

DANIEL CÉRÉZUELLE

Un témoin de la liberté

(Préface à Je fus, Opales, 2000)

Penser les contradictions de son temps

L'essentiel de *Je fus* a été rédigé vers 1950 mais Bernard Charbonneau n'a pas pu le faire publier de son vivant. Après l'avoir présenté en vain à nombre d'éditeurs, il a dû se résoudre à le faire imprimer à compte d'auteur en 1980. S'il aura fallu presque cinquante ans pour qu'un éditeur accepte de publier ce livre, c'est parce que la lumière que celui-ci jette sur son époque et ses contradictions est cruelle. Ce livre a été écrit initialement pour des générations qui ont consenti tour à tour au nom de l'État-Nation aux horreurs de deux guerres mondiales puis à l'accumulation de terrifiants arsenaux nucléaires, qui ont légitimé au nom du développement économique le saccage des campagnes et de la nature, qui ont justifié au nom de l'efficacité politique des régimes totalitaires de gauche ou de droite et qui ont accepté au nom de la liberté la soumission de la vie quotidienne aux contraintes dépersonnalisantes de l'organisation industrielle et bureaucratique.

C'est l'expérience des catastrophes du xx^e siècle qui a acculé Charbonneau à repenser le sens de la liberté. Son œuvre, et plus particulièrement ce livre, repose sur une double conviction :

D'une part, il considère que les évolutions désastreuses de son temps ne sont pas accidentelles. Elles ont une unité ; elles résultent de la dynamique de la modernité : ce sont autant de conséquences de ce qu'il appelle la « Grande Mue », c'est-à-dire le changement de la condition hu-

maine par le développement explosif de la science et de la technique. Une grande partie de l'œuvre de Charbonneau vise à faire le bilan critique des effets de cette grande mue sur la politique, la nature, la culture et la vie quotidienne. Sa critique n'est pas celle d'un conservateur ; elle est au contraire inspirée par un sens aigu de la liberté. Or, si au départ cette mue est la traduction d'un authentique besoin de liberté, elle se continue par un mouvement qui s'accélère de lui-même en dehors de tout projet, et cette aveugle montée en puissance dans tous les domaines du pouvoir humain finit par menacer à la fois la liberté et la nature. Pour ce qui est de la liberté, jeune, Charbonneau a été le témoin de la montée des totalitarismes et pour lui il ne s'agit pas d'une aberration accidentelle.

Né en 1910, il a grandi dans l'ombre de la Grande Guerre : l'aîné de ses frères a été mobilisé à dix-huit ans et a eu la chance de survivre à Verdun. Quant à lui, il a pris très tôt conscience du fait que la société industrielle dans laquelle il vivait pourrait, en dépit de son libéralisme, réquisitionner du jour au lendemain tous ses jeunes pour les jeter par millions dans le chaudron de sorcières de la guerre industrialisée. De plus, cette guerre a été l'occasion d'un passage sans transition de la société libérale à l'organisation totalitaire : suspendant les libertés, mobilisant toutes les ressources de l'économie et du territoire, contrôlant l'opinion par la censure et par la propagande, les sociétés libérales européennes ont les premières basculé pendant quatre ans dans une logique totalitaire. Or, dès les années vingt, cette mobilisation totale va servir de modèle à de nombreux projets révolutionnaires de gauche et de droite auxquels de gigantesques masses d'hommes vont, tout au long du siècle, être sacrifiées et traitées comme de la simple matière première. Mise en mouvement au départ par un besoin de liberté et d'indépendance, la recherche de la puissance et de l'efficacité politique va légitimer la mise sur pied d'appareils de domination sans précédent

dans l'histoire. Pour ce qui est de la nature, Charbonneau, qui au cours de sa jeunesse a exploré à pied les campagnes européennes, a eu très tôt la conviction que la mobilisation de toutes les ressources du territoire au service de l'économie de guerre n'avait été que l'amorce d'un mouvement plus vaste, porté aussi bien par l'État que par le marché. À savoir l'extension à toute la terre de la logique technique et industrielle. Il a prévu qu'il en résulterait non seulement ce que l'on appelle aujourd'hui des risques écologiques de toutes sortes, mais aussi, et surtout, une mutilation de la part sensible de l'homme qui, tout autant que de liberté, a un besoin vital de nature.

L'échec de l'action

D'autre part, Charbonneau a toujours pensé qu'il n'y a pas là une fatalité. Mis en mouvement par l'éveil de l'esprit à la liberté, le déchaînement de la puissance est certes porté désormais par la force des choses (un de ses premiers manuscrits). Mais, pour reprendre l'exemple de la Grande Guerre, il a très vite compris que cette dépersonnalisation totale qui peut aller jusqu'à leur anéantissement n'a pu être infligée à des millions d'individus qu'avec leur consentement au moins passif. C'est ce consentement quasi universel et identique des deux côtés qui a rendu possible cette guerre. Pour ce qui est des totalitarismes, Charbonneau souligne que leurs propagandes ne sont efficaces que parce qu'elles répondent aux désirs des individus à moitié dupes et à moitié complices. « Dans les États totalitaires ils ne demandent pas mieux qu'on leur fournisse les justifications qui mettront fin à leur malaise en leur démontrant que leur capitulation devant la Police totale est la première des vertus » (*Je fus*, p. 192). Anticipant dès le début des années trente bien des conséquences désastreuses de la brusque montée en puissance des capacités scientifiques, techniques et organisationnelles de l'humanité, il a eu la conviction que les idéologies politiques de son

temps étaient inadéquates pour guider la nécessaire réorientation des structures de la civilisation moderne : de la science, de la technique, du développement économique. Charbonneau n'avait rien d'un idéaliste. Au contraire, il a toujours eu une conscience aiguë de la puissance du fait social, comme en atteste toute la deuxième partie de ce livre ; mais il a toujours espéré que ses contemporains pourraient s'associer pour résister à la force des choses.

Dès 1933, il a voulu susciter un mouvement critique pour élucider les enjeux de la Grande Mue dont il était le témoin et pour jeter les bases d'une nouvelle politique visant à la maîtrise collective du changement scientifique et technique. C'est ainsi qu'en 1937 il a fait circuler dans les cercles personalistes un texte intitulé « Le sentiment de la nature, force révolutionnaire » qui fait de lui un précurseur de l'écologie politique. Or cette ambition n'a jamais pu déboucher. Depuis les années trente il a échoué à faire partager ses analyses de l'État et du développement technoscientifique. Les petits groupes de réflexion qu'il a animés avec Jacques Ellul n'ont guère eu d'écho dans la sphère publique et, même au sein des milieux personalistes, leur critique de la science et de la technique sera disqualifiée comme passéiste. C'est ainsi qu'aux orientations des « personalistes gascons » Emmanuel Mounier, le fondateur de la revue *Esprit*, répondit en publiant *La Petite Peur du XX^e siècle* réaffirmant que, dans un monde libéré de l'exploitation capitaliste, le problème de la technique se réglerait de lui-même.

Pour ce qui est de l'État, la revue *Esprit* d'après la Libération sera fascinée par le planisme et le modèle soviétique. En 1945, lorsque Mounier proposera à Charbonneau de participer à la création d'un « collège personaliste », celui-ci répondit par une proposition de réflexion sur le problème de l'État, de la nature, des propagandes (ce qu'on appelle aujourd'hui les médias). Mounier s'opposant à toute critique des « structures », ce fut la rupture entre Charbon-

neau et le mouvement personnaliste. Au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, il s'est ainsi retrouvé très seul, intellectuellement et politiquement. Il a donc médité sur les causes de ses échecs répétés à faire partager sa critique sociale et à la faire déboucher publiquement. C'est de cette méditation forcée sur la dérobade de ses contemporains devant les contradictions de leur époque qu'est né *Je fus*, qui montre avec beaucoup de force qu'un des principaux obstacles à la maîtrise collective du changement technoscientifique, c'est le lien intime qui attache l'individu et la société.

La puissance du social

Pour comprendre la cécité critique de ses contemporains, Charbonneau a cherché à remonter à sa racine subjective et existentielle. À première vue, sa thèse est paradoxale. Il montre que, si l'homme moderne a tant de mal à prendre du recul à l'égard de sa société et à la juger, ce n'est pas seulement parce qu'il est soumis à des déterminations anonymes et objectives, c'est aussi parce qu'il est un sujet conscient et libre. Qu'il s'agisse, par exemple, de l'adhésion à des idéologies totalitaires ou à celle du développement, on ne comprendra pas la toute-puissance de la détermination sociale en considérant le fait social seulement « comme une chose ».

En effet, c'est parce que chaque homme intériorise activement la contrainte sociale avec toutes des forces conscientes et inconscientes de son esprit qu'elle est si puissante. Mais bien sûr, pour un esprit capable de conscience et de liberté, la première condition de cette intériorisation, c'est le déni de la contrainte, déni qui démultiplie en retour la puissance de la détermination, puisqu'en général nous ne voulons pas voir à quel point la nécessité sociale nous détermine. C'est ainsi que dans *Je fus* Charbonneau semble parfois professer un sociologisme radical en montrant comment la plupart du temps nos vertus morales,

nos valeurs esthétiques, notre manière d'affirmer notre personnalité sont dictées par la société: « le milieu fabrique jusqu'à la personnalité », (p. 147). Il constate que « l'individu n'est souvent qu'une apparence qui ne résiste guère à l'examen » (p. 147) et qu'un retour sincère sur nous-mêmes devrait nous conduire à reconnaître que « le social est la plus large part de l'humain » (p. 147). Mais ces analyses le conduisent immédiatement à rompre avec tout sociologisme puisque, selon lui, ces constats devraient nous permettre de résister à la dépersonnalisation de nos existences. Or nous nous dérobons et nous préférons nous persuader que la société, c'est la liberté, qu'elle est faite de personnes et que son progrès est celui de leur esprit. C'est ainsi que « nous sommes serfs de la société, mais la première pensée qu'elle inspire à ses esclaves, c'est qu'ils sont libres » (p. 148). C'est précisément cet aveuglement actif qui redouble la toute-puissance des déterminations sociales.

Dans les sociétés traditionnelles, l'ordre social s'impose par les mythes, comme un ordre sacré qui nous sauve de la nature. Dans la société moderne, les sciences ont remplacé les mythes « mais elles aussi tendent à nous sauver de la nature en sécrétant une organisation qui, cette fois pratiquement, nous enveloppe et nous pénètre de toutes parts » (p. 149). De cette détermination l'homme moderne se refuse à prendre conscience. C'est ainsi que, dans la société moderne comme dans l'ancienne, le fait social s'impose spontanément comme une vérité et comme un ordre, en dépit du mince vernis d'une culture individualiste. Cette intériorisation active constitue un des principaux obstacles à la critique et au changement social. Mais d'où vient la force de cet obstacle, pourquoi cette intériorisation de la nécessité sociale et cette dérobade devant sa reconnaissance dont Charbonneau analyse de nombreux exemples avec une ironie mordante ? C'est la philosophie de la liberté qui va donner son sens au constat du sociologue.

Le tragique de la liberté

Pour Charbonneau, le conformisme social se nourrit du tragique de la liberté. Appuyée sur un sens aigu du fait social, cette thèse prolonge et réactualise certaines des intuitions des grands fondateurs de la philosophie existentielle : Montaigne, Pascal, Kierkegaard et Nietzsche. Pour ne prendre qu'un exemple, bien des analyses de Charbonneau pourraient être celles d'un Pascal sociologue. Rappelons que, pour Pascal, c'est l'angoisse devant sa condition qui pousse l'homme à se fuir dans le divertissement dont une des stratégies consiste à se donner une stature sociale. Ainsi, l'ambition et la vanité sont des moyens – dérisoires certes quant au fond mais provisoirement efficaces – pour lutter contre le sentiment de contingence de notre liberté et d'insignifiance de notre existence. Cette intuition pascalienne est au cœur de l'analyse charbonneienne du rapport individu-société. En effet, pour Charbonneau, l'homme est un animal social qui rêve d'une liberté qu'il ne supporte pas; et s'il ne la supporte pas, ce n'est pas parce que cette liberté est impossible – si c'était le cas Charbonneau ne prendrait pas la peine d'écrire –, mais parce qu'elle est tragique. C'est pour fuir ce tragique que l'homme se fait doublement social et intériorisant les modèles impersonnels qui pèsent sur son existence. De nombreuses pages de *Je fus* insistent sur ce lien entre la liberté et le tragique et montrent que l'angoisse de la contradiction est inséparable de l'expérience individuelle de la liberté; contradiction entre l'exigence de sens qui habite tout esprit et l'expérience de la finitude et de la contingence inséparables de l'existence personnelle.

Comme le divertissement analysé par Pascal, cette logique existentielle de l'intériorisation de la nécessité sociale n'est efficace que si elle reste inconsciente. C'est pourquoi le même « instinct secret » qui nous fait désirer notre asservissement nous fait aussi résister, parfois violemment, à sa reconnaissance. Comme la société moderne est une société

du changement, c'est tout « naturellement » qu'elle produit l'homme-du-changement, disposé à accepter activement les aspects les plus contestables du développement, et cela, s'il le faut, en s'aveuglant sur le monde et sur lui-même. Plus l'esprit moderne prend conscience de l'importance de l'individualité personnelle et du poids immense des déterminations de toutes sortes qui la contredisent, plus il tend à faire demi-tour devant la contradiction et à justifier ce demi-tour par toutes sortes de raisons. C'est ainsi qu'après avoir mis en évidence dans la première partie le tragique de la liberté, et dans la deuxième la force des déterminations sociales, il consacre la troisième partie à une analyse à la fois profonde et brillante de la « comédie de la liberté » et des justifications dont nous parons nos faiblesses.

Lever l'obstacle

Tout homme pensant et libre est habité par une tendance spontanée à intérioriser le fait social; c'est parce qu'il ne supporte pas le tragique de sa liberté qu'il cède à la détermination collective en la justifiant, ce qui en multiplie la force. Mais cette analyse ne conduit pas Charbonneau au fatalisme. Puisque la détermination sociale se nourrit en grande partie du mouvement de la subjectivité qui l'intériorise activement, elle n'est pas inéluctable; car « tout constat de la nécessité est un premier pas vers la liberté ». Forcément, dans la mesure où il est inhérent à la structure de la liberté humaine, rien ne saurait supprimer définitivement cet obstacle. Mais il est toujours possible de le lever « un tant soit peu » pour reprendre une des formules favorites de Charbonneau. Comme chaque fois que l'on soulève un poids, il faut consentir un effort qui doit être renouvelé à chaque instant.

Ainsi Charbonneau nous invite à reconnaître en nous-mêmes la nécessité, sous la forme de la société qui nous détermine. Méconnaître la force du « lien intime » qui unit l'individu à la société, c'est se condamner à l'échec. Par

contre, la reconnaître en soi-même permet de lui faire sa place et de la surmonter, même si ce n'est que partiellement. Charbonneau insiste sur le fait que « la liberté n'existe pas en dehors du combat par lequel l'homme terrasse en lui-même l'être social » (p. 150). Mais cette victoire, toujours précaire, débouche forcément sur une condition difficile à vivre : la liberté est une ascèse. Elle n'est pas la jouissance d'un droit ni une propriété de l'humain, comme le croyaient les libéraux. Elle n'est qu'un possible ; et le faire advenir est le plus dur des devoirs.

Une pensée de l'incarnation

Être libre, c'est donc accepter et non fuir la tension entre un impératif spirituel et la difficulté à l'incarner dans la nature et dans la société. Or cela, seul un individu peut le réaliser dans sa vie : « entre le ciel et la terre, entre l'idéal et le réel, il faut un médiateur et il n'y en a pas d'autre qu'un homme ; pour s'incarner l'esprit n'a jamais usé d'autre biais » (p. 21). Charbonneau sait bien qu'il n'y a pas de liberté totale mais un effort de libération qui aboutit plus ou moins. C'est pourquoi il ne cesse d'affirmer qu'une pensée qui n'est pas mise en pratique dans la vie quotidienne est dérisoire et par conséquent que rien de ce que vit l'individu n'est insignifiant.

Ce sens de l'incarnation fait l'originalité de sa démarche qui consiste à penser la liberté et ses obstacles non à partir d'un point de vue objectif, scientifique ou métaphysique, toujours spécialisé et partiel, mais à partir de toutes les dimensions de l'expérience que chacun peut faire personnellement. En dépit d'une immense érudition, Charbonneau a donc choisi de ne jamais raisonner en spécialiste et de s'exprimer dans la langue commune, sans aucune technicité. Il laisse aux philosophes patentés l'élucidation des conditions transcendantales ou métaphysiques : expliquer comment la liberté est conceptuellement possible ne l'inté-

resse pas. Ce qui l'intéresse c'est de comprendre comment elle peut être vécue et, comme Kierkegaard, il est convaincu qu'il n'y a pas de système de l'existence : « la réalité de la liberté n'est pas dans les preuves de la science et de la philosophie – elles te l'assureraient que tu l'aurais déjà perdue – mais dans la personne vivante » (p. 130).

C'est ce sens de l'incarnation qui a conduit Charbonneau à répudier les théories libérales ou socialistes qui réduisent l'expérience de la liberté à son concept et à des conditions isolables, coupées de leur fondement, c'est-à-dire de l'expérience vivante du sujet. De telles démarches s'accommodent trop facilement de la dépersonnalisation par la science, la technique, l'État, l'économie. Contre cette réduction par l'abstraction, la méthode de Charbonneau consiste en un retour aux choses mêmes, au plus vif de l'expérience. En ce sens, sa démarche s'apparente à celle de la phénoménologie et il lui est même arrivé, en dépit de sa méfiance à l'égard des philosophes, d'utiliser ce terme pour caractériser la démarche de *Je fus*. Il part de l'expérience subjective pour dégager le sens du fait d'« être en société », l'articulation entre l'existential et le social, et les contradictions tragiques de la liberté. Par contre, contrairement aux phénoménologies académiques, il se refuse à construire une quelconque « science » de l'expérience de la conscience basée sur la substitution de la considération des « essences » à l'expérience concrète.

C'est toujours ce sens de l'incarnation qui donne son caractère vivant et poétique à ce livre qui s'applique à rester au plus près de l'expérience subjective, y compris dans ses dimensions sensibles et charnelles. Sur ce point, Charbonneau n'a jamais varié : pour lui, la vérité de l'État, de la technique, de la science même passe par l'expérience personnelle ; il n'y a que la sensibilité de l'individu qui peut faire prendre conscience des divers coûts du changement technoscientifique : de la liquidation des campagnes, de la banalisation des nourritures et de la bureaucratization de la

vie. C'est pourquoi, comme Proust devant sa tasse de thé, il met toute son énergie à faire remonter à la conscience les diverses expériences sensibles que chacun peut faire quant à la dépersonnalisation de l'existence. C'est cette extraordinaire capacité de fidélité à soi et d'attention au quotidien – à laquelle il ne cesse de nous inviter – qui donne sa force décapante à *Je fus* et à ses autres livres. Alors que nous tendons à nous cacher à nous-mêmes les conséquences de nos choix et de nos démissions, Charbonneau a un flair extraordinaire pour mettre à nu le mensonge social, pour dénaturer les situations devenues si familières que nous n'en ressentons plus le caractère oppressif ou appauvrissant, pour briser la croûte de représentations sociales qui s'interposent entre notre conscience et notre vie.

Nous ajouterons aussi, pour avoir personnellement connu Charbonneau, que ce sens de l'incarnation et ce souci d'unité entre la vie sensible et la pensée ont orienté non seulement le style de son écriture mais aussi son style de vie quotidien. Plus qu'un homme d'écriture, Charbonneau était un homme de parole; pour lui, la communication n'était pas seulement un échange d'idées générales mais aussi un partage d'expériences sensibles. Pour favoriser chez ses interlocuteurs une prise de distance à l'égard d'une civilisation dépersonnalisante, il les invitait à partager les joies du vin, de la table, de la pêche en rivière, de la randonnée en montagne, d'une maison ouverte et de la campagne vivante où il s'était installé.

Paradoxalement, cet auteur qui insiste sur le tragique de la liberté ne cesse en même temps de faire appel au goût du plaisir, au sens du bonheur et de nous encourager à les cultiver. C'est qu'en l'esprit vivant les deux sont nécessairement liés: l'existence n'est tragique que pour celui qui aime passionnément la vie et son prochain et qui ne peut se résoudre à leur amoindrissement et à la mort. Pour résis-

ter à la dépersonnalisation de l'existence, il estime qu'une attitude purement intellectuelle ne suffit pas. La résistance n'est possible que si elle est nourrie par l'amour de la vie et l'attention à toutes les formes de bonheur sensible qu'elle nous apporte; ce qui va avec l'horreur de la mort et du mensonge. Tel est le terreau existentiel dans lequel s'enracine l'appel de Charbonneau à associer nos libertés pour maîtriser la « Grande Mue ».

Daniel Cérézuelle, préface à *Je fus*, Opales, 2000
Les Amis de Bartleby, novembre 2015
lesamisdebartleby.wordpress.com