réflexion, chacun pouvait la faire dans l'intimité de sa subjectivité, chacun pouvait la répéter en son for intérieur, car elle n'était liée en rien à la personne historiquement contingente de René Descartes. Tous les individus étaient ainsi invités, du moins en droit, à pratiquer le doute systématique vis-à-vis des discours d'autorité et des croyances communément reçues. L'audace d'une telle manœuvre fut

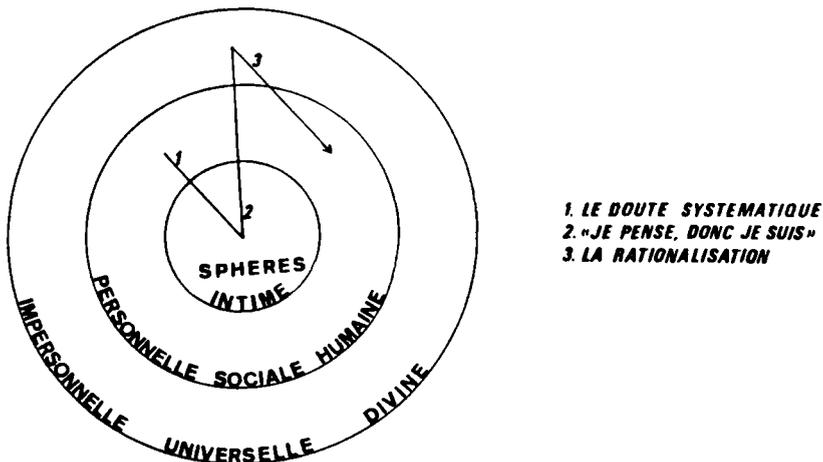


Figure I: le mouvement du rationalisme cartésien

si grande que Descartes posa, avec sa «morale par provision» une série de barrières visant à limiter cet individualisme théorique et à préserver, de cette argumentation, l'autorité de l'Eglise et de l'Etat.

La philosophie des Lumières a repris la démarche cartésienne, mais sans en exclure les domaines politiques et religieux. Le mouvement restait le même: la sphère sociale était réputée remplie de préjugés incertains, et l'individu avait le droit de les considérer sans parti pris pour juger de leur conformité à la vérité universelle. A chaque fois, il fallait se débarrasser de l'influence de l'éducation, du passé, de ses pairs, pour étudier dans une solitude absolue, «naturelle» ou même ingénue, la légitimité des opinions que voulait imposer le monde. Dans cette perspective, l'individu avait toujours le droit de manifester son désaccord avec les valeurs et les affirmations de la sphère sociale, pour autant que cette attitude d'insoumission témoignait d'un accord (supposé) plus profond avec les vérités de la sphère universelle (et corollairement que les sphères sociale et universelle étaient elles-mêmes en désaccord).

C'est ce type d'argumentation qu'on retrouve encore chez Rousseau qui, comme l'a bien montré Starobinski,³ exigeait une transparence immédiate entre les sphères intime et universelle, entre l'individu et le Souverain (dans *Le Contrat social*), entre la vérité du cœur et la vérité objective (dans *Les Confessions*), et qui rejetait ou condamnait l'obstacle constitué par les «livres menteurs», les intérêts particuliers ou la calomnie des cercles parisiens, compris comme autant d'expressions de la sphère sociale intermédiaire. L'appel à la Nature, au sentiment ou à la sensibilité,⁴ répétait à chaque fois cette opération consistant pour le sujet à se défaire des opinions sociales incertaines pour accéder, dans une pure évidence subjective, à la vérité universelle.

Face à la logique hiérarchique qui percevait toute singularité individuel (non légitime) comme la marque d'une infériorité sociale, la démarche du rationalisme cartésien (avec ses différentes variantes) permettait d'affirmer une telle singularité à condition de la comprendre comme universalité latente, appelant la reconnaissance future des pairs:⁵ cette démarche devait ainsi

³ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Paris, Gallimard, 1971.

⁴ Rappelons que la pensée chez Descartes était antérieure aux distinctions entre les différentes facultés: «Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent» (*Méditations métaphysiques*).

⁵ L'on aura compris que pour nous il ne s'agit pas d'opposer pensée des Lumières et pensée romantique comme une vision hiérarchique du monde et une conception individualiste de la société, mais de montrer que l'évolution qui conduit de l'idéologie «holiste» ancienne (au sens de Louis Dumont) à l'idéologie individualiste moderne n'est pas linéaire, et qu'il existe des formes différenciées d'individualisme (et sans doute de «holisme»). La pensée des Lumières n'est pas moins individualiste que le

s'allier de manière préférentielle avec l'idéologie égalitaire qui, elle aussi, supposait une identité abstraite et essentielle entre les hommes.

C. L'individualisme romantique

En décrétant qu'il n'y avait plus désormais «pour aucune partie de la Nation, ni pour aucun individu, aucun privilège, ni exception au droit commun de tous les Français», la Révolution a sans doute accompli l'idéal égalitaire des Lumières, mais la Terreur, Thermidor, le Directoire et enfin l'Empire, périodes de trouble et de violence, ont apporté par ailleurs un démenti à cette idéologie qui postulait, selon le schéma cartésien, que l'oubli des préjugés et l'aperception intime de la vérité universelle produiraient nécessairement l'accord entre les hommes. Apparaît alors une forme inédite de libéralisme inspiré de Benjamin Constant, qui affirme la nécessaire séparation de la société civile et de l'Etat, et l'autonomie légitime de la vie privée face au pouvoir politique. Paradoxalement, ce n'est qu'avec la Restauration que ce programme libéral se trouvera partiellement réalisé: malgré des formes volontairement archaïques, la Charte garantissait en effet les principales libertés individuelles (en particulier la liberté de la presse), tout en permettant une renaissance véritable de la vie parlementaire.

Les représentations sociales de la société sortent donc profondément bouleversées des événements révolutionnaires. L'égalité des citoyens est affirmée et effective dès la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789, qui ne reconnaît aucune autre distinction que celle des «talents et des vertus». En revanche, la liberté chez les modernes (selon l'expression de Constant) va subir une réélaboration conceptuelle et désignera désormais la séparation de la société civile et de l'Etat. Cette autonomie reconnue à la sphère privée garantit l'indépendance de l'individu par rapport au pouvoir politique, mais également par rapport à ses pairs. Combinée avec l'affirmation d'égalité, cette liberté implique notamment que la singularité individuelle (par exemple au niveau des moeurs, des idées ou des attitudes) est immédiatement légitime (dans le cadre de la loi), en dehors de la reconnaissance accordée ou non par les autres hommes. Enfin, la Révolution elle-même a imposé l'évidence (ainsi que le nom) d'une profonde césure entre l'ancien et le nouveau régime: s'il y a une division fondamentale entre les hommes, elle n'est plus hiérarchique mais temporelle, et sépare ceux qui n'ont connu que la période pré-révolutionnaire, et ceux qui, venant après, peuvent lire dans les événements révolutionnaires le sens véritable d'un passé qui ne connaissait pas sa propre fin.

romantisme, elle n'est pas seulement une étape encore inaccomplie vers le romantisme: elle est une forme spécifique d'individualisme, différente de l'individualisme romantique.