

Cours 3 : « *Les illusions de la civilisation des Lumières* »

Résumé : Les Lumières font l'objet, dans la pensée de Rousseau, d'une critique récurrente et, derrière la philosophie des Lumières, c'est le processus de civilisation qui les a rendues possibles qui se trouve critiqué par Rousseau. Nous chercherons à comprendre le sens de cette critique de la civilisation, en nous appuyant sur la correspondance de Rousseau, le *Discours sur les sciences et les arts* et le Second discours, mais aussi sur le travail de Freud dans un essai célèbre, *Le malaise dans la culture* (Paris, Presses universitaires de France, 1995)

1. Introduction. Les ambiguïtés de la culture humaine.

1.1. La civilisation comme problème.

Après la période de l'humanisme où l'on s'est plu à célébrer les réalisations de la culture humaine et les premières Lumières (Montesquieu, *L'esprit des lois*, *Les lettres persanes*), qui célèbrent avec l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert les réalisations de l'esprit humain en matière littéraire, scientifique et technique, Rousseau apparaît comme un trouble-fête. Il est important de bien mesurer cette dimension de son personnage dans le panorama de la culture européenne : c'est le premier, parmi les modernes, à nous dire aussi directement que ce que nous prenons pour des progrès de la culture humaine est au contraire une forme de décadence. Il jette un doute, qui ne nous quittera plus, sur les bienfaits, tant célébrés, de la civilisation ou de la culture – les Français préfèrent parler de « civilisation », les Allemands de « Kultur ». Cette position de trouble-fête n'est pas sans précédent : on pense à la figure de Diogène le cynique, qui dit à Alexandre le Grand de s'écarter de son soleil, ce qui équivalait à dire que la grandeur de la civilisation et la puissance de l'Empire d'Alexandre, n'impressionnaient pas le philosophe, et qu'il préférerait une bonne sieste au soleil aux labeurs que la culture exige de nous.

1.2. Rousseau, le maître de la contre-culture européenne

Après Rousseau, les figures de la « contre-culture » furent nombreuses : ce sont les antimodernes de la littérature française étudiés par Antoine Compagnon (*Les antimodernes*, Paris, Gallimard, 2005), mais aussi, dans un genre différent, les hippies des années 1960, dont le mode de vie et de pensée étaient une réponse à la civilisation américaine *main stream*. Ces différents mouvements expriment des tendances diverses, mais tous entretiennent un rapport critique à ce que notre civilisation fait de nos vies et de nos manières de les vivre.

L'objet du cours d'aujourd'hui sera de tâcher de mieux comprendre en quoi Rousseau peut être considéré comme le fondateur de l'idée de critique de la culture et, à partir de ce point de vue, d'essayer de s'interroger sur un exemple d'histoire critique de la culture que nous chercherons à lire comme une héritière de l'histoire conjecturale rousseauiste. Nous

avons l’embarras du choix : nous avons retenu *Le malaise dans la culture* de Sigmund Freud car il présente pour nous l’intérêt d’avoir un point de départ rousseauiste dans sa volonté de proposer une analyse critique de la civilisation, mais de s’éloigner du citoyen de Genève en refusant l’idée d’une humanité originelle naturellement bonne. On pourrait donc dire que, avec Freud, nous avons affaire à une critique de la civilisation dont la méthode est rousseauiste et les prémisses hobbesiennes

2. Pourquoi la civilisation a-t-elle fait fausse route ?

2.1. Le *Discours sur les sciences et les arts* (1750)

Rousseau devint célèbre en France comme musicien avec un opéra, *Le devin du village* (1752, représenté à Versailles) – souvenez-vous qu’il est aussi l’auteur d’un *Dictionnaire de musique* et qu’il a vécu en copiant de la musique –, mais sa célébrité intellectuelle, il la doit à la publication d’un premier essai, en réponse à un concours de l’Académie de Dijon, intitulé *Discours sur les sciences et les arts*, qui lui valut un premier prix en 1750. Pour en savoir plus sur les circonstances de la publication de ce discours et le jugement de son auteur, je vous conseille de vous reporter à ce qu’il en dit dans ses *Confessions*. Nous n’entrerons pas dans l’analyse historique ou biographique de cette œuvre, mais nous en retiendrons un aspect essentiel, la provocation intellectuelle que ce discours constitue dans une époque, celle des Lumières, qui vénère avant tout le progrès que nous devons aux sciences et aux techniques – Rousseau dira exactement l’inverse !

Les Lumières sont à prendre ici au sens large : il ne s’agit pas seulement de la période que nous désignons par ce mot quand on parle des Lumières françaises (Voltaire, Diderot, D’Alembert) ou des Lumières écossaises (Hume, Hutcheson, etc.), qui concerne le seul XVIII^e siècle ; il s’agit du projet de rénovation du savoir qui commence avec Galilée et la philosophie qui a cherché à comprendre la nature de la rupture que le savant florentin introduisit. Jonathan Israel a écrit un livre que je vous recommande sur les Lumières radicales, dans lequel il tente de montrer l’importance de Spinoza dans le déclenchement de ce mouvement intellectuel de grande ampleur. Il nous suffit, pour situer le projet de Rousseau dans le premier *Discours*, de rappeler l’espoir mis dans les capacités de l’esprit humain à transformer le monde qui est le nôtre. Il y a en l’être humain une capacité à se transformer, à inventer par la technique de nouvelles prothèses de toutes sortes : Rousseau en parle comme d’une capacité à se transformer en mieux, qu’il nomme la « perfectibilité ». Or, que nous dit-il dans son premier *Discours* ? Que la disposition qui conduit les hommes à se transformer et à transformer le monde autour d’eux n’est pas une source de progrès mais de corruption. Plus exactement, que la transformation de soi par la

politesse des manières (on sent ici poindre la critique des manières de cour, très bien décrites par Nobeit Elias dans *La société de cour*), au lieu de nous permettre de mieux vivre, nous coupe d'une manière de vivre authentique que nos ancêtres connaissaient. Rousseau oppose les mœurs simples et authentiques des peuples rustiques, voire primitifs, aux mœurs raffinées et hypocrites des peuples européens du XVIIIe siècle : loin de rendre nos manières de vivre meilleures et plus satisfaisantes, les raffinements de la vie sociale, les arts et les sciences qui les rendent possibles, ont conduit à une dégradation ou, si l'on préfère, à une décadence des mœurs. Une observation superficielle montre une société polie et raffinée, celle des salons du XVIIIe siècle (Madame du Deffand, par exemple), mais une analyse plus approfondie de la civilisation montre le contraire :

« Où il n'y a nul effet, il n'y a point de cause à chercher : mais ici l'effet est certain, la dépravation réelle, et nos ames se sont corrompues à mesure que nos Sciences et nos Arts se sont avancés à la perfection. » (OC, III, p. 9.)

Cette thèse, que le perfectionnement des arts et des sciences entraîne une perte de la vertu des peuples plus « rustiques », constitue une thèse centrale de toute la pensée de Rousseau : il lui apportera des modifications, l'approfondira, mais lui restera fidèle toute sa vie. Et c'est elle qui lui assure une célébrité dans le monde des lettres européennes. On en retrouve l'écho dans la réponse ironique que Voltaire fera à l'envoi du second *Discours* de Rousseau :

« J'ai reçu, monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain ; je vous en remercie. Vous plairez aux hommes, à qui vous dites leurs vérités, mais vous ne les corrigerez pas. On ne peut peindre avec des couleurs plus fortes les horreurs de la société humaine, dont notre ignorance et notre faiblesse se promettent tant de consolations. On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes ; il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage. » (Voltaire à Rousseau, 30 août 1755.)

L'ironie de Voltaire souligne le paradoxe d'un auteur qui critique la littérature et la vanité de faire des livres ou, si l'on préfère, d'un intellectuel du siècle des Lumières qui s'emploie à critiquer les arts et les sciences.

Nous allons tâcher d'aller plus loin, et de comprendre le tour que prend cette critique de la civilisation dans le Second *Discours*. Rousseau reconnaît, en effet, dans ses *Confessions*, le caractère superficiel de son premier *Discours*. Il lui faut approfondir sa critique de la civilisation, en repartant de plus haut, du commencement dont nous avons parlé lors du premier cours.

2.2. Les origines de la civilisation matérielle : le rôle de la métallurgie et de l'agriculture

Si l'on ne veut pas viser trop court, il faut partir du point de départ de la civilisation, et ce point de départ n'est pas culturel ou moral, mais réside dans ce que nous appellerions aujourd'hui une révolution technologique. Si l'on peut faire référence à Marx quand on commente Rousseau, c'est aussi parce que ce dernier se révèle un observateur avisé des débuts matériels de la civilisation, et que Marx a insisté sur l'importance de l'infrastructure économique dans le développement de la culture. Rousseau n'est pas l'ami de Diderot pour rien : comme vous le savez l'*Encyclopédie* comprend des parties entières sur les techniques, avec de très belles planches de dessin (Musée des Lumières, Langres, ville natale de Diderot). Or, c'est une technique qui va, selon Rousseau, produire le basculement de l'âge des chasseurs-cueilleurs vers celui des agriculteurs. C'est l'art de forger des outils à l'aide de métaux, qui produit ce changement :

« La Métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution. Pour le Poète, c'est l'or et l'argent, mais pour le Philosophe ce sont le fer et le bled qui ont civilisé les hommes, et perdu le Genre-humain ; aussi l'un et l'autre étaient-ils inconnus aux Sauvages de l'Amérique qui pour cela sont toujours demeurés tels ; les autres Peuples semblent même être restés Barbares tant qu'ils ont pratiqué l'un de ces Arts sans l'autre ; et l'une des meilleures raisons peut-être pourquoi l'Europe a été, sinon plutôt, du moins plus constamment, et mieux policée que les autres parties du monde, c'est qu'elle est à la fois la plus abondante en fer et la plus fertile en bled. » (OC, III, p. 171-172.)

La thèse est simple : ce n'est pas l'or, qui a civilisé les hommes, mais le fer : Rousseau montre que, si le poète fait l'éloge de l'âge d'or, le philosophe doit, pour sa part, faire l'éloge de l'âge du fer. Notre civilisation commence, selon Rousseau, avec la métallurgie ou, plus exactement, elle commence avec les effets produits par la métallurgie chez les peuples qui inventèrent l'agriculture. Nous sommes ici, bien que Rousseau n'utilise pas le terme, dans la période que les préhistoriens contemporains appellent le *néolithique* – l'âge de la pierre nouvelle, qui se termine par l'invention des premiers outils en brouze, et surtout l'âge de la première agriculture sédentaire en Europe. On cesse de vivre dans la nature comme des cueilleurs et des chasseurs ; on cultive la nature pour la faire servir à nos besoins. Le premier sens de la culture, c'est donc la culture des champs, l'agriculture, telle que les archéologues ont pu en observer la naissance en différents endroits de la planète, à différentes périodes (d'abord dans le Croissant fertile, autour des villes de Ur, en Mésopotamie – voir cours n° 2).

A propos de cette conjonction de la métallurgie et de l'agriculture, Rousseau fait une

remarque qui a pu vous surprendre : le fer et le blé ont tout à la fois « civilisé les hommes » et « perdu le genre-humain ». Expression de la capacité à maîtriser les matériaux, la métallurgie produit de la civilisation, notamment, par la sédentarisation, mais cette avancée technologique conduit aussi à une décadence de l'humanité (« perte du genre-humain »). Il veut dire par là que, en domestiquant les hommes, on leur a fait perdre des vertus qui étaient les leurs dans le stade antérieur de leur développement. Il faut penser, nous dit Rousseau, les deux choses en même temps, le progrès scientifique et technique, et la perte des vertus humaines, car ce sont les deux faces d'une même médaille. Les philosophes des Lumières ne veulent voir que la civilisation qui accompagne les progrès techniques, alors que la civilisation va de pair avec la dégradation de la capacité morale des êtres humains. On devient à la fois plus habiles techniquement, et moins fiables, moins capables de respecter ses promesses ou surtout moins capables d'être honnêtes et francs dans les relations avec autrui.

Une dernière remarque sur cette grande transformation qui donne naissance à la civilisation : un seul des deux éléments ne suffit pas à produire la civilisation, il faut à la fois la métallurgie et l'agriculture, et c'est, selon Rousseau, la supériorité de l'Europe que d'avoir pu donner naissance aux deux simultanément. L'insistance mise sur le « blé » – les céréales en général – n'est pas propre à Rousseau : c'est un lieu commun de l'économie politique du XVIII^e siècle.

Voyons, maintenant, les effets de cette révolution néolithique : ils sont doubles – ce sont la division du travail et le sens de la justice.

2.3. L'invention de la division du travail

Nous passerons rapidement sur le premier point, qui fera les délices des sociologues du XIX^e siècle (Durkheim) car il constitue un mécanisme à la base de la diversification des fonctions sociales. Le point qu'il faut comprendre est la nature de la question à laquelle Rousseau tente de répondre : pourquoi des hommes, jusqu'ici chasseurs et cueilleurs, se sont-ils mis à pousser des araires pour faire produire à la terre ce qu'elle leur donnait auparavant sans travail ni préparation des parcelles ? C'est la nécessité que certains se consacrent à plein temps à la métallurgie qui obligea la société à forcer certains au travail de la terre. L'un ne va pas sans l'autre : sans agriculture conséquente la métallurgie en serait restée à ses premiers balbutiements. Rousseau souligne aussi la complémentarité des deux activités : il n'y a pas d'un côté ceux qui travaillent le métal, et de l'autre ceux qui cultivent la terre. Ceux qui fabriquent des outils vont se soucier de fabriquer des instruments spécifiques pour faciliter le travail de la terre : on fabriquera des araires pour

retourner les labours : on trouva le « secret d'employer le fer à la multiplication des denrées » :

« L'invention des autres arts fut donc nécessaire pour forcer le Genre-humain de s'appliquer à celui de l'agriculture. Dès qu'il falut des hommes pour fondre et forger le fer, il fallut d'autres hommes pour nourrir ceux-là. Plus le nombre des ouvriers vint à se multiplier, moins il y eut de mains employées à fournir à la subsistance commune, sans qu'il y eût moins de bouches pour la consommer ; et comme il falut aux uns des denrées en échange de leur fer, les autres trouvèrent enfin le secret d'employer le fer à la multiplication des denrées. De là naquirent d'un côté le Labourage et l'agriculture, et de l'autre l'art de travailler les métaux, et d'en multiplier les usages. » (OC, III, p. 173)

Les résultats de l'archéologie, en Europe, en Chine et au Moyen-Orient, ne confirment pas cette simultanéité de l'apparition de la métallurgie et de l'agriculture : il semblerait que l'agriculture sédentaire ait précédé l'invention des métaux. Il convient donc de rappeler en ce point de notre analyse que Rousseau n'est pas un archéologue, mais qu'il propose une histoire conjecturale : si souvent il voit juste, parfois aussi les résultats de l'archéologie le démentent. Ce n'est pas toutefois l'essentiel, qui réside dans le programme de travail qu'il définit et la lecture de la civilisation qu'il propose.

2.4. La naissance du sens de la justice

L'invention de l'agriculture n'est pas seulement le résultat de l'invention des techniques de la métallurgie, mais aussi la condition de la naissance du droit et de ses techniques particulières. Dès lors que l'on cultive les terres, il faut aussi se soucier de les mesurer, afin d'assurer leur partage, et le partage des richesses qui en procèdent. La justice est liée à la question du partage des terres : c'est encore le cas aujourd'hui, lorsque les paysans sans terre du Nord-Est brésilien protestent contre le fait que certains aient toutes les terres et que d'autres n'en aient aucune.

Rousseau rappelle ici la définition de la justice chez les anciens romains (*Digeste*) : la justice consiste à rendre à chacun le sien. Or, rappelle Rousseau, pour pouvoir appliquer cette définition de la justice, il faut que l'on parte de l'idée que chacun possède quelque chose. Autrement dit, sans la propriété, pas de justice. La justice est l'ensemble des règles qui permettent de régler les questions de partage, restitution et échange de propriétés :

« De la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage ; et de la propriété une fois reconnue les premières règles de justice : car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose ; de plus les hommes commencent à porter leurs veües dans l'avenir, et se voyant tous quelques biens à perdre, il n'y en avait

aucun qui n'eût à craindre pour soi la représaille des torts qu'il pouvait faire à autrui. »
(OC, III, p. 173)

Le sens de la justice est lié à la capacité de mesurer les conséquences de ses actions, non pas dans l'immédiat, mais dans le futur, autrement dit, à la capacité de voir les conséquences lointaines de ses actions, et notamment des torts que l'on pourrait causer à autrui. Ce sens de la justice est contemporain des premières organisations néolithiques.

La suite du texte remet en contexte historique – celui d'une histoire conjecturale – l'argument de Locke (*Second traité du gouvernement civil*, chap. 5) selon lequel la propriété s'acquiert par le travail, par ce que le travail ajoute à une parcelle de la nature :

« Cette origine est d'autant plus naturelle qu'il est impossible de concevoir l'idée de la propriété naissante d'ailleurs que de la main d'œuvre ; car on ne voit pas ce que, pour s'approprier les choses qu'il n'a point faites, l'homme y peut mettre de plus que son travail. C'est le seul travail qui donnant droit au Cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année, ce qui faisant une possession continuë, se transforme aisément en propriété. Lorsque les Anciens, dit Grotius, ont donné à Cères l'épithète de législatrice, et à une fête célébrée en son honneur, le nom de Thesmophories ; ils ont fait entendre par-là que le partage des terres, a produit une nouvelle sorte de droit. C'est-à-dire le droit de propriété différent de celui qui résulte de la loi naturelle. » (OC, III, p. 174)

L'intérêt de cette description est d'associer l'agriculture, issue elle-même d'un besoin de spécialisation dans les arts de la métallurgie, et la nécessité de penser les modalités du partage des terres agricoles en fonction de la capacité de travail de chacun.

Pour autant, si l'on s'en tenait à cette origine agricole de la civilisation, on aurait du mal à comprendre comment Rousseau en est venu à sa thèse de la civilisation corruptrice des mœurs. Il interprète cette transformation matérielle dans des termes moraux : la division du travail « force » certains à travailler pour d'autres, et ceux qui font travailler les autres doivent être capables de dissimuler leur intérêt. D'où l'introduction de la duplicité dans les relations entre les hommes. C'est une relation d'interdépendance qui s'instaure, opposée à l'expression livre de soi :

« Il faut donc qu'il cherche sans cesse à les intéresser à son sort, et à leur faire trouver en effet ou en apparence leur profit à travailler pour le sien : ce qui les rend fourbe et artificieux avec les uns, impérieux et durs avec les autres, et le met dans la nécessité d'abuser tous ceux dont il a besoin, que il ne peut s'en faire craindre, et qu'il ne trouve pas son intérêt à les servir utilement. » (OC, III, p. 175)

Rousseau se montre, dans ce texte, un fin observateur des mécanismes de l'exploitation : c'est

elle qu'il observe derrière les apparences de la politesse et de la civilisation. C'est cela qui le conduit à critiquer ce qu'il considère comme étant une naïveté de ses anciens amis philosophes des Lumières. Il est naïf de louer le progrès des sciences si l'on ne voit pas à quel point ce progrès s'accompagne parfois d'une perte irrémédiable en matière de moralité des mœurs. On pourrait s'interroger, dans le même esprit, sur les effets du numérique sur les relations que nous entretenons les uns avec les autres. Est-il si sûr que les téléphones portables et l'internet soient un progrès des mœurs ? S'ils sont un progrès de la civilisation, sont-ils pour autant un progrès dans notre manière de nous rapporter les uns aux autres ?

3. La persistance de la critique de la civilisation : *Le malaise de la culture* de Freud

3.1. Les ambiguïtés de la civilisation

On s'en rend bien compte aujourd'hui avec la crise écologique : nos modes de productions sont à la fois ce qui nous procure de la richesse et des biens, ce qui intensifie nos échanges par la « mondialisation » et rend possible le progrès des connaissances, mais c'est aussi ce qui menace notre espèce d'extinction et conduit à la destruction de plus d'un million d'espèces animales et végétales. Rousseau est le premier des modernes à prendre une conscience aussi aiguë de ce paradoxe des Lumières : sa brouille avec ses anciens amis philosophes, notamment avec Diderot, son meilleur ami de jeunesse (Rousseau a l'idée de son premier *Discours* après une visite faite à Diderot, emprisonné dans le donjon de Vincennes), n'est pas liée seulement à la psychologie de Rousseau ; elle tient aussi, plus profondément, à une divergence de fond sur la portée, la signification et les conséquences de ce que l'on nomme aujourd'hui le progrès, qui est avant tout un progrès de la connaissance, de la science et des techniques (les « arts » dans le vocabulaire du XVIII^e siècle), et aussi à un désaccord sur ce que la transformation anthropologique de notre espèce fait à chacun d'entre nous. La postérité de Rousseau est longue et complexe ; nous nous intéresserons à l'un de ses héritiers, Freud, car il prend en compte avec beaucoup de perspicacité ce que les injonctions de la civilisation font au psychisme des individus, et s'intéresse par delà l'individu à ce que la psychanalyse, dont il est l'inventeur, peut nous dire de l'histoire longue de notre civilisation. Or, les travaux qu'il consacre à ces questions s'apparentent à ceux de Rousseau pour deux raisons (au moins) : la première est leur caractère conjectural, puisque Freud se permet, comme son prédécesseur des Lumières, des hypothèses qui ont pu paraître fausses, ou, pour le moins, audacieuses ; la seconde est l'importance qu'il accorde aux effets de la civilisation sur l'animal humain : comme Rousseau, il insiste sur le fait que la civilisation n'est pas seulement un gain, mais aussi une perte pour l'animal humain, perte de l'authenticité dans un cas, perte dans le

degré de satisfaction que les êtres humains peuvent prendre au fait d'être vivants, dans l'autre. Nous ferons trois séries de remarques : 1. Sur le caractère conjectural de l'application de la psychanalyse à la civilisation (ou, en l'occurrence, à la *Kultur*) ; 2. Sur les effets de la culture sur le psychisme humain et la perte (le manque) qu'elle lui inflige ; 3. Sur la manière dont Freud s'écarte de Rousseau et rejoint Hobbes dans son interprétation de la condition originelle des hommes.

3.2. Une psychanalyse des origines : la nature des la conjecture

L'hypothèse de Freud, dans *Le malaise dans la culture* [*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930], est qu'il faut penser le développement de la civilisation à partir des contraintes imposées à la vie psychique des êtres humains par les nécessités de leur conservation dans la nature et par rapport aux autres êtres humains. Ce petit livre est un travail de vacances, que Freud termine pendant l'été 1929, qui est aussi celui de la crise financière qui va faire basculer l'Europe dans la guerre. Ce texte est postérieur à l'introduction dans le vocabulaire de la psychanalyse de la pulsion de mort (années 1920), dont il mesure l'incidence sur la civilisation européenne, qui va à sa perte. C'est un texte de critique de la culture à la tonalité sombre : c'est un élément de ressemblance avec le *Discours sur l'inégalité* de Rousseau. C'est aussi un essai dans lequel Freud essaie de formuler une hypothèse générale ; c'est la raison aussi du succès éditorial de ce texte. On le voit à la manière dont il introduit son sujet à partir d'une définition de la culture.

Freud est un esprit des Lumières, qui aime les définitions scientifiques et les problèmes clairement posés. C'est ainsi qu'il nous propose une définition de la culture comme point de départ de sa réflexion :

« le mot "culture" désigne la somme totale des réalisations et dispositifs par lesquels notre vie s'éloigne de celle de nos ancêtres animaux et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux » (Freud, *Le malaise dans la culture*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 32-33).

Mais ce qui l'intéresse dans cette définition ce sont les différentes strates de la culture, depuis celle qui est donnée dans le texte cité jusqu'à des définitions du goût de l'ordre, de la propreté (p. 36), de la beauté (p. 37), mais aussi des relations des hommes entre eux (p. 38). Cette description générale donne « une impression nette du tableau d'ensemble de la culture, mais [...] sans rien apprendre jusqu'ici qui ne soit généralement connu. » (p. 39). Qu'est-ce que l'approche psychanalytique peut apporter à ce tableau acceptable, et en quoi cette approche rappelle-t-elle le travail de Rousseau ?

Ce qu'elle apporte c'est un doute sur une hypothèse qui accompagne généralement

notre approche de la culture (depuis les Lumières au sens large du terme, disons, depuis le début de l'époque moderne) : « le préjugé qui veut que la culture soit synonyme de perfectionnement, qu'elle soit la voie assignée à l'homme vers la perfection » (p. 39). C'est ce doute que Freud partage avec Rousseau. S'il est un esprit des Lumières par son engagement pour la science – il pense la psychanalyse comme une science –, il ne considère pas comme les philosophes des Lumières que la civilisation est nécessairement un progrès pour l'humanité : la culture au sens large et restreint du terme suppose un investissement très important, qui ne se fait pas sans perte. L'originalité de Freud sera de penser cette perte comme le résultat d'une transformation qui s'opère dans le psychisme des individus – ce que Rousseau ne faisait pas.

3.3. La civilisation comme gain et comme perte

Derrière les manifestations de la culture que sont, par exemple, le souci de l'ordre et de la propreté, Freud va entendre un travail psychique qui s'opère chez tous les individus à un certain moment de leur développement : « Arrivés à ce point, la similitude du procès culturel avec le développement libidinal de l'individu ne pouvait manquer de s'imposer à nous d'emblée. » (p. 40). Plus généralement, l'hypothèse de Freud est que la culture procède à la manière du psychisme individuel, et s'appuie sur les énergies présentes dans le psychisme humain. Quelle est la nature de ces transformations ?

L'hypothèse principale est que la culture repose sur le refus imposé par le groupe ou les activités culturelles d'une satisfaction directe de ce que Freud appelle des « pulsions » :

« il est impossible de ne pas voir dans quelle mesure la culture est édiflée sur du renoncement pulsionnel, à quel point elle présuppose précisément la non-satisfaction (répression, refoulement et quoi d'autre encore ?) de puissantes pulsions. Ce "refusé par la culture" exerce sa domination sur le grand domaine des relations sociales des hommes » (p. 41)

L'hypothèse est simple : pour obtenir les résultats escomptés (ordre, propreté, caractère pacifique des relations humaines, arts, etc.), il faut imposer aux individus de renoncer à un certain nombre de satisfactions. Dans le domaine des relations humaines, l'interdiction de l'inceste est l'un de ces renoncements principaux ; dans le domaine des arts et des sciences, ce renoncement prend la forme de la « sublimation », un processus complexe par lequel l'artiste opère un changement dans le choix d'objet. Au lieu de satisfaire une pulsion sexuelle, il va réaliser un tableau. Cette description est bien sûr schématique et caricaturale. Il faudrait lire des analyses particulières pour mieux comprendre ce que Freud veut dire. Je

vous suggère de lire *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910). Pour notre part, nous chercherons à comprendre en quoi l'hypothèse interprétative de Freud en matière de formation culturelle le conduit, à partir d'une intuition rousseauiste, à développer une lecture inspirée par Hobbes. Mais nous retiendrons l'idée générale de la critique de la culture selon Freud : la civilisation inflige aux individus humains une privation très forte en matière de satisfaction de leurs pulsions, et notamment, en matière de satisfaction de la pulsion sexuelle :

« La vie sexuelle de l'homme de la culture est pourtant gravement lésée, elle donne parfois l'impression d'une fonction en état de rétrogradation, comme semblent l'être, pour les organes, notre denture et notre chevelure. On est vraisemblablement en droit de supposer que sa significativité a sensiblement diminué comme source de sensation de bonheur, donc dans l'accomplissement de la finalité de notre vie. » (p. 48).

L'importance accordée à la sexualité est l'une des caractéristiques de la théorie freudienne. Nous n'y insisterons pas, mais nous retiendrons que l'analyse que Freud propose de la culture souligne la perte, le manque ou la privation que le processus culturel implique pour les hommes. Reste à savoir ce que ce renoncement douloureux produit dans notre culture. Et c'est sur ce point que Freud va s'éloigner de Rousseau et se rapprocher de Hobbes.

3.3. Freud entre Rousseau et Hobbes

Freud est sensible au fait que le renoncement implique des réactions diverses chez les individus : l'une de ces réactions est représentée par la névrose, l'individu névrosé cherchant des plaisirs des substitution à celui qui lui est interdit ; mais le renoncement, surtout s'il est imposé brutalement, suscite en guise de réaction de la violence et un désir d'agression. On pourrait ainsi dériver l'agressivité humaine d'une frustration d'un désir d'amour ou de fusion ou de satisfaction de la pulsion sexuelle. C'était la première hypothèse de Freud – on pourrait dire son hypothèse rousseauiste, mais, dans les années 1920, il va développer (à partir de ses observations analytiques) une autre hypothèses, qui considère que notre psychisme est partagé entre pulsion de vie et pulsion de mort. Il y aurait ainsi une source innée d'agressivité chez les hommes, qui se manifeste par exemple dans les différentes formes d'intolérance que l'on connaît entre les différents groupes humains :

« Il n'est manifestement pas facile aux hommes de renoncer à satisfaire ce penchant à l'agression qui est le leur ; ils ne s'en trouvent pas bien. [...] Il est toujours possible de lier les uns aux autres dans l'amour une assez grande foule d'hommes, si seulement il en reste d'autres à qui manifester de l'agression. » (p. 56.)

Cette hypothèse de la pulsion d'agressivité, comme pulsion spécifique, éloigne Freud de

Rousseau, puisque ce dernier imagine les hommes des commencements comme des êtres bons, dénués d'une telle pulsion agressive :

« La part de réalité effective cachée derrière tout cela et volontiers déniée, c'est que l'homme n'est pas un être doux, en besoin d'amour, qui serait tout au plus en mesure de se défendre quand il est attaqué, mais qu'au contraire il compte aussi à juste titre parmi ses aptitudes pulsionnelles une très forte part de penchant à l'agression. En conséquence de quoi, le prochain n'est pas seulement pour lui un aide et un objet sexuel possibles, mais aussi une tentation, celle de satisfaire sur lui son agression, d'exploiter sans dédommagement sa force de travail, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ce qu'il possède, de l'humilier, de lui causer des douleurs, de la martyriser, de le tuer. *Homo homini lupus.* » (p. 53).

La fonction de la culture n'est pas seulement de frustrer la pulsion sexuelle, mais aussi et peut-être surtout de réduire la pulsion à l'agression, qui est directement contraire à la représentation d'une vie civilisée. La citation, originellement de Plaute, mais reprise aussi par Hobbes dans la Préface de son *De cive*, indique sans doute possible que Freud se situe maintenant dans les parages de Hobbes, pour lequel la construction de la culture suppose de trouver les moyens de limiter la volonté de nuire à autrui, qu'il voit présente dans la nature humaine. Pour autant, la critique de la culture que nous propose Freud est bien d'inspiration rousseauiste, puisqu'elle exprime un doute sur le prix du renoncement pulsionnel sur lequel la culture repose. Les limites de son rousseauisme tiennent au fait qu'il ne pense pas que l'on puisse penser la civilisation à partir de dispositions humaines qui seraient fondées sur les seules disposition de l'Eros, à savoir des dispositions à se rapprocher d'autrui, et non pas, comme il le pense, sur Thanatos.

3.4. Conclusion : Rousseau, critique de la culture

L'une des dimensions les plus importantes de l'apport de Rousseau tient au fait qu'il nous donne les moyens de penser notre rapport à la civilisation de manière critique. Il instille un doute dans nos esprits concernant les bienfaits de la civilisation, et ce doute a trouvé des échos profonds dans l'œuvre de Freud, qui nous oblige à aborder de manière critique les réalisations de la culture, aussi bien dans leur forme ordinaire (propreté, sens de l'ordre) que dans leurs formes les plus élevées (Léonard de Vinci). Dans la période qui est la nôtre, cette capacité à avoir un rapport critique à notre propre culture est devenue essentielle : dès lors que les groupes humains dominants font subir des dommages irréparables à la nature et aux groupes humains qui vivent encore en accord avec elle, il est important de disposer des éléments de critique qui soient à la hauteur des enjeux. D'où vient-il que notre manière de

faire civilisation se fasse à ce prix, que faudrait-il faire pour éviter de continuer jusqu'au point d'un effondrement de notre civilisation ?