

DST n° 1 – Centrale-Supélec
Tzvetan Todorov, *L'Esprit des Lumières* (2006)

Résumé
Structure argumentative

I. Les conséquences politiques de l'idéal d'autonomie (§ 1 & 2)

L'autonomie prônée par les Lumières d'importantes implications dans le champ politique (l. 1 à 6).

1. Deux conceptions du pouvoir (§ 1)

- Ce dernier voit s'opposer à l'époque deux conceptions du pouvoir.
- Si certains voient dans le roi le ministre de Dieu, les philosophes des Lumières considèrent que le pouvoir appartient de plein droit au peuple.
- Ce pouvoir est confié par le peuple au souverain, qui doit donc gouverner selon l'intérêt général.

2. La pensée politique de Rousseau (§ 2)

- Rousseau va jusqu'à affirmer que la souveraineté populaire est inaliénable et donc confiscable au souverain.
- C'est elle qui détermine l'appareil législatif qui fonde toute république.
- Les révolutionnaires américains et français s'en souviendront bientôt.

II. Ses conséquences individuelles (§ 3 & 4)

1. L'autonomie de l'individu (§ 3)

- L'idéal des Lumières implique également l'affranchissement de l'individu dans toutes les dimensions de son existence.
- Mais s'ils affirment l'autonomie de la raison, les philosophes savent qu'elle est impuissante face aux passions et peut être mal employée.
- Elle n'en reste pas moins un précieux guide.

2. Autonomie vs autosuffisance (§ 4)

- Cependant l'homme, aussi autonome soit-il, n'en reste pas moins un être social, essentiellement incomplet.
- Même Rousseau le misanthrope le reconnaît.
- Il nous adjure toutefois de nous méfier de la vie en communauté, ferment d'un amour-propre qui menace notre individualité.

III. Un idéal perverti (§ 5 & 6)

1. La pensée de Sade (§ 5)

- Or, dès le XVIII^e siècle, cet idéal est perverti par Sade.
- Affirmant la nature solitaire de l'homme, il affirme que seule compte la jouissance égoïste.

- Une telle pensée est absurde, les êtres humains étant au contraire caractérisés par leur dépendance.

2. Le succès d'une théorie invraisemblable (§ 6)

- Elle n'en a pas moins suscité l'enthousiasme de nombreux penseurs.

- Le divin marquis aurait selon eux révélé la véritable condition de l'homme : une radicale solitude.

Proposition de résumé

L'autonomie prônée par les Lumières a d'importantes implications dans le champ politique, où s'opposent deux conceptions du pouvoir. Si certains voient dans le roi le ministre de Dieu, les Lumières considèrent que c'est le peuple qui confie le pouvoir au souverain, gouvernant selon l'intérêt général. /⁵⁰ Rousseau affirme même que la souveraineté populaire est incessible et détermine les lois fondant toute république. Révolutionnaires américains et français s'en souviendront.

Cette conception détermine également l'affranchissement de l'individu, dans toutes les dimensions de son existence. Certes, les philosophes savent que la raison individuelle est impuissante face /¹⁰⁰ aux passions et peut être mal employée ; elle est néanmoins un précieux guide. Pourtant l'homme, aussi autonome soit-il, est par nature social, essentiellement incomplet. Même Rousseau le misanthrope le reconnaît. Il nous adjure toutefois de nous méfier de la société, ferment d'un amour-propre qui menace notre /¹⁵⁰ individualité.

Or, dès le XVIII^e siècle, cet idéal est perverti par Sade. Ce dernier, affirmant la nature solitaire de l'homme, déclare que seule compte la jouissance égoïste. Une telle conception est absurde, les êtres humains étant au contraire caractérisés par leur dépendance. Elle n'en a pas moins suscité /²⁰⁰ l'enthousiasme de nombreux penseurs. Sade aurait, selon eux, révélé la véritable condition de l'homme : une radicale solitude.

[219 mots]

Dissertation n° 1 Proposition de corrigé

Remarques préliminaires

N.B. 1. Épreuve mixte

Pour les épreuves Centrale et CCINP, il faut prendre appui sur votre lecture du texte dont la citation est issue ; comme le souligne un récent rapport de jury (Centrale 2023) rappelant le « lien étroit des deux exercices proposés, résumé et dissertation ». Mettre en contexte la thèse de l'auteur aide en effet considérablement à en comprendre les nuances et les enjeux, et doit normalement vous éviter hors-sujet et contresens. En outre, l'argumentation développée dans le texte vous permet le plus souvent de nourrir la réflexion que vous déployez dans votre dissertation. L'idée d'« aliénation de soi », qui apparaissait quatre lignes après notre citation, était ainsi une perspective importante à explorer dans l'antithèse.

Gardez-vous cependant d'oublier la citation proposée à l'étude ou de la gauchir. Certains d'entre vous ont ainsi projeté sur cette citation un jugement négatif qui en était absent. Le fait que Tzvetan Todorov rappelle plus loin au lecteur les réserves exprimées par Rousseau à l'égard de la vie en société ne doit pas vous conduire à un contresens sur la thèse exposée dans la citation.

Attention donc : prenez en compte le texte pour éclairer la citation qui vous est proposée (et servez-vous des pistes de réflexion que le texte offre dans le cours de votre développement), mais ne substituez pas le texte au sujet ! Le sujet correspond exclusivement à la formule portée à votre attention.

N.B. 2. Exploitation des exemples

Les exemples tirés des œuvres (citations, références à un passage...) ne sont pas de simples vignettes illustratives : ils doivent être exploités. Vous devez montrer explicitement en quoi tel exemple constitue une bonne illustration de l'argument que vous êtes en train d'explorer (c'est souvent le sens des annotations « **à problématiser** » que j'inscris en marge de vos copies). Tout exemple sera donc suivi d'une ou deux phrases de commentaire.

N.B. 3. Insertion des citations

Lorsque vous utilisez une citation d'une des œuvres au programme, veillez à l'insérer correctement, en utilisant un verbe introducteur judicieusement choisi.

Ex. « Déclare-moi ta race », enjoint Pélasgos au coryphée dans *Les Suppliantes* (p. 60).

Ex. Dans *Le Temps de l'innocence*, Newland Archer implore ainsi sa fiancée : « Ne pourrions-nous pas être un peu nous-mêmes, May ? » (chap. 10, p. 98).

N.B. 4. Amorce(s)

Comme je l'ai déjà indiqué, le jury apprécie particulièrement les amorces par contextualisation simple, c'est-à-dire utilisant le texte résumé pour introduire la citation qui en est tirée. C'est ce que je proposerai donc dans l'introduction *infra*.

Néanmoins, certains d'entre vous ont su convoquer de façon pertinente des références abordées lors de notre séance d'introduction générale au thème. On pouvait ainsi rappeler la très célèbre affirmation d'**Aristote** selon laquelle « l'homme est un animal politique par nature »¹. L'idée selon laquelle la communauté politique permet à l'homme non seulement de vivre mais de bien vivre, qu'elle est la condition du bonheur de l'individu, peut en effet facilement être rapprochée de l'expression « plus douce existence » employée par Rousseau.

J'aurais, pour ma part, utilisé une (partie de cette) citation du philosophe canadien **Charles Taylor**, tirée de son essai sur *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne* (1989) :

« [...] on ne peut être un moi par soi-même. [...] on n'est un moi que parmi d'autres "moi". On ne peut jamais décrire un moi sans se référer à ceux qui l'entourent. La pleine définition de l'identité d'un individu inclut donc [...] une référence à une communauté qui la détermine. » (Charles Taylor, *Les Sources du moi*)

Là encore, les échos sont évidents : chez Taylor, comme chez Rousseau, on trouve l'idée que le « moi », c'est-à-dire l'identité personnelle, est en partie déterminé par nos relations avec autrui. Puisque « notre vrai *moi* n'est pas tout entier en nous », la « pleine définition de l'individu » implique nécessairement la prise en compte de la communauté dans laquelle ce dernier s'inscrit.

¹ Et ce d'autant plus facilement que Tzvetan Todorov écrivait, quelques lignes plus haut : « Les hommes naissent, vivent et meurent en société ; sans elle, ils ne seraient pas pleinement humains. »

Une troisième piste pour finir, qui concerne **Rousseau** lui-même. Au seuil de ses *Rêveries du promeneur solitaire* (1782), le philosophe s'interroge : « Mais moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ? » Est posé une nouvelle fois le problème de l'identité, cardinal chez Rousseau. Et, à nouveau, la question du « moi » s'articule à la relation à « eux » – ces autres avec qui Rousseau a rompu², au risque de se perdre lui-même.

[introduction]

[**amorce**] Étudiant l'idéal d'autonomie qui fonde « l'esprit des Lumières », Tzvetan Todorov souligne que les philosophes du XVIII^e siècle, si attachés à l'indépendance de l'individu, n'ont pas pour autant méconnu la nature sociale de l'homme. [**citation**] Même le misanthrope Rousseau, nous rappelle-t-il, a affirmé avec force l'importance de la « vie commune » : « Notre plus douce existence est relative et collective, et notre vrai *moi* n'est pas tout entier en nous³. » [**analyse**] Dans cette phrase aux allures de maxime, Rousseau se penche sur l'homme comme être « relatif », c'est-à-dire vivant en société, en relation avec d'autres hommes. Or, une telle existence « collective » permettrait l'épanouissement de l'individu. En effet, écrit Rousseau dans la première proposition, elle est synonyme d'un bien-être superlatif : elle est « notre plus douce existence », en raison de la sécurité, de la tranquillité mais aussi de l'agrément que peut seul assurer le commerce⁴ entre les hommes. En outre, l'individu n'a pas d'existence absolue, comme le souligne la seconde proposition : selon Rousseau, notre identité personnelle – notre « vrai *moi* » – dépend partiellement d'autrui, des relations qui nous lient aux autres hommes. L'individu existerait en partie dans et par la communauté humaine dans laquelle il s'inscrit – pour son plus grand bien. De telles affirmations ne laissent cependant pas d'être paradoxales. En effet, cette existence « collective », fondée sur ce qu'il y a de commun entre les hommes, semble pouvoir remettre en cause la part irréductiblement singulière de l'identité personnelle. [**problématique**] Cette citation nous conduit ainsi à interroger le rôle de la « vie commune » dans l'existence et l'identité individuelles. Peut-on vraiment affirmer, comme le fait Rousseau, que l'existence collective permet l'épanouissement et l'accomplissement individuels ? Cette dimension éminemment positive ne dissimule-t-elle pas des dangers susceptibles de menacer le « vrai *moi* » ?⁵ [**rappel des œuvres**] Nous répondrons à ces questions à la lumière de deux tragédies qu'Eschyle composa au V^e siècle avant Jésus-Christ, *Les Sept contre Thèbes* et *Les Suppliantes*, du *Traité théologico-politique* publié par Spinoza en 1670 et du *Temps de l'innocence*, un roman d'Edith Wharton datant de 1920. [**annonce du plan**] Certes, ce corpus corrobore dans une large mesure la pensée de Rousseau, puisqu'il montre combien les relations humaines, l'appartenance à une communauté, sont constitutives de l'être individuel et permettent de bien vivre. Cependant, nos œuvres nous mettent également en garde : ces liens qui nous relient aux autres peuvent nous emprisonner, nous empêcher de développer et d'exprimer notre « vrai *moi* » – et ainsi causer notre malheur. Aussi conviendra-t-il de nous demander, dans un dernier temps de notre réflexion, à quelles conditions la « vie commune », horizon indépassable de l'humanité, peut jouer son rôle décisif et positif dans le déploiement de l'existence individuelle.

² « Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même » (Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, première promenade).

³ Cette citation est tirée de *Rousseau juge de Jean-Jacques* (deuxième dialogue).

⁴ *Commerce* : ici, « relations que l'on entretient dans la société ».

⁵ « L'introduction doit proposer une problématique pertinente qui ne paraphrase pas le sujet mais fait surgir des "problèmes", des paradoxes, des contradictions, des questions » (rapport de jury).

[I. Thèse]

Comme le souligne Jean-Jacques Rousseau, l'homme est un être social. L'individu a donc besoin de s'inscrire dans une communauté humaine pour déployer harmonieusement son existence et construire son identité personnelle.

[I.1. La « douceur » de l'« existence collective »]

L'homme trouve dans cette « existence relative et collective » une « douceur » que les trois œuvres de notre corpus évoquent. C'est sous l'angle de la réflexion politique que **Spinoza** aborde cette question. Cherchant, dans le chapitre XVI de son *Traité théologico-politique*, à expliquer ce qu'est l'État, le philosophe remonte à un état de nature où les rapports entre individus sont marqués par la rivalité, l'antagonisme, le conflit. Les hommes vivent ainsi « très misérablement » (chap. XVI, p. 70), avant que leur désir d'échapper à la crainte ne les pousse à s'unir sous l'égide d'une autorité politique afin de mener une existence apaisée : « pour vivre dans la sécurité et le mieux possible les hommes ont dû nécessairement aspirer à s'unir en un corps » (*ibid.*). Spinoza rejoint ainsi Rousseau : les individus peuvent trouver dans l'existence collective un bien superlatif (« le mieux possible » / « la plus douce »). « Vivre dans la sécurité et le mieux possible », c'est également ce que recherchent les Danaïdes dans *Les Suppliantes* d'**Eschyle**⁶. Exilées de leur pays, poursuivies par leurs cousins qui veulent leur imposer un mariage qu'elles refusent, elles souhaitent être intégrées à une communauté protectrice : la cité d'Argos. La décision unanime du peuple argien leur permettra de vivre « libres et protégé[e]s » (p. 72), car tout membre de la *polis* leur devra désormais assistance. Chez **Edith Wharton** également, la vie commune apparaît à certains personnages comme un havre. Ellen Olenska, espère ainsi trouver à New York la « plus douce existence » que sa vie par trop autonome lui a jusqu'alors interdite : « Peut-être ai-je toujours vécu avec trop d'indépendance. En tout cas, je veux faire ce que vous faites tous : je veux sentir de l'affection et de la sécurité autour de moi » (chap. 9, p. 89). La comtesse souhaite désormais se conformer à un mode de vie collectif afin d'être entourée et protégée par les liens affectifs qui unissent les membres de la communauté du vieux New-York.

[I.2. Une existence individuelle nécessairement « relative »]

En effet, dans cette « vie commune », les individus sont pris dans des réseaux de relations humaines. Cela est particulièrement sensible dans *Le Temps de l'innocence* où **Edith Wharton** décrit un microcosme structuré par des « clans », dans lesquels des liens de solidarité étroits « uniss[ent ...] chaque membre de la famille à tous les autres » (chap. 21, p. 217). Toute existence individuelle s'inscrit donc dans les « ramifications des cousinages » et peut être précisément située dans la « forêt d'arbres généalogiques » (chap. 1, p. 27) dont Mr. Sillerton Jackson est le spécialiste incontesté. Chez **Eschyle** également, l'individu est perçu dans les relations qui le lient aux autres hommes. À la question des liens familiaux, essentielle dans les deux tragédies au programme, s'ajoutent les relations sociales et politiques propres à la *polis*. Dans *Les Suppliantes*, le coryphée interroge ainsi Pélasgos, lors de leur première rencontre : « en te parlant, à qui parlé-je ici ? Est-ce à un citoyen ? à un héraut, porteur de la baguette sainte ? au chef de la cité ? » (p. 59) Lorsque l'on aborde un inconnu, on cherche ainsi à cerner son individualité en le situant dans la vie de la cité, en établissant quel type de relation il

⁶ On pouvait également, comme certains d'entre vous l'ont du reste fait, convoquer le mythe de l'autochtonie thébaine qui offre un prolongement intéressant aux considérations politiques de Spinoza. À ce sujet, voir notre séance 2 sur le *Traité théologico-politique*.

entretient avec les autres membres de la communauté. Chez **Spinoza**, cette « existence relative » est celle des êtres humains dès lors qu'ils ont conclu un pacte impliquant la prise en compte d'autrui : les voici « liés » à d'autres hommes (chap. XVII, p. 106) et ce de multiples façons. C'est ce que souligne bien le chapitre XVII du *Traité théologico-politique* dans lequel le philosophe présente le régime politique et l'organisation sociale qui caractérisent l'État des Hébreux. Chaque individu y appartient à l'une des douze tribus d'Israël mais aussi à l'une des familles dont la réunion forme ces tribus. À cette double appartenance s'ajoutent les liens forts qui l'unissent à tous ses concitoyens, qui sont aussi ses coreligionnaires.

[I.3. La part du commun dans la constitution du « vrai moi »]

Or ces relations multiples déterminent en partie notre « vrai moi ». **Spinoza** souligne ainsi que chaque nation possède « une complexion singulière, une condition propre, des préjugés à elle » (p. 134) – toutes caractéristiques qui vont informer l'identité des individus qui la composent. Aussi Spinoza peut-il parler génériquement de certains traits de caractère communs à tous les Hébreux : leur amour de la patrie et de leurs concitoyens (p. 128 ou 131), leur docilité devant la Loi (p. 131) ou encore leur fermeté d'âme (p. 129). Chez **Eschyle**, l'identité personnelle est étroitement liée à l'appartenance à une lignée. « Déclare-moi ta race », enjoint Pélasgos au coryphée dans *Les Suppliantes* (p. 60), ordre que l'on pourrait adresser à tous les personnages de nos deux tragédies. Le sens de l'honneur qui caractérise Ménippe dans *Les Sept contre Thèbes* est ainsi dû au fait qu'il est « de très noble race » (p. 155) ; la démesure d'Étéocle et de Polynice s'explique par la malédiction qui frappe la « race entière de Laïos » (*ibid.*, p. 164) ; quant à la brutalité et à l'*hybris* du héraut égyptien, elles sont à l'image de la « dévorante engeance⁷ d'Égyptos » (*Suppliantes*, p. 76). À cette notion de race fait écho, chez **Edith Wharton**, celle d'espèce. Newland se félicite ainsi, au début du roman, d'être « sur le point de s'allier à une jeune fille de son espèce » (chap. 4, p. 49). Le fait d'appartenir à la même « espèce » lui semble en effet être le gage d'un mariage réussi et harmonieux, car il implique de posséder en commun affects, pensées et manières d'être. Même la personnalité d'Ellen Olenska, pourtant si « différente » (chap. 31, p. 287), dépend en partie de la communauté du vieux New-York. C'est ce que découvre non sans étonnement M. Rivière, comme il le confie à Newland Archer : « c'est moi qui me suis rendu compte pour la première fois, en la voyant dans son pays, qu'elle est une Américaine, et que certaines choses acceptées dans d'autres sociétés, [...] pour une Américaine de son espèce sont impossibles » (chap. 25, p. 245).

L'existence « relative et collective » dont parle Rousseau apparaît donc bien dans nos œuvres comme une condition de possibilité de l'épanouissement et de la plénitude du *moi*. Les liens tissés avec autrui dans le cadre d'une vie commune pacifiée apparaissent ainsi comme constitutifs d'une identité individuelle qui n'est « pas tout entière en nous ». Il ne faudrait pourtant pas méconnaître les dangers inhérents à la vie sociale, dangers que nos œuvres mettent également en lumière.

[II. Antithèse]

[II.1. Le risque de l'aliénation]

Rousseau lui-même nous alerte sur le risque d'aliénation que la vie en société fait courir à l'individu. Les caractères communs et les injonctions extérieures risquent de s'imposer au

⁷ *Engance* : dans un sens vieilli, « race, espèce ».

détriment des traits singuliers et de la liberté de jugement, pourtant essentiels à la constitution d'un « vrai *moi* ». L'individu peut ainsi devenir étranger à lui-même⁸. Il s'agit bien là d'une perversion propre à la « vie commune » car, écrit **Spinoza**, « nul suivant le droit de nature n'[est] tenu de vivre selon la complexion d'autrui » (préface, p. 57). Certes, le « droit de vivre suivant leur complexion propre » est transféré par les hommes à l'autorité souveraine en même temps que « leur pouvoir de se défendre » (*ibid.*, p. 58). Il est pourtant dangereux, aussi bien pour l'État que pour les individus, d'empêcher ces derniers de déployer pleinement leur puissance humaine en faisant usage de leur « libre jugement propre » (p. 47). Spinoza va jusqu'à écrire que, lorsque les préjugés – les opinions communes et préconçues – s'imposent, les hommes sont ravalés « à l'état de bêtes brutes » (p. 51). Ce risque est bien présent chez **Edith Wharton**. Appartenir au vieux New York, c'est abdiquer ses opinions personnelles⁹, se conformer aux normes édictées par une communauté attentive au moindre écart de conduite et de pensée. L'individu devient alors « esclave¹⁰ des conventions », comme Ellen Olenska le regrette à propos de May (chap. 18, p. 176). Les communautés antiques mises en scène par **Eschyle** respectent moins encore les fondements du *moi* que sont la conscience de soi et l'autonomie personnelle. On pense par exemple aux Danaïdes, parlant de leur père à Pélasgos par la voix du coryphée : « notre père, le vaillant Danaos, qui pense et veut pour nous » (*Suppliantes*, p. 84). Les Danaïdes n'ont ni pensée ni volonté propres ; elles les ont abdiquées pour se soumettre entièrement au chef de leur communauté familiale.

[II.2. La menace de la disparition du *moi* dans le *nous*]

Le « nous » collectif peut alors s'imposer au point de remettre en cause l'existence même du *moi*. Un tel risque est latent dans une communauté fortement unifiée comme celle des Hébreux, décrite par **Spinoza** dans le chapitre XVII du *Traité théologico-politique*. Un riche corpus de lois prescrivant comment se comporter en toutes choses, l'existence des individus y est intégralement ritualisée et les mœurs fortement unifiées. Or, si cette intégration maximale est gage de concorde et assure la pérennité de l'État, ne risque-t-elle pas de faire disparaître l'ipséité de l'individu – ce qui fait qu'une personne, par des caractères strictement individuels, est non réductible à une autre ? Cette menace est patente chez **Edith Wharton**. « [S]ous la pression de la mode, de l'opinion commune, du qu'en-dira-t-on » (Todorov, 1. 75-76), les individus finissent par tous faire la même chose, tous penser la même chose, au point de devenir indiscernables. Découragé par le conformisme qu'il perçoit jusque dans l'intimité de son couple, Newland Archer l'affirme à May : « Nous sommes tous aussi pareils les uns aux autres que ces poupées découpées dans une feuille de papier plié » (chap. 10, p. 98). Les individus, tous coulés dans le même « moule des contraintes sociales » (chap. 32, p. 292), ne sont plus que les « spécimens » d'une espèce (chap. 1, p. 25). De cette absorption de l'individuel par le collectif, les pièces d'**Eschyle** nous offrent un exemple frappant à travers la figure du chœur. Ce personnage collectif, caractéristique des tragédies grecques, forme un tout monolithique mené par les mêmes intentions, animé par les mêmes émotions ; toutes les Danaïdes, toutes les femmes de Thèbes parlent d'une seule voix. La pluralité individuelle est réduite au même : la question du « vrai *moi* » semble dès lors sans objet.

⁸ C'est la définition psychologique du terme *aliénation*.

⁹ Mr. Welland, le père de May, illustre bien cette idée. De lui on nous dit en effet : « il n'avait pas d'opinions personnelles, mais, en revanche, il avait des habitudes » (13, p. 132)

¹⁰ Rappelons que l'aliénation est aussi, dans son sens philosophique ou sociologique, la « privation de libertés, de droits humains essentiels ».

[II.3. Une « plus dure existence »]

C'en est alors fini de la « douceur » de cette existence relative, du moins pour les individus qui supportent difficilement de voir ainsi remise en cause la part proprement singulière de leur « vrai *moi* ». C'est le cas, nous dit **Spinoza**, des « hommes d'âme fière » (chap. XX, p. 201), au « caractère indépendant » (p. 199). Ces hommes ne peuvent souffrir « que tous opinent pareillement et parlent d'une seule bouche » (p. 194). Leur rébellion face à cette tentative de *reductio ad unum*¹¹ est donc compréhensible, sinon légitime. Le thème de la rébellion est également présent dans la fin apocryphe des *Sept contre Thèbes* d'**Eschyle**. Certes, Antigone est très éloignée des hommes évoqués par Spinoza, en ce qu'elle ne se contente pas de revendiquer sa « liberté de philosophe » mais prétend agir contre l'autorité souveraine de sa cité. Il est néanmoins intéressant d'observer comment elle cherche à faire valoir son « moi » face au « on » indéfini au nom duquel parle le héraut¹² : « Et je déclare, *moi*, aux chefs des Cadméens » (p. 175 ; nous soulignons). Mais c'est chez **Edith Wharton** que nous trouvons l'exemple le plus frappant du malheur que peut représenter une existence « relative et collective » pour un individu. Dans *Le Temps de l'innocence*, Newland Archer éprouve un sentiment de frustration, d'incomplétude à ne pouvoir être « lui-même » au sein de cette communauté new-yorkaise où l'individu est « presque toujours sacrifié à l'intérêt collectif » (chap. 12, p. 126). Il implore ainsi sa fiancée : « Ne pourrions-nous pas être un peu nous-mêmes, May ? » (chap. 10, p. 98). L'oppression que ressent le personnage transparaît bien dans une scène symbolique. S'apercevant que May devient « l'exacte reproduction de sa mère » et tend à faire de lui un nouveau Mr. Archer en niant sa personnalité individuelle, Archer se précipite à la fenêtre : « On étouffe ici. J'ai besoin d'air » (chap. 30, p. 276).

Les mises en garde de Rousseau apparaissent ainsi justifiées. La vie commune est susceptible de nous aliéner, de remettre en cause notre ipséité en niant les traits individuels qui constituent aussi – et surtout – notre « vrai *moi* ». On comprend dès lors que certains puissent vouloir échapper à cette existence « collective », comme Newland Archer dans *Le Temps de l'innocence* : « Ce que je veux, c'est partir avec vous pour un monde [...] où nous serons simplement deux êtres qui s'aiment, qui sont tout l'un pour l'autre, pour lesquels le monde ne compte pas » (29, p. 271). Mais ce désir d'autosuffisance n'est qu'un fantasme et une impasse, comme le rappelle Ellen : « Oh ! mon ami ! Où est-il ce pays ? Y êtes-vous jamais allé ? » (*ibid.*)

[III. Synthèse]¹³

Cette réponse « amère » d'Ellen (*ibid.*) souligne que la socialité est bien l'horizon indépassable de la vie humaine. C'est donc dans le cadre d'une existence « collective et relative » que doit pouvoir se déployer harmonieusement, au sein même de notre *moi*, la dialectique complexe du singulier et du commun.

[III.1. Le complexe jeu dialectique du singulier et du commun au sein du *moi*]

Les œuvres de notre corpus rendent compte de cette dialectique en nous amenant à réfléchir à des cas complexes, ambigus. Les tragédies d'**Eschyle** ont ainsi suscité des

¹¹ *Reductio ad unum* : « réduction à l'Un ».

¹² « On juge donc qu'il doit être enseveli par les seuls oiseaux de l'air [...] » (*Sept*, p. 174 ; nous soulignons)

¹³ Je vous rappelle que, selon les rapports de jury, « un plan en deux parties, bien mené, est préférable à un plan en trois parties où la troisième est hors-sujet. »

interprétations contradictoires. Certains commentateurs ont considéré que les personnages mis en scène dans ces pièces étaient étrangers à la notion même de *moi* : la prédominance de la « race » et des traits communs, la codification extrême des personnages, leur absence de conscience de soi interdiraient de voir en eux des individus au sens plein – et moderne – du terme. Pourtant, d'autres spécialistes ont montré qu'apparaissaient précisément chez Eschyle certains traits proprement singuliers : ébauche des notions de liberté subjective et de choix autonome, apparition d'une forme d'intériorité psychologique. Ainsi du personnage d'Étéocle, qui peut sembler n'exister que dans et par le *genos*¹⁴, et dans lequel on peut pourtant déceler la richesse d'un « vrai *moi* ». Dans la pensée politique de **Spinoza**, l'idée d'un transfert total du *jus* naturel de l'individu, exposée dans le chapitre XVI du *Traité théologico-politique*, peut sembler menacer l'existence de ce « vrai *moi* » : n'implique-t-elle pas l'aliénation de la puissance et des désirs qui constituent l'individu ? Mais le chapitre XVII souligne que cette idée relève de la théorie et non de la pratique : nul ne peut en réalité cesser d'être lui-même, c'est-à-dire abdiquer la part proprement singulière de son *moi*. Dans *Le Temps de l'innocence*, la subtilité des analyses psychologiques d'**Edith Wharton** met en lumière le jeu complexe du singulier et du commun au sein du *moi* des individus. La romancière souligne ainsi que Newland Archer, malgré ses velléités d'indépendance et d'originalité, est bien plus conventionnel qu'il ne l'imagine. Mais elle nous révèle aussi que les individus les plus phagocytés par la communauté possèdent une profondeur intérieure insoupçonnée. Ainsi, si May Welland apparaît à Newland comme « un produit redoutable du système social » (chap. 6, p. 60), elle le surprend parfois par des opinions et une lucidité inattendues, étonnamment singulières. Comme elle le lui avoue : « On écoute, on observe ; on a ses sentiments et ses idées » (chap. 16, p. 159). Nulle communauté ne peut donc empêcher les individus qui la composent de penser et de ressentir par eux-mêmes. Mais certains modèles politiques et sociaux peuvent les y encourager et leur permettre ainsi d'affirmer leur « vrai *moi* » sans devoir se dissimuler, comme May, derrière l'indéfinition d'un « on ».

[III.2. Des modèles politiques et sociaux admettant la singularité des *moi*]

La vie commune permettant la « plus douce existence » de l'individu est celle qui autorise ce dernier à déployer la part irréductiblement singulière de son *moi*. De telles préoccupations paraissent anachroniques pour la Grèce antique. Pourtant, *Les Sept contre Thèbes* d'**Eschyle** témoigne de l'évolution démocratique qui commence à s'affirmer à Athènes. Eschyle y met ainsi en scène la participation délibérative de tous les citoyens lors d'un « scrutin populaire » (p. 72). Dans la cité idéale d'Argos, l'existence « collective » est organisée de telle sorte que chacun puisse faire valoir librement son opinion. Telle est en effet la vertu de la démocratie selon **Spinoza**, dont le *Traité théologico-politique* peut apparaître comme un « manifeste » de ce régime (Étienne Balibar) : « Dans un État démocratique (c'est celui qui rejoint le mieux l'état de nature) nous avons montré que tous conviennent d'agir par un commun décret, mais non de juger et de raisonner en commun » (chap. XX, p. 203). Un tel État fixe donc des limites au « commun » pour respecter la « complexion propre » de chacun (préface, p. 48). Ce faisant, il permet à tous les individus de jouir de la liberté, « le plus cher et le plus *doux* des biens » (*ibid.*, nous soulignons) ; l'existence collective au sein d'une démocratie leur est ainsi « douce ». Chez **Edith Wharton**, c'est la société française qui permet l'existence collective idéale, celle où la personnalité des individus peut s'épanouir véritablement. Newland Archer le pressent lorsqu'il rencontre M. Rivière, « un jeune homme pâle, lui aussi abattu par la chaleur, mais avec quelque chose de plus vif, de plus personnel, de plus sensible que les autres » (chap. 23, p. 231). Le *moi* du précepteur lui apparaît singulier et donc plus riche que celui des

¹⁴ Le *genos* désigne des individus partageant la même origine génétique. C'est un clan par le « sang », un groupe censé descendre d'ancêtres communs – une « race ».

Américains qui l'entourent, « tous pareils » (p. 230), tous réduits à leur dénominateur commun. Newland en trouve l'explication à la fin du roman lorsque, à Paris, il observe le quartier où vit Ellen Olenska et admire sa « riche atmosphère » : « Il pensa aux gens avec qui elle avait dû causer, aux idées, aux curiosités, aux images et aux comparaisons que remue sans trêve une race d'une intense sociabilité, dans le charme d'une politesse traditionnelle » (chap. 34, p. 315-316). La société française allie harmonieusement collectif et singulier, existence relative et affirmation du *moi* individuel, stabilité des traditions et libre mouvement des idées personnelles.

[III.3. S'appuyer sur le commun pour construire le singulier]

Du reste, ce qui dans notre *moi* nous est extérieur est moins une limite qu'un support pour la part proprement singulière de cette identité personnelle. De même que « la solitude est encore une forme de [...] vie commune » (Todorov, l. 70-71), la singularité d'un individu est le corollaire de ce qui, en lui, est commun. Nos auteurs nous le montrent dans l'écriture même des œuvres qui constituent notre corpus. Chez **Spinoza**, l'héritage des traditions juives comme les particularités de l'existence collective au sein de la « très florissante république » d'Amsterdam (chap. XX, p. 203) ont nourri la pensée originale et polémique qui se déploie dans le *Traité théologico-politique*. **Edith Wharton** a certes pris ses distances avec la communauté new-yorkaise de sa jeunesse, dont elle peint un tableau satirique dans *Le Temps de l'innocence*. Mais si la pratique artistique permet une forme d'autonomie à l'égard du conditionnement social, elle se nourrit – tant sur la forme que sur le fond – d'une existence collective disparue, que la romancière contemple aussi avec nostalgie. Les tragédies d'**Eschyle** ont quant à elles pour sujets les mythes, anonymes et collectifs, qui véhiculent les valeurs fondatrices de la communauté athénienne. Or, c'est de cette matière « commune » que le dramaturge fera émerger un sens singulier, une interprétation personnelle – l'expression de son « vrai *moi* ».

[conclusion]

[**synthèse**] Les œuvres de notre corpus mettent en lumière le rôle ambivalent de la vie commune dans l'épanouissement ontologique de l'individu. Elles soulignent, à l'instar de Jean-Jacques Rousseau, qu'une existence « relative et collective » est indispensable à l'individu pour espérer atteindre une forme de bonheur dans la plénitude de son identité personnelle. Pourtant, cette vie en société est également un danger pour notre « vrai *moi* », comme on le voit dans les cités antiques mises en scène par Eschyle, dans les États étudiées par Spinoza ou encore dans la communauté du vieux New York évoquée par Edith Wharton. Lorsque le commun l'emporte sur le singulier, lorsque notre *moi* est davantage en dehors de nous qu'« en nous », nous subissons une forme d'aliénation qui peut se révéler insupportable. Aussi est-il essentiel de déterminer comment le collectif peut accueillir le *moi* individuel sans le compromettre, ce que font nos auteurs en dépeignant des sociétés et des régimes politiques idéaux. Les plus modernes – Spinoza et Wharton – aspirent à une vie commune qui admette l'autonomie individuelle, une existence certes « relative » mais dans laquelle le *moi* de l'individu est moins relativisé qu'exalté. Tous trois nous montrent en tout cas, dans leur écriture même, que la part commune du « vrai *moi* » peut nourrir de façon déterminante sa part singulière. [**ouverture**] Cette dernière idée trouve un prolongement dans les analyses du sociologue Norbert Elias. S'efforçant d'envisager les rapports entre individu et société non en termes d'opposition mais de complémentarité et d'interdépendance, Elias écrit : « L'individu humain ne peut dire "je" qu'à la condition de pouvoir aussi dire "nous" et parce qu'il le peut en même temps » (*La Société de cour*, 1933).