

COLLECTIVITE ET COMMUNAUTE

(Ou les rapports de la Société politique avec la culture)

IVAN GOBRY
Francia

1. De la collectivité à la communauté

La société va de la collectivité à la communauté. La *collectivité* est une société dans laquelle le groupe détermine l'individu; la *communauté* est une société dans laquelle l'individu détermine le groupe. C'est ce passage d'une détermination à l'autre qui fait toute l'évolution à la fois du groupe humain et de l'individu humain, car elle exige et utilise l'autonomie personnelle. L'autonomie personnelle ne s'acquiert pas sans une conscience de soi qui exige que je me saisisse autre que la société, que je l'objective, que je prenne de la distance à son égard; ni sans une volonté dont l'objectif, loin d'être le seul moi (il l'est à l'époque d'opposition que réclame la prise de distance), est le groupe lui-même en tant que transformé *par* moi, et non par une évolution nécessaire.

Ainsi, la communauté est le résultat d'une évolution à la fois nécessaire et libre. Elle est nécessaire, car le mouvement spontané de progrès de la conscience ne va pas de l'autonomie à la subordination sociale, mais en sens contraire; si, après un certain temps de cette progression, les consciences sont enchaînées au point non seulement de ne pouvoir s'exprimer dans la société, mais encore de régresser dans leur statut intime, ce n'est pas à un processus spontané qu'il faut attribuer cette déchéance, mais à un complot librement ourdi contre les consciences; quand l'autonomie de la pensée et de la volonté régresse socialement, la cause est toujours à rechercher dans un totalitarisme exercé soit au nom d'une hégémonie politique, soit au nom d'une tutelle économique, il s'agit toujours alors de puissances de domination librement exercées contre la réalisation de l'homme—individuel et social. En même temps que cette évolution est nécessaire dans son orientation, elle est libre dans sa causalité, car de même que ce sont toujours des volontés pernicieuses qui y font obs-

tacle, ce sont toujours des volontés bienveillantes qui se chargent de la promouvoir.

L'évolution de la collectivité vers la communauté peut donc être freinée volontairement par ceux qui craignent l'état communautaire, par ceux qui, voulant exercer leur emprise sur un groupe sans conscience claire, préfèrent le maintenir à l'état collectif. Mais elle est aussi freinée involontairement, ou du moins par une volonté obscure, celle de la collectivité elle-même: non la collectivité instaurée du collectivisme, mais la collectivité spontanée de la société primitive. Il y a toujours, dans la collectivité rigide régie par des lois spontanées, par des lois antérieures à la volonté de ceux qui obéissent à la loi, une crainte de l'avènement communautaire. Crainte fondée: on ne passe pas à la communauté sans passer par l'individualité, et donc par l'individualisme. Toute volonté est individuelle, et tout individu échappe à la collectivité. La hantise de la société close, c'est d'enfanter un membre qui échapperait à son emprise, qui sortirait de son carcan, qui échangerait la loi du groupe contre la loi de la volonté propre, détruisant ainsi (ou au moins perturbant) les structures ancestrales qui ont assuré l'ordre de la société. L'individu est toujours une menace pour la collectivité. C'est pourquoi il surgit une tension entre toute volonté singulière et la pesanteur collective, tension qui n'empêche pas l'éclosion des personnalités, mais la retarde.

Ici, la culture apparaît à la fois comme moyen de pression du groupe et moyen d'évasion de l'individu: la culture établie, qui était au départ facteur de progrès, devient facteur de stagnation; l'oeuvre culturelle, image de l'homme dans son évolution progressive, se fait prison de l'homme satisfait de son acquis et réfugié dans ce nouvel état comme dans une situation définitive. La Société organisée, parvenue à un état supérieur grâce à une initiative bénéfique, s'installe dans l'état en oubliant l'initiative, et ne permet plus aucune initiative par crainte de perturber l'état. Elle oublie que, si l'initiative nouvelle peut contredire les initiatives d'hier, et si l'acte volontaire peut désorganiser la situation supérieure née de l'effort de quelques volontés, il n'y aura jamais d'autres progrès sans d'autres volontés: une société qui s'installe dans son acquis se condamne à demeurer dans la médiocrité, car la loi de la culture n'est pas une loi de conservation, mais une loi de progrès. Ce que la collectivité sent obscurément, c'est qu'il n'y a pas de progrès sans fidélité; ce qu'elle ne saisit pas, c'est qu'il n'y a pas de fidélité sans progrès. Ce qu'elle entrevoit aussi, c'est que la volonté solitaire, pour instaurer le progrès qui n'est pas consenti par l'ensemble, peut recourir à l'infidélité.

De cette tension permanente entre le groupe et l'individu, la con-

servation et la novation, la fidélité et la trahison, la stagnation et le progrès, l'oeuvre culturelle est le témoin et l'occasion. L'oeuvre fidèle à contre-temps est le témoignage de volontés raidies qui veulent arrêter le cours du temps ou même le remonter, comme le néo-gothique du dix neuvième siècle, en plein âge romantique, veut revenir au Moyen-Age européen. Mais cet art est un art d'imitation, et non de spontanéité; de reproduction et non de création; de crispation et non d'épanouissement. Hier, l'architecture dite gothique était vie, plénitude de vie artistique parce qu'expression d'une plénitude de vie spirituelle; aujourd'hui, elle se révèle comme indigence, recherche de ce qu'elle ne peut inventer. A l'inverse, les arts plastiques du vingtième siècle, dans leur frénésie de nouveauté, dans leur hantise de ne devoir rien à la tradition, dans leur passion pour les formes inédites, ont épuisé les forces vives de l'inspiration, et tourné, eux aussi, le dos à la vie: ils ont voulu rompre avec la société d'hier, accusée de dictature artistique et, en refusant les leçons de la tradition, ils sont tombés dans le néant.

L'évolution de la collectivité à la communauté peut ainsi être considérée à différents points de vue. Tout d'abord, *dans son mouvement progressif*, qui est celui d'une transformation de la société; transformation qui apparaît d'une part dans les institutions, qui de sclérosées deviennent mouvantes et d'impersonnelles deviennent personnelles, et d'autre part dans les oeuvres qui, malgré les oppositions des tyrannies, passent de la plastique à l'écriture et, à l'époque scripturaire, de l'épopée au lyrisme et du lyrisme au drame, c'est-à-dire de la collectivité à l'individualité et de l'individualité à la communauté.

Cette évolution peut d'autre part être considérée sous son aspect *dramatique*, dans l'opposition —c'est-à-dire la tension mentale et la lutte sociale— entre une collectivité qui veut survivre et une communauté qui veut s'instaurer. La collectivité se défend par la contrainte; elle est elle-même la source et le lieu de sa propre contradiction, car d'un côté elle promeut les individus par une dynamique du progrès qui lui est inhérente, et d'un autre elle veille à les conserver dépendants. D'un côté, elle est collectivisme spontané et par là ne tolère aucune initiative individuelle, de l'autre elle est exigence de progrès spontané, en tendant à donner à l'homme qu'elle inclut —l'homme universel et non l'homme individuel— une plénitude qui résiste à l'érosion du temps.

Enfin, elle peut être considérée sous son aspect *intime*, puisque toute évolution de la société est en même temps une évolution de la conscience. Le progrès et le drame, le changement et la lutte, la trans-

formation et la tension ne se produisent pas seulement dans les institutions et dans les oeuvres, mais aussi et d'abord dans l'intimité des sujets —et cela dans la mesure où ils sont de plus en plus sujets. La culture est essentiellement oeuvre d'un sujet, et moyen pour la société anonyme, de former des sujets. L'évolution de la collectivité à la communauté se présente comme une évolution subjective, dans laquelle le sujet, d'abord inféodé au groupe, c'est-à-dire à l'impersonnel, prend conscience de sa dépendance comme d'un fardeau et d'une malédiction, et se dresse alors contre le groupe, puis de sa puissance sociale, et se situe alors au-dessus du groupe. Dans la première étape, celle de sa subordination à la société, la tension n'apparaît pas: elle reste à l'état latent, mais pourtant ne demande qu'à apparaître dès que l'occasion naîtra; dans la seconde étape, celle de son retranchement de la société, la tension est arrivée à son paroxysme: l'individu, délivré de la servitude sociale, ne voit son salut que dans la fuite; dans la troisième étape, celle de l'effort constructif, la tension s'apaise et ne sert plus qu'à nourrir des énergies positives. L'individu s'est trouvé non pas seulement victime, mais fils; non pas seulement frustré, mais doté; non pas seulement méconnu, mais délégué; victime du groupe, frustré et méconnu par le groupe, mais fils de l'espèce humaine, doté et délégué par l'humanité métaphysique; alors, il triomphe de sa rancune et de son égocentrisme, et concourt à faire plus belle cette société qu'il porte en lui.

Dans la première étape, l'homme est *cela*: c'est l'intégration. Dans la seconde, il est *moi*: c'est la solitude; dans la troisième, il est *nous*: c'est l'échange.

2. *Dialectique de la conscience historique*

Cette progression de la conscience dans l'évolution sociale tend à former en l'homme la vision de l'histoire. Et cette dialectique de la conscience en général devient, quand cette conscience prend pour objet son propre devenir, une dialectique de la conscience historique.

La *préhistoire* n'est pas un pur fait; elle est une vision de l'homme par lui-même, de l'homme dans sa stagnation considéré par l'homme parvenu à un niveau supérieur de son évolution. L'homme préhistorique vit dans une dimension cyclique, non linéaire; le progrès est une notion étrangère à sa mentalité, le changement est une perspective absente de ses préoccupations. Pour lui, la fidélité consiste dans le recommencement. S'il connaît le temps, c'est sous la forme du retour périodique, tel que la nature lui en offre le spectacle: les jours succèdent aux nuits, les saisons aux saisons, dans un renouvellement

invariable. L'individu, dont l'existence s'écoule linéairement, entre les deux pôles de la naissance et de la mort, n'est pas digne de considération: car la nature ne connaît ni la naissance, ni la mort; seule l'humanité spécifique, qui triomphe de l'individualité et de la mort, est significative: l'humanité se perpétue sereinement, sans égard aux surgissements et aux ruptures, de sorte que la procréation, et le mariage qui lui est subordonné, ne sont pas affaires individuelles, mais sociales. S'il y a fêtes pour l'union matrimoniale et pour la naissance, ce n'est pas pour célébrer l'amour de deux personnes et la venue au monde d'une nouvelle personne, mais pour acquiescer au renforcement du groupe et à la continuation de l'espèce.

La culture, signe de cette vision de l'homme, lui est inféodée: *tant qu'elle n'est pas objectivée dans l'oeuvre révélatrice*, elle est consentement à la nature. Il faut en effet appeler *culture*, au sens le plus fort et le plus significatif, ce mouvement mental par lequel l'homme, encore inconscient de sa propre pensée, projette celle-ci dans des oeuvres objectives pour l'y déchiffrer. La culture préhistorique, tant qu'elle se réduit à la danse et à la poésie orale, s'intègre à cette conception cyclique du temps, et se manifeste essentiellement dans le culte. Le *culte* est au présent, sans souci de demain; la *culture* est au futur, tendue vers l'homme à venir. Le culte, tributaire des saisons et des souvenirs, revient sans cesse à son point de départ et revit les situations passées; la culture dans son sens fort, qui s'incarne dans des œuvres nouvelles, est instauration d'un homme nouveau. Le culte, en célébrant la divinité, se fait le témoin d'une Réalité immuable, qui n'a pas d'histoire; et c'est pourquoi il n'a pas besoin de changer au gré des caprices humains, c'est pourquoi aussi la liturgie est intemporelle comme la nature, car la nature, dans son immuabilité est semblable à la Divinité et révèle la divinité. Le culte, dans son aspect lyrique et sapientiel, appartient à l'état de nature: il exprime l'homme dans son enracinement religieux antérieur à toute évolution.

Ce qui conduit la conscience humaine à la conception de l'histoire, et contient déjà cette conception en germe, ce sont les mythes du commencement. Le mythe en lui-même est initiative, tentative d'instaurer la nouveauté; et c'est à cause de cette propriété qu'il peut apporter la notion de commencement. Certes, ce commencement n'est pas celui de l'homme personnel, mais de l'humanité et de la nature; il ne donne donc pas une importance à ma vocation singulière; il n'en soupçonne pas moins, dans le déroulement des faits, une succession linéaire, un rapport entre l'ancien et le nouveau, entre l'hier et l'aujourd'hui, qui prépare la conception de demain. Le mythe oral, qui exalte le commencement de l'espèce, est le père de l'épopée,

qui exalte le commencement de la nation; le mythe, qui se situe au-delà de tout temps, permet au groupe de ne pas avoir encore la notion de son propre temps, mais il permet la naissance de l'épopée, qui raconte les premiers temps et qui situe le présent par rapport à ce temps. L'épopée fait sortir l'homme de la préhistoire; c'est ce qui explique qu'elle précède de si peu l'écriture. Dès que l'écriture survient comme la manifestation de la temporalité, elle fixe l'épopée comme oeuvre, elle l'inscrit dans le temps. Ce n'est plus seulement la nation elle-même qui est datée, c'est le moment où l'homme prend conscience de sa datation.

La *protohistoire* est une époque de bouleversements sociaux parce qu'elle est une époque de bouleversement des consciences. Ce bouleversement provient de ce que la répétition est remise en question, de ce que le paisible aujourd'hui s'ouvre sur un demain. Ce n'est pas seulement tout le statut de la société qui est changé; c'est encore toute la vision de l'existence: jusqu'ici tout était assuré en fonction de lois permanentes: maintenant tout est à faire, à instaurer, à inventer. L'homme du recommencement voit s'effondrer ses sécurités; il ne sait plus à qui il faut se vouer: aux traditions séculaires qui enfermaient les raisons de vivre de son groupe et la sagesse de l'humanité, ou aux hommes forts dont l'individualité domine le groupe et dont l'action change l'orientation de l'humanité. Ce qui trouble le plus la conscience de l'homme moyen, c'est alors sa complicité intérieure avec cet ébranlement, ou au moins avec ses causes: il saisit que sa conscience historique était jusque là en sommeil, que sa fidélité à la tradition millénaire était un prélude et que la culture en instauration constitue un appel.

La protohistoire, si elle est l'occasion de ce conflit intérieur au sein des consciences, est encore l'opposition spectaculaire de deux sortes d'hommes: le troupeau, qui en reste à la préhistoire, et qui demeure soumis à l'événement; l'individu, qui se distingue de la masse et commande à l'événement. C'est l'individu qui, émergeant de la patiente culture révélatrice accumulée au long de la préhistoire, permet le choc salutaire (la série, l'engrenage des chocs salutaires) qui éveille progressivement le groupe entier. Mais cet éveil s'opère de deux façons, car il y a deux types d'individus protohistoriques: le conquérant et le poète. Le conquérant, autour de la métallurgie, du luxe et de l'urbanisme, de la navigation et du commerce, rompt avec l'immobilisme du groupe en soumettant le groupe, en l'entraînant dans la migration (qui est le dépaysement par excellence) ou dans la conquête. C'est ainsi qu'il affirme la supériorité de l'individualité sur la collectivité: la loi de son initiative est plus forte que la loi de la tradition. Mais

aussi le conquérant foule aux pieds la morale millénaire: perdant le respect de l'homme, il lui prend sa vie, sa propriété, sa liberté. Le poète, contemplateur des autres et de lui-même, rompt avec l'uniformité du groupe en se retirant du groupe, en rompant avec lui, en le regardant à distance —et en se regardant lui-même comme celui qui est à distance et par conséquent tout autre. C'est ainsi qu'il affirme la supériorité de l'individualité sur la collectivité: en n'acceptant pas la loi du nombre; en conférant à l'individu une situation spéciale, unique; en se donnant à lui-même une loi qui n'est pas la loi ancestrale du groupe.

L'histoire est une époque de claire vision de la destinée terrestre de l'homme. Les heurts entre humains n'ont pas cessé, l'égoïsme et la méchanceté continuent de se donner libre cours. En effet, l'homme lui-même n'a pas changé; ce qui a changé, c'est la perspective qu'il a de lui-même: au lieu de tourner en rond dans un cercle de lumière alors que tout autour s'amoncellent les ténèbres, il se voit sur un chemin rectiligne; le passé derrière lui, l'avenir devant lui sont clairs sur une certaine distance et s'enfoncent l'un et l'autre dans un lointain ténébreux; mais ce lointain, surtout dans le passé, s'éclaire lui-même lentement, au fur et à mesure que l'homme s'avance et transforme l'avenir en passé.

La première conséquence de cette vision en ampleur et de cette purification du regard, c'est le sens de la *vérité du passé*: à l'époque de la protohistoire, quand seuls quelques individus ont conscience de leur individualité et l'exploitent de préférence à la satisfaction de leurs égoïsmes, les mythes demeurent et même prolifèrent; ils demeurent parce que la masse reste attachée à la tradition millénaire, et ils prolifèrent parce que les migrations, les guerres, les événements fabuleux concourent à les amplifier; c'est alors que naît l'épopée, histoire mythique de l'homme venant s'ajouter à l'histoire mythique de la divinité. Mais le lyrisme qui clôt la protohistoire atteste de l'intériorité essentielle du poète, et lui fait saisir qu'il doit partir de là pour découvrir l'humanité; la tentation est de se séquestrer dans cette intimité réelle, heureuse ou malheureuse, et de s'y maintenir contre toutes les influences; alors l'homme ne connaît que *son* passé, et non celui de l'humanité; il a quitté le mythe, il n'a pas encore accédé à l'histoire; il s'est détaché de la légende non parce qu'elle n'était pas vraie, mais parce qu'elle n'était pas lui, et ce faisant il n'a pas agi par amour de la vérité, mais par amour propre. La tragédie et la comédie sortent l'individu de son monde intérieur pour lui faire découvrir les autres, et par eux reprendre contact avec l'extériorité; et c'est pourquoi l'histoire comme genre littéraire est contemporaine du drame.

La seconde conséquence de la vision historique, c'est le *sens de la communauté*; non plus de la collectivité anonyme qui me fait sans que je retourne à moi-même, mais de cette cité que je fais avec les autres grâce à mes énergies personnelles. Le tyran de la protohistoire découvre, lui aussi, cette puissance de faire la cité, mais c'est sa puissance à lui et il veut la faire seul; la masse demeure: seul lui n'en est pas. Il saisit que demain ne sera pas comme hier car hier il n'était rien et demain il sera tout; de là un sens rectiligne de l'historicité qui tient aux décisions individuelles. Dans la vision historique de l'homme, la masse demeure, mais comme un réservoir inépuisable de personnalités qui viendront prendre leurs responsabilités dans le concert des volontés. Cette harmonie des consentements a été peu recherchée en Orient, et c'est pourquoi le drame, au sens achevé du terme, tient si peu de place dans sa culture; c'est en Grèce que, à l'époque où naissait la tragédie, naquit la notion d'un bien commun résultant de l'effort de tous, d'un effort non seulement harmonieux (c'est le thème des grandes *Politiques*) mais encore consenti (c'est l'esprit des grandes *Constitutions*). L'homme tragique assiste impuissant aux heurts des consciences, aux problèmes interindividuels avec leurs malentendus et leurs exaspérations; l'homme politique, sortant de sa solitude heureuse ou désespérée, tend à apporter un remède aux conflits en apportant un *nouvel ordre*: après l'ordre spontané de la préhistoire et le désordre de la protohistoire, l'histoire, ayant pris du recul à l'égard de l'homme, ne voit pas d'autre remède à ses maux qu'un ordre instauré. Le désordre politique de l'arbitraire individuel avait provoqué la prudente retraite du lyrisme; le désordre interindividuel constaté par la tragédie exige un nouvel ordre politique, construit sur l'accord des volontés individuelles.

La troisième conséquence de la vision historique de l'homme est le *droit*. A l'époque préhistorique, la tradition sous-entend un droit à la fois constitutionnel et pénal, droit coutumier qui est plus le droit de la société sur l'individu que de l'individu à l'égard de la société (bien que les devoirs moraux assignés à tous soient d'une certaine façon l'affirmation des droits de ceux qui les reçoivent). Le bouleversement protohistorique est l'occasion de nier tous les droits; ou, d'une autre façon, le héros se les adjuge tous, et par le fait même méconnaît les droits de tous les autres; c'est son arbitraire qui constitue le droit, c'est-à-dire qui le détruit. La vision historique découvre l'autre comme autre, et saisit qu'il y a autant d'autres que d'hommes; l'homme lyrique, sortant de sa singularité insulaire, prend conscience de la multiplicité des moi, de la multiplicité des destinées singulières au sein du destin collectif. Il admet sans peine que l'hom-

me universel, dont il a trouvé le prototype en lui, possède des droits propres et inaliénables comme ceux qu'il revendique lui-même. Et pour ne pas laisser cette exigence sous la forme d'une pensée qui se réfère à l'ordre éternel, il tient à graver ce droit dans les tables de la Cité; ce n'est pas par hasard que le Droit, au sens de reconnaissance des droits des personnes singulières, est contemporain de l'écriture: l'homme qui en arrive à l'évidence de sa singularité unique est le même qui est capable de s'asseoir à l'écart, et celui, qui, à partir de cette singularité, découvre celle des autres, est le même qui redécouvre dans l'écriture non pas seulement un système pour s'exprimer, mais un système pour communiquer. Au départ, la parole étant seule nécessaire pour communiquer; l'écriture n'est utile qu'à celui qui peut rompre avec la parole, et s'isoler pour donner plus de densité à sa pensée; mais il découvre bientôt à l'évidence qu'une expression de soi seul est rupture avec la communication, c'est-à-dire avec l'humanité; et que, pour rester homme, pour devenir homme, il est nécessaire de faire de l'écriture l'instrument d'un mode plus parfait d'échange entre les consciences. C'est le même chemin dialectique que suit l'homme lyrique en devenant l'homme juridique: sa retraite le tourne vers la masse pour revendiquer à son égard des droits d'individus; or la masse n'écoute pas et n'accorde pas: seul un individu personnel peut entendre et acquiescer; l'homme en quête du respect de lui-même en arrive à s'adresser à des individus auxquels il reconnaît la même nature et les mêmes droits que lui.

3. Dialectique de la personnalité

La dialectique de l'humanité, dans son évolution progressive, suppose une dialectique de la personnalité: la phylogénèse se réalise dans l'ontogénèse.

La collectivité ne se transforme en communauté que par l'intervention de la personnalité, qui se fait l'agent de ce passage. Si le groupe peut perdre son impersonnalité, c'est par la médiation de personnalités qui brisent le carcan de la coutume pour introduire la nouveauté; mais aussi, si l'individu au sein du groupe peut parvenir à une certaine conscience de lui-même, c'est à cause de la culture sociale; car toute société engendre une culture et, lorsqu'il vient au monde, l'individu n'est pas l'agent, mais le bénéficiaire de la culture. Celle-ci est toujours sociale dans son origine et personnelle dans son activité progressive. L'individu ne peut parfaire la culture que grâce à l'apport culturel qu'il a reçu de la tradition; mais la tradition ne peut s'épanouir en nouveauté que grâce à l'apport qui lui vient des individus. La collecti-

vité ne parvient à la communauté que par la médiation de la personnalité, mais la personnalité ne parvient à la communauté que par la médiation de la collectivité, et l'individu ne parvient à la personnalité que par la médiation de la société.

L'autonomie vers laquelle tend l'humanité n'est pas autre chose que l'autonomie de l'individu au sein de la société: car il n'y a pas d'autonomie qui ne soit personnelle. Certes, la première autonomie, celle de la vie conquise grâce à la technique à l'égard de la nature, est une autonomie de l'homme global, de l'homme spécifique, à l'égard de la nature universelle; de même la seconde autonomie, celle de l'esprit, conquise grâce à l'art, est encore celle de l'espèce. Mais elle est toujours conquise par les individus de cette espèce, et est toujours présente en eux, à l'oeuvre en eux, à des moments différents et selon des modalités différentes.

Cependant l'évolution de l'homme, selon qu'elle est ontogénétique ou phylogénétique, affecte différemment sa personnalité. Dans une société évoluée, à l'époque d'une vision historique de son processus subjectivant, chaque individu acquiert sa personnalité selon un déroulement dialectique très limité dans le temps. Ce processus a d'ailleurs été étudié dans le détail par la psychologie génétique: dans un premier stade, celui de l'enfance, l'individu est parfaitement dépendant de son milieu et des autres individus; il ne peut ni satisfaire à ses besoins biologiques, ni répondre par lui-même aux exigences psychologiques et morales de sa nature: il est dépendant dans son corps, puisqu'il ne peut survivre sans être nourri par d'autres, et dépendant dans sa pensée, puisqu'il ne peut former le langage et le jugement sans l'intervention d'autres individus doués de langage et de jugement. Dans un second stade, celui de l'adolescence, l'individu refuse la dépendance et prend une attitude d'indépendance qui peut aller jusqu'à l'individualisme farouche. Dans un troisième stade, celui de l'âge adulte, l'individu accepte les dépendances librement consenties, grâce auxquelles il confère à la fois richesse à sa personnalité (qui ne peut être pleinement elle-même que grâce à l'apport des autres) et richesse à la communauté (qui ne peut naître et survivre que grâce à l'apport de tous). On passe donc, en allant de l'enfance à l'âge mûr, de la dépendance nécessaire à la dépendance consentie par la médiation de l'indépendance, et il n'est aucune personnalité qui ne s'édifie de la sorte.

Il faut cependant avancer ici une remarque importante. Les trois étapes de ce processus ne sont pas trois paliers auxquels on accéderait par bonds, mais elles se succèdent sans solution de continuité. L'adolescent ne succède pas à l'enfant par une mue brutale qui transformerait toutes ses puissances psychiques, mais il est encore enfant par

bon nombre de ses attitudes et dépendant par bien des côtés, tandis que l'enfant manifeste déjà des velléités d'indépendance et arrive même, sur le plan du jugement, à égaler parfois l'adolescent. De même l'adulte n'est parfois qu'un adolescent prolongé, à la charge de la société dans le domaine économique et à la remorque des opinions dans le domaine psychique. C'est-à-dire que dans l'évolution ontogénique, la dialectique s'opère par touches insaisissables et susceptibles seulement d'une analyse macroscopique.

Il n'en est pas autrement de la transformation de la conscience humaine dans l'évolution de l'humanité. Mais alors c'est l'ensemble des consciences qui demeure à un même stade. A l'époque préhistorique, l'individu demeure tributaire de la collectivité: c'est la phase d'enfance pour l'ensemble des hommes; ceux-là n'en sortiront pas: il faudra attendre, pour obtenir la phase d'adolescence globale, d'autres générations qui auront succédé aux premières; de même la phase adulte, à l'époque historique, concerne d'autres individus encore, qui seuls arrivent à la pleine maturité de leur personnalité. Le décalage n'est pas seulement chronologique, mais spatial: sur certaines aires de culture, les sociétés en sont encore à l'époque préhistorique, pendant que sur d'autres elles sont à l'époque protohistorique ou historique. Il convient d'ailleurs de remarquer que ce décalage décroît avec le progrès de l'évolution subjectivante: plus la société historique s'étend, plus elle entreprend d'historiser les aires culturelles qui en sont à un stade préalable, de sorte que le spatial et le chronologique arrivent à s'uniformier. Un même continent est d'abord partagé entre une multitude d'aires culturelles, toutes dans l'enfance, et repliées sur leurs traditions hétérogènes. Puis, sous l'effet d'une grande secousse économique et culturelle, un certain nombre d'entre elles sont unifiées par un conquérant ou une dynastie, tandis que leurs voisines subissent un jour ou l'autre un sort semblable de la part d'une autre force colonisatrice; enfin, sous l'effet d'efforts désintéressés, dûs aux poètes, aux artistes, aux philosophes, aux politiciens démocrates, le continent, bénéficiant d'une longue gestation culturelle, accède dans son ensemble à un statut mental adulte. Le vingtième siècle a; plus que tous les siècles précédents, vu des tentatives efficaces (mais encore insuffisantes) pour l'accession de l'ensemble des peuples au niveau historique et pour l'universalité de la culture.

Nous devons ainsi distinguer deux dialectiques de la personnalité, qui se conditionnent mutuellement: la première, phylogénétique, procède par spontanéité en passant de la collectivité à la communauté; la seconde, ontogénétique, procède par éducation en passant de l'enfance à l'âge adulte. Mais, là encore, des nuances sont à apporter:

le passage de la collectivité à l'individualité, s'il s'appuie sur des éléments spontanés préexistants qui n'ont été voulus et apportés par personne (puisqu'ils forment le donné primitif de l'état de nature), s'effectue grâce à des hommes supérieurs dont la conscience s'est éveillée avant celle des autres; de sorte que si, à l'état de nature, il n'y a qu'une conscience commune et une volonté fondue dans la tradition impersonnelle, dès le premier acte de technique ou de culture, *quelqu'un*, un individu jugeant et voulant, opère une transformation dans la nature et affirme tant soit peu sa transcendence sur elle; cela ne suffit pas à faire une personnalité, au sens fort du terme, et tous les ethnologues constatent que la conscience et la volonté d'un homme de la pierre éclatée sont inférieures à celles d'un enfant de cinq ans de notre société; mais il y a d'évidents décalages au sein de cette société à son premier âge culturel, et c'est à la faveur de ces décalages que se produit l'éducation: les hommes supérieurs, si peu évolués soient-ils, par rapport à l'homme achevé, affirment par leur action, si modeste soit-elle, une certaine individualité; entraînant les autres à leur suite, ils leur permettent, en éveillant leur conscience, de prendre à leur tour leur essor; et eux-mêmes, en exerçant leur double acte de transcendance à la nature et de communication avec les autres consciences, font un pas supplémentaire dans la voie de la subjectivation.

A l'inverse, le passage de la première à la seconde enfance, si elle est essentiellement le résultat de l'éducation, comporte un minimum de coopération de la part du tout petit. Celui-ci, contrairement à l'homme à l'état de nature qui a tout à inventer et rien à apprendre, se trouve en face d'individus qui ont tout appris, parce qu'ils se trouvent au bout d'un long progrès; et il semble au premier abord qu'ils n'aient qu'à recevoir. Mais la réception est elle-même une attitude active, qui exige une collaboration, un effort, une certaine conscience et une certaine volonté; l'apprentissage de la locomotion, de la parole, de l'écriture, exigent de la part de l'éduqué, un apport si personnel qu'ils se réalisent de façon très dissemblable et très inégale.

Finalement, à l'analyse, les deux dialectiques, qui paraissent au premier abord essentiellement différentes, se rejoignent dans la dialectique du donné et de l'acquis. Car si l'homme primitif inventeur de la culture paraît ne rien avoir de ce qu'il a à inventer, il a l'état de nature, dont il n'est pas l'auteur, et qui constitue un point de départ inclienable: le donné de l'état de nature pour le premier homme équivaut au donné de l'état de culture pour l'homme terminal. Ce qui fait leur commune situation, c'est leur dépendance totale; ce qui fait leur commune possibilité, c'est l'éducation qu'ils peuvent recevoir.

COLLECTIVITE ET COMMUNAUTE

73

Car la société primitive est tout entière éducatrice, elle qui prend l'individu à son état initial pour lui inculquer tout le contenu de l'état de nature.

La dialectique de la personnalité, dans l'un et l'autre cas, prend son essor à l'égard de deux puissances: une puissance individuelle, qui est la potentialité de la conscience; et une puissance sociale, qui est le trésor spirituel gardé en dépôt par la société. C'est dans la mesure où ce dépôt est considéré non pas comme un pur avoir, mais comme pouvoir; non pas comme le talent enfoui dans la terre mais comme celui qui fructifie, que la conscience est apte à dépasser son niveau primitif. Dans les deux cas, nous avons bien d'abord une personnalité en friche, entièrement tributaire d'un donné, qui est dans le premier cas donné à tous, et dans le second cas acquis par les adultes mais donné à la conscience primitive de l'enfance; et nous avons ensuite, en second lieu, le triomphe de l'individu qui a découvert, grâce à la mise en oeuvre de ce donné, sa propre subjectivité. Enfin, nous avons le triomphe de la communauté: l'individu enivré de sa propre découverte découvre l'autre auquel il doit donner ce qu'il a reçu, de sorte que non seulement son individualité est médiatrice entre le donné reçu et le donné rendu, mais encore médiatrice entre sa dépendance subie et sa dépendance consentie. Et ainsi la personnalité est instrument de la culture et la culture instrument de la personnalité.