

• **Magazines** **Entretien avec Vincent Descombes**

par **Lionel Fouré**

Psychologue clinicien, doctorant en philosophie à Paris I. Ses recherches concernent la médecine mentale qu'il appréhende dans une perspective épistémologique et historique basée sur la philosophie de l'esprit.

Vincent Descombes est directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Les nombreux ouvrages qu'il a publiés témoignent d'un intérêt soutenu pour des questions concernant la philosophie de l'esprit qu'il envisage à la lumière de l'anthropologie et de la philosophie sociale. La revue *Esprit* lui a consacré un dossier en juillet 2005.

2

Le Philosophoire : Je vous propose, monsieur Descombes, de débiter cet entretien à partir des analyses que vous développez dans *Philosophie par gros temps*, où vous opposez deux façons de traiter le problème de la modernité. Soit on souscrit à une « métaphysique de l'actualité », ainsi que l'a fait Foucault, et on accepte l'idée que la philosophie est un « discours de la modernité » dont l'objet est notre actualité historique, soit on procède – comme vous nous y invitez – sous le signe d'une anthropologie de la modernité. Alors, pour bien comprendre la manière dont vous posez le problème qui nous occupe, arrêtons-nous si vous le voulez bien sur ce que vous appelez la « métaphysique de l'actualité », ou « pensée énochale ». Qu'est-ce qui la caractérise ?

3

Vincent Descombes : C'est précisément la que Lionel Fouré, « Entretien avec Vincent Descombes », *Le Philosophoire* 2/2005 (n° 25), p. 7-20

URL : www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2005-2-page-7.htm tion qui m'est venue quand j'ai rencontré chez Foucault des adjectifs et des substantifs redoutables, tels que « ontologie de nous-mêmes », « métaphysique de l'actualité », etc. A vrai dire, il n'est pas certain que les commentaires et les interprétations fournis par Foucault sur l'époque des Lumières illustrent une méthode spécialement ontologique. Car on attend d'une recherche qui se dit ontologique une démarche purement philosophique. Or ce n'est pas ce que Foucault voulait faire. En fait, je crois qu'une philosophie qui parle d'ontologie de l'actualité veut surtout se prévaloir d'un accès spécial au domaine des historiens, accès réservé à ceux qui usent d'un vocabulaire emprunté à la philosophie pour s'interroger sur le sens de l'époque. Sous le nom « ontologie de l'actualité », on

aurait dû trouver une philosophie de l'histoire. Une philosophie de l'histoire au sens classique, c'est toujours une philosophie *universelle* de l'histoire, c'est-à-dire un effort pour fournir un schéma d'ensemble qui doit permettre de réunir tous les matériaux historiques disponibles, tous les récits des historiens, en un grand système cohérent dont l'intérêt serait de nous dire comment tout cela fait sens dans un même ensemble. C'est justement au XVIII^{ème} siècle qu'on voit apparaître les philosophies de l'histoire qui se substituent aux théologies de l'histoire. Ces philosophies sont fondées sur des lois d'évolution de l'esprit humain. Au fond, une philosophie de l'histoire, c'est une philosophie de l'esprit humain. Bien entendu, ce que Foucault propose sous le nom « ontologie de l'actualité », ce n'est pas ça du tout. Mais que propose-t-il, alors ? Il aurait fallu lui poser la question !

4

Deuxième question, peut-être plus fondamentale et plus grave : où est l'ontologie ? Qu'y a-t-il de spécialement ontologique dans sa démarche ? Prendre au sérieux l'idée d'une ontologie de l'actualité, ce serait chercher une réponse à des questions telles que : « qu'est-ce que c'est qu'être actuel ? En quoi consiste le fait d'être actuel par rapport au fait d'être anachronique, ou d'être passé ou dépassé, ou d'être en train de disparaître ? Qu'est-ce qui fait l'actualité de l'actuel ? ». Mais on découvre alors qu'une telle question est absolument formelle ! Car à toute époque – et c'est le grand thème de Baudelaire, n'est-ce pas ? –, les gens sont actuels et modernes. Ce sont eux, les modernes, tant qu'ils sont présents. Une ontologie de l'actuel serait par conséquent une ontologie de toutes les époques à la fois, elle n'aurait rien de spécial à dire sur ce qui distingue une époque particulière des autres époques.

5

La question à poser à ceux qui veulent poursuivre aujourd'hui le programme de Foucault, est donc : d'où tirent-ils la différence entre une époque et une autre ? Est-ce de la philosophie ? Où est la philosophie de l'esprit qui les inspire ?

6

Le Ph. : On touche là aux limites de la philosophie, alors ?

7

V.D. : On touche là aux limites de la philosophie classique de l'histoire, c'est-à-dire d'une démarche qui entend fournir *a priori*, à partir d'un concept de l'esprit ou de l'humain qu'on présuppose, de quoi produire une diversité des époques. Car, initialement, le but de la philosophie de l'histoire est d'expliquer comment aux Barbares ont succédé — du point de vue d'un progrès de la civilisation ou d'un

devenir de l'esprit — les Hébreux, les Grecs et les Romains, puis les moines et les chevaliers du moyen âge, et ainsi de suite jusqu'à nous. Tout cela appartient à la même histoire universelle, il nous faut donc bien expliquer comment des gens aussi différents appartiennent à la même histoire. La philosophie peut-elle, par une démarche purement déductive, fournir le schéma permettant de situer dans l'ensemble historique les Chinois, les Egyptiens, les Hébreux et tous les autres par rapport à nous ? C'est ce que propose Hegel : il y a des étapes, des médiations et des contradictions, qui font qu'une époque vient après l'autre, et le philosophe peut en fournir la logique rationnelle. Mais s'il n'y a plus de logique dans la succession des époques, c'est que nous sommes sortis de la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire d'une historiographie philosophique de l'Humanité. De ce point de vue, il ne s'agit pas d'une limite interne de la philosophie comme telle, car il n'est pas prouvé que toute philosophie doit s'assigner la tâche d'organiser la totalité du matériel historique dans un discours narratif unique organisé par des nécessités *a priori*.

8

Le Ph. : Pour comprendre votre anthropologie de la modernité, il faut donc la placer sous la bannière de l'anti-philosophisme, comme vous dites, c'est-à-dire ne plus considérer que la culture occidentale est *dans* la métaphysique ?

9

V.D. : Quand j'ai fait cette opposition, je n'avais pas dans l'idée d'opposer l'anthropologie de la modernité à la philosophie comme telle. Mon propos n'est pas de soutenir que la philosophie est impuissante et illusoire, et qu'il est donc temps de nous tourner vers autre chose que la philosophie. En tant que philosophe, je trouve plus pertinent le programme d'une anthropologie de la modernité, parce que pour elle, le principe de la diversité humaine, des époques, ou des cultures n'est pas quelque chose qu'on doive déduire. L'anthropologie possède une dimension empirique : la diversité anthropologique est une chose qu'on découvre, ce n'est pas une chose qu'on peut prédire. C'est là le point important.

10

Le Ph. : Il s'agit en somme de récuser la prétention de la philosophie à se situer en dehors de toute culture, de toute tradition ?

11

V.D. : Effectivement. C'est le vieux problème posé dans le courant historiciste, un problème qui est devenu classique en France avec la thèse de Raymond Aron sur la philosophie critique de l'histoire. Puisqu'il faut être soi-même dans l'histoire pour

faire de l'histoire, cela signifie que les gens qui font de la philosophie de l'histoire sont dans le temps, et qu'ils seront dépassés. Or, la philosophie de l'histoire suppose qu'ils sont au terme du progrès rationnel, indépassables et donc en dehors du temps. Il y a donc à ce niveau-là une contradiction.

12

Le Ph. : Néanmoins, il est difficile, lorsqu'on cherche à caractériser la modernité, de ne pas souscrire à une philosophie de l'histoire – de manière implicite ou explicite –, à une « logique des événements ». Et c'est bien ce que fait Leo Strauss, dont vous épinglez dans « Une question de chronologie » paru en 1998 dans un ouvrage collectif (*La modernité en question*) la « théorie des vagues de la modernité » [\[1\]](#) Nous renvoyons le lecteur à la nouvelle traduction... Que reprochez-vous à sa chronologie philosophique ?

13

V.D. : La chronologie philosophique, pour moi, c'est toujours un peu l'idée d'une logique qui serait en même temps une dynamique. On aurait un principe logique qui serait en même temps une sorte de moteur. En fait, il s'agit toujours de la même chose : prétendre que le passage des civilisations traditionnelles à la civilisation moderne était nécessaire, était inscrit dans le concept même d'humanité ou dans celui d'esprit, ou dans celui d'une lutte de l'homme contre la nature. Il y a là quelque chose qui ne me satisfait pas, car la logique ne peut pas dicter l'histoire, elle n'est pas une puissance comme la providence, mais une affaire de nécessité conceptuelle, derrière laquelle il faut trouver des gens qui ont des pratiques dans lesquelles ces nécessités conceptuelles trouvent leur place. L'idée d'une logique de l'histoire est pour moi une aberration. Il y a certainement du sens dans les événements, mais ce sens n'est pas dérivable par une analyse conceptuelle, il faut le trouver dans une recherche qui doit avoir une dimension empirique.

14

Le Ph. : Est-ce cela que vous avez trouvé chez Baudelaire ? C'est-à-dire la possibilité de penser la modernité en évitant de recourir à une chronologie unilinéaire fondée sur l'idée de progrès ?

15

V.D. : Baudelaire est intéressant parce que c'est lui qui introduit en français le mot « modernité », dans un sens qui n'est pas celui des autres langues, ni celui de l'allemand, ni celui de l'anglais. Ce qui m'a frappé au fond chez Baudelaire, c'est justement sa façon de retenir quelque chose de l'idée du progrès en même temps qu'il la conteste

violemment. Baudelaire lui-même n'est pas du tout progressiste, il serait même plutôt anti-moderne, comme on dit maintenant, mais, lorsqu'il développe cette idée d'une beauté propre à chaque époque, il se réfère, et ce sont ces mots, à la « philosophie du progrès », c'est-à-dire à une lignée intellectuelle qui lui vient des Lumières par Stendhal, mais qui accepte l'idée d'une diversité anthropologique. C'est donc cette lignée Montesquieu qu'il faut opposer à l'autre lignée des Lumières, celle qui ne conçoit qu'un seul idéal du beau, et de façon plus général, qu'un seul idéal en général, qu'une seule morale, qu'une seule politique, qu'une seule façon d'être excellent. Cette façon qu'a Baudelaire de puiser dans Stendhal, c'est-à-dire de quelqu'un qui a été formé par les Idéologues, dans une tradition qu'on peut faire remonter à Montesquieu, montre que nous ne sommes pas condamnés à nous ranger dans la réaction, dans la nostalgie d'une époque pré-moderne, pour accepter que chaque époque a son idéal, et donc sa modernité.

16

Le Ph. : Vous citez souvent Baudelaire quand vous abordez la question de la modernité, que ce soit dans *Philosophie par gros temps*, dans *Une question de chronologie* ou dans *Proust, philosophie du roman*. On a vraiment l'impression que ce qui vous a intéressé, c'est l'idée d'une relativité du beau moderne aux formes de la vie moderne. Est-ce cela qui vous a interpellé chez cet auteur, l'idée d'une relativité du beau à des formes de vie, la prise en compte des mœurs, des coutumes, etc. ?

17

V.D. : Oui, parce que c'est ce qui est prodigieux dans les proses de Baudelaire, à la fois dans ses proses de critique, d'essayiste, et puis dans ses poèmes en prose : cet intérêt pour le beau qui s'exprime dans des œuvres d'art, dans des œuvres plastiques, mais aussi dans les costumes, dans les attitudes, etc. Il y a là une façon de plonger le beau dans le vivant qui est extrêmement salubre, et qui vient en somme équilibrer le mouvement de l'art pour l'art qui en est contemporain. Alors, effectivement, on peut trouver chez Baudelaire une pensée de l'histoire et de l'historique qui n'est pas une philosophie de l'histoire, et que les philosophes qui parlent de la modernité devraient fréquenter davantage.

18

Le Ph. : C'est la combinaison de la thèse universaliste et de la reconnaissance des particularités ?

19

V.D. : Je crois en effet que Baudelaire est sur ce point particulier assez proche de ce qu'on peut appeler un modèle anthropologique, compris au sens de la science de l'anthropologie sociale. Un modèle qui est inscrit au sein du programme anthropologique lui-même. L'anthropologue doit postuler un universel puisqu'il étudie l'être humain comme tel, et il doit aussi accepter le fait d'une diversité anthropologique, sinon il n'y aurait pas d'objet de sa science, pas de terrain sur lequel enquêter. Il lui faut par conséquent trouver une façon de combiner les deux conditions. Par sa réflexion sur la succession des styles, Baudelaire est à la recherche d'un modèle de ce genre.

20

Il rencontre d'ailleurs une idée qu'on va trouver chez Marx, l'idée que nous ne sommes plus des Grecs, et que pourtant nous trouvons toujours beaux les mythes grecs, les dieux grecs, les temples grecs, etc. Il y a donc une beauté grecque, mais si l'on veut l'appliquer aujourd'hui, on a ce que Baudelaire condamne comme un académisme absurde. Pour être vraiment comme des Grecs, il nous faut en fait être nous-mêmes, et non pas les Grecs. Baudelaire peut ainsi affirmer une légitimité du moderne, mais par des voies non progressistes, non réductrices de ce qui s'est passé ailleurs, puisque ce qui s'est passé avant et ailleurs avait sa propre vitalité et sa propre beauté.

21

Le Ph. : Opposer Condorcet à Baudelaire, c'est distinguer deux sens du mot « moderne » : il y a la modernité prise au sens de « l'esprit moderne », dont vous dites qu'elle est une prétention à l'universalité, et la modernité telle que l'entend Baudelaire, à savoir comme la « revendication d'une particularité inassimilable, d'une contribution à la variété générale » [\[2\]](#) [\[2\]](#) Vincent Descombes, « Une question de chronologie »...

En choisissant Baudelaire contre Condorcet, ne prenez-vous pas le risque de nourrir ce qu'on appelle souvent la maladie moderne de la philosophie : le relativisme ?

22

V.D. : Premièrement : est-ce que le relativisme est la maladie philosophique par excellence ? En classe de philosophie, qu'entend-on ? Le professeur met en scène Socrate contre les sophistes, c'est-à-dire contre les relativistes. Beaucoup de philosophes, ou de professeurs de philosophie, auraient besoin d'être un peu plus relativistes ! Ce n'est pas le relativisme qui les menace...

23

Deuxième point : si la résistance au relativisme signifie qu'il faut être aveugle à la diversité des situations et des possibilités humaines, alors rejeter le relativisme est absurde, puisque, comme il faudra bien reconnaître malgré tout cette diversité, nous finirons par être des relativistes honteux. C'est pour cela que le vrai problème philosophique est celui de montrer en quoi ce que nous cherchons sous le nom d'universel n'exige pas l'abolition de la diversité – par exemple par un schéma évolutionniste, ou une forme de réduction de ces diversités à autant d'erreurs dont nous serions finalement sortis par le progrès. C'est pourquoi il y a selon moi autant de philosophie dans le fait d'aller chercher le sens de la modernité dans une anthropologie que d'aller la chercher dans une philosophie de l'histoire. Ce n'est donc pas la défaite de la philosophie qui nous ouvre à l'anthropologie, mais le refus d'une certaine philosophie et le choix d'une autre philosophie.

24

Le Ph. : Comme Baudelaire à nouveau, vous refusez d'opposer raison et tradition. Vous refusez de critiquer les mœurs, les coutumes, les traditions au nom de normes transcendantes qui seraient fournies par la raison. Est-ce qu'il faut y voir aussi l'influence qu'a pu avoir sur vous la philosophie sociale de Wittgenstein, et son caractère pragmatique ?

25

V.D. : Oui, tout à fait. J'ai un peu insisté sur certaines phrases de Baudelaire qui sont dans la plus pure tradition de Montesquieu : tout peuple a ses usages, chacun de ces usages peut surprendre si on l'examine isolément, mais si l'on connaissait mieux et si l'on voyait mieux l'ensemble, on verrait qu'il y a des raisons derrière chaque usage. En ce sens, il y a une saveur wittgensteinienne, non pas sans doute de tout Baudelaire, mais des passages sur lesquels je me suis appuyé.

26

Le Ph. : Vous revendiquez par ailleurs une influence directe de Louis Dumont sur vos propres recherches. Qu'est-ce qui vous a séduit dans son anthropologie, qu'il concevait d'ailleurs explicitement comme une anthropologie de la modernité ?

27

V.D. : C'est lui qui propose effectivement la dénomination d'« anthropologie de la modernité », dans ses *Essais sur l'individualisme* ^[3][\[3\]](#) Louis Dumont, Essais sur l'individualisme : une perspective.... Vous me demandez en somme comment j'ai rencontré l'œuvre de Louis Dumont ? Eh bien, à vrai dire, ce n'est pas d'abord à partir de sa recherche indianiste, mais à partir de l'économie politique, et plus précisément

de la philosophie sociale, du marxisme. C'est son interprétation de Marx, dans *Homo aequalis*, qui m'a frappé, et qui m'a conduit tout d'abord à lire ses autres ouvrages, puis à comprendre plus globalement par l'ensemble de son œuvre comment il avait pu fournir cette interprétation de Marx. Car le point important de *Homo aequalis*, c'est de nous expliquer pourquoi Karl Marx n'est pas du tout du côté où on le range d'habitude, qui serait celui des totalités sociales – le sociologique, le holisme –, mais qu'il est en réalité du même côté que les philosophes libéraux et les économistes classiques. Marx est certes révolté par le spectacle de la paupérisation qu'il a sous les yeux, il se veut critique à l'égard de l'idéologie bourgeoise, mais il a une profonde connivence théorique et idéologique avec les présupposés individualistes de son époque.

28

Ça m'avait frappé, parce que c'était une idée à la recherche de laquelle j'étais, maladroitement. La démonstration de Dumont était lumineuse, et c'est uniquement dans un deuxième temps que j'ai pris connaissance de l'anthropologie qui était derrière cette interprétation.

29

Le Ph. : Il y a quelque chose qui a dû vous interpeller, c'est son point de vue comparatiste.

30

V.D. : Oui, j'ai découvert que c'est le point de vue comparatiste qui rendait cette interprétation possible. Jusqu'à ma lecture de Dumont, le comparatisme était pour moi celui qu'on m'avait appris à l'école, c'était celui de tout le monde : les Anciens et les Modernes. Et pas n'importe quels Anciens, mais la Rome classique et Athènes. Grâce au comparatisme anthropologique, je pense avoir échappé à cette opposition, qui est trop courte. Qu'elle soit trop courte, d'une certaine façon, nous le savons tous, parce qu'il y a dans notre chronologie, celle des programmes d'histoire que l'on apprend à l'école, une période que l'on appelle le Moyen Age, qui ne s'inscrit pas facilement dans l'opposition des Anciens et des Modernes. Les Temps modernes, faut-il les faire commencer tout de suite après les Anciens, c'est-à-dire avec le christianisme, ou bien faut-il les faire commencer à la Renaissance, donc à un retour des Anciens, ce qui renvoie le Moyen Age au monde traditionnel ? Cette incertitude montre que la dichotomie ancien / moderne est relative, qu'elle est contextuelle. Elle n'est pas inutile, mais elle n'est utile que d'un point de vue à chaque fois particulier : quelqu'un pourra être plutôt moderne à tel point de vue, mais plutôt ancien à tel autre point de

vue. Mais lorsqu'on veut opposer globalement l'époque de l'humanité ancienne et l'époque de l'humanité moderne, on ne sait pas si les Anciens sont seulement les hommes de l'Antiquité ou s'ils ne sont pas aussi ceux de l'Ancien Régime. L'opposition ancien/moderne n'est donc pas une dichotomie suffisante. Nous avons besoin d'autres dépaysements, et ces dépaysements sont des dépaysements anthropologiques. Dumont remarquait que ce que les hellénistes devraient nous montrer, c'est à quel point, à certains égards, les Grecs sont plus près des Indiens et des Chinois que de nous. Et c'est un peu le sens des récentes recherches sur l'Antiquité : par exemple, construire une anthropologie de la Grèce antique.

31

Le Ph. : Peut-on également dire que l'une des vertus du comparatisme, sa fonction philosophique en quelque sorte, serait d'échapper à l'alternative positivisme / pensée transcendante ?

32

V.D. : « Pensée transcendante »... Je sais que pour certains philosophes, la philosophie *c'est* la pensée transcendante, ou alors ce n'est rien. Nous autres philosophes devrions remonter jusqu'aux fondements, aux conditions de possibilité de toute pensée conceptuelle d'une réalité. Mais en réalité, ce n'est pas comme cela que nous procédons quand nous philosophons. En fait, nous faisons des analyses conceptuelles, et nous analysons les concepts que nous possédons déjà, de telle sorte que le moment transcendantal est un peu un faux moment. Comme le dit plaisamment Peirce, les philosophes qui veulent commencer par un point de départ radical ou transcendantal sont comme des voyageurs qui diraient qu'un vrai voyage doit partir du pôle Nord : ils oublient qu'il faut rejoindre ce point de départ radical, et que, par conséquent, chacun part forcément de là où il se trouve en fait. Le problème qui se pose est plutôt de savoir comment une analyse philosophique peut reconnaître que tel concept qu'elle a analysé est au fond un concept local qui a quelque chose de contingent, de telle sorte que d'autres concepts sont possibles. Si d'autres concepts sont possibles, cela veut dire qu'on a pu penser autrement dans d'autres temps ou d'autres traditions, et c'est à ce moment-là qu'un dialogue est possible, soit avec les historiens, soit avec les anthropologues.

33

Le Ph. : On connaît l'importance en sociologie de l'individualisme méthodologique. Pourtant, c'est sur le holisme que vous basez vos analyses. Pourquoi ? Parmi les signalements de ce qui est moderne, notamment pour Hegel, comme vous le rappelez

dans *Philosophie par gros temps*, il y a l'individualisation des mœurs, l'autonomie de la conduite, le droit de critique, etc., qui semblent finalement congruents avec la théorie de l'agent rationnel et la philosophie du sujet. Vous semblez donc utiliser des outils qui paraissent *a priori* peut-être moins adaptés que d'autres pour saisir ce qu'il en est de la modernité.

34

V.D. : Il faut distinguer individualisme, et individualisme méthodologique. On peut se référer à Hegel comme penseur de ce qui est moderne, pourquoi pas, car toute sa philosophie est en effet un puissant effort pour penser son temps, et il le fait à travers la subjectivité, le « pour soi », l'individu. Mais Hegel n'est certainement pas un individualiste méthodologique ! La subjectivité, la valeur individualiste – car nous ne parlons pas ici de l'individualisme en tant qu'il doit être compris comme un vilain défaut, comme le manque de solidarité – à laquelle se rattachent les droits de l'homme, la liberté de conscience, etc., est un idéal. Maintenant, rien ne garantit que la réalité soit immédiatement accordée et préparée pour la saine réalisation des idéaux. L'individualisme méthodologique, ça n'est donc pas simplement le fait de tenir à la liberté de l'individu, c'est un choix en sociologie. C'est le choix de considérer que chacun de nous est effectivement un individu d'abord indépendant des autres et ensuite seulement associé à tel ou tel.

35

Vous dites que l'individualisme méthodologique est très important en sociologie. Il est très important en nombre de publications, de cours, mais est-il très important théoriquement ? C'est ça le problème ! Est-ce que c'est la théorie de la décision rationnelle qui explique les phénomènes en sociologie ? Non ! Elle ne les explique pas et elle ne prétend pas les expliquer, elle affirme plus exactement que c'est *comme ça* que les choses devraient se passer. Mais comme les choses ne se passent justement pas comme la théorie individualiste l'avait prédit, il lui faut introduire des émotions, des irrationalités, et d'autres notions du même genre pour expliquer l'écart entre ce que les gens font et ce que ces gens feraient s'ils décidaient rationnellement (sous-entendu : rationnellement selon les critères posés par la théorie). Par exemple, du point de vue du calcul de la décision rationnelle, il est incompréhensible que les gens aillent voter aux élections, vu qu'une voix unique ne peut à elle seule emporter la décision.

36

L'individualisme méthodologique serait la bonne méthode s'il n'y avait pas quelque chose comme la société. Pour un individualiste méthodologique qu'est-ce qu'un

groupe, une société ? Il répondra : une société consiste dans des personnes et des interactions que ces personnes ont entre elles. Toute la réalité de ces interactions peut être expliquée par les projets, les intentions et les expériences des uns et des autres. Si c'était cela la société, alors effectivement, il faudrait la décrire en termes individualistes. Mais où sont les descriptions sociologiques d'un individualiste orthodoxe ? Chez Max Weber, par exemple, une chose est le programme individualiste, autre chose est la description concrète. Ce qu'on observe en fait, c'est qu'il n'y a pas vraiment d'individualistes méthodologiques : il n'y a que des gens qui *voudraient* l'être, qui fabriquent des programmes pour expliquer comment réduire les apparences de totalités sociales à de l'individuel. A la fin des fins, quand on examine la description des phénomènes étudiés, on voit réapparaître le social sous des formes indirectes, cachées (comme par exemple les facteurs « irrationnels », les émotions collectives, l'attachement à une identité collective, ou encore la « raison » comme étant un sens de l'universel et pas seulement une faculté de calculer son intérêt propre). Le social réapparaît nécessairement à un moment où à un autre sous forme d'éléments dont on ne peut pas rendre compte par les effets émergents des interactions entre individus. Ce sont ces éléments dont les analyses des sociologues qui se veulent individualistes méthodologiques ne rendent pas compte que j'appelle les *institutions* ^[4]^[4] Vincent Descombes fait ici notamment référence à un.... Quand apparaissent les institutions, c'est que quelqu'un qui aurait voulu être individualiste réintroduit quelque chose à quoi il n'a pas droit, puisqu'il n'a pas produit cette institution, il doit accepter qu'elle soit là.

³⁷

Le Ph. : Le holisme est donc tout à fait adéquat pour penser la modernité ?

³⁸

V.D. : Le holisme est non seulement adéquat, mais il est le seul adéquat ! Les conflits majeurs qui traversent notre modernité ne sont pas principalement des conflits entre individus, soit sous la forme d'une lutte pour la vie et le pouvoir, soit sous la forme d'une guerre des dieux (c'est-à-dire des choix radicaux individuels), ce sont des conflits qui expriment la difficulté de mettre en pratique ce que Dumont appelait un « individualisme dans le monde ».

³⁹

Le Ph. : Le procès d'individualisation des individus – propre à la modernité – présuppose donc les *Institutions du sens* : il n'y a pas d'antinomie entre l'individu et le

social, il faut penser l'individu à l'intérieur d'une société, et c'est cette société qui va lui permettre de s'individualiser. Est-ce cela que vous soutenez ?

40

V.D. : Oui, on ne s'individualise qu'en société, comme l'ont pensé Hegel, le jeune Marx et d'autres. Je reprends cette idée non pas comme un paradoxe, mais comme une évidence ! Les historiens qui s'efforcent de suivre l'émergence de l'individu et la part toujours plus grande donnée à l'expression de soi, le style individuel, l'autobiographie, l'invitation à se raconter, etc., décrivent des processus sociaux, des processus non seulement qui prennent du temps, mais qui sont en outre soutenus par l'évolution sociale.

41

Néanmoins, il faut ici préciser un point de vocabulaire. Ce que nous appelons dans ce contexte l'individu et la valeur de l'individu, ce n'est pas la même chose que ce qu'on appellerait les comportements individuels et l'attachement de chacun à sa propre personne. Des comportements individuels, il y en a toujours eu partout, et ce n'est donc pas ça, l'individualisation. L'individualisation suppose qu'il y ait une sorte de droit – et même de devoir – pour l'individu, de définir lui-même ce qui compte, ce qui vaut, ce qu'il a à faire. Et cela est un phénomène relativement récent dans l'histoire de l'humanité. Et comment savons-nous que c'est un phénomène récent ? Ce n'est pas l'introspection qui nous l'apprend, mais justement le travail comparatiste.

42

Le Ph. : C'est ce que vous montrez en particulier dans *Proust, philosophie du roman*: l'idée poursuivie par certains artistes de s'extraire des canons de la beauté classique a émergé à une certaine époque...

43

V.D. : Oui. Il est intéressant de voir que les écrivains sont très conscients du fait que c'est là une chose qui ne va pas de soi, en même temps qu'ils y adhèrent. Mais Baudelaire souligne que l'affirmation de l'individualité ne va pas de soi, et que, pour la plupart des gens, cela va causer de grandes souffrances, des échecs terribles, des humiliations. Quelques artistes émergeront, mais les autres seront les victimes de cette compétition des individualités. A une autre époque, peut-être, ces individus n'auraient pas eu à se mettre en avant et donc à échouer, ils auraient été des artisans heureux.

44

Le Ph. : C'est l'idée d'un « héroïsme de la vie moderne » ?

45

V.D. : C'est ça. Ce que le dandy fait par des poses, des attitudes, l'artiste le fait dans une compétition d'originalité avec d'autres artistes. Mais, bien sûr, l'artiste est plus créateur que le dandy, puisque chez ce dernier l'originalité s'épuise dans des effets de scène, des répliques inouïes, etc. Vous vous souvenez de l'histoire de Baudelaire qui avait cherché à stupéfier Delacroix en se présentant à lui les cheveux teints en vert, mais Delacroix, plus fort encore, avait fait semblant de ne pas remarquer ! On raconte l'histoire, c'est donc une espèce de "happening", et si on le prend comme "happening" mémorable, il y a création. Il reste que la puissance créatrice est moindre chez le dandy que chez l'artiste. Le souci de l'œuvre peut permettre à l'artiste d'échapper à ce qu'il y a de malsain dans une pure affirmation de soi, l'artiste peut y trouver le chemin d'une communication avec les autres, d'un universel, et par là se libérer de sa propre individualité. C'est peut-être la leçon de Proust.

46

Le Ph. : Dans votre dernier ouvrage, *Le complément de sujet* ^[5][5] Le lecteur trouvera une recension de cet ouvrage dans..., vous revenez longuement sur ces questions, sur les thèses de la philosophie du sujet et sur ses enjeux, qui sont précisément de penser la modernité. Et vous en faites une critique dévastatrice. C'est un ouvrage extrêmement dense, très rigoureux, passionnant. Pour quiconque est familier de vos travaux, il était naturel que vous en veniez à aborder la Querelle du sujet, car elle appelle un examen de la question qui « tarabuste l'historiographie philosophique de la modernité : est-il vrai que la différence entre les anciens et nous tiennent à une "découverte" qui nous serait propre, de la subjectivité ? » ^[6][6] Vincent Descombes, Le complément de sujet, p. 30.. Et vous montrez que la question n'avait pas été bien posée, que contrairement à ce qu'on avait pensé, l'apparition de la question du *sujet* ne marque pas un tournant capital de l'histoire européenne. Mais quel est l'aspect *positif* de vos analyses ? Le tournant capital de l'histoire européenne, où faut-il le chercher, s'il n'est pas dans le fait d'être « devenu sujet » ? L'anthropologie peut-elle nous apporter une réponse à cette question ?

47

V.D. : Oui ! L'anthropologie pourrait le dire en termes de sujet, mais il se trouve qu'historiquement, elle l'a dit en termes d'individu. Effectivement, dans le *Complément de sujet*, le lecteur retrouvera l'opposition entre une philosophie qui se présente comme disposant du concept qui va expliquer la grande transition, la révolution qui nous conduit au moderne, et l'anthropologie. Je suis moi-même philosophe, mais je pense pourtant que cette philosophie du sujet n'est pas la bonne.

La vue que je lui oppose est pour moi celle qui doit satisfaire les philosophes, car je ne demande pas aux philosophes de cesser de faire de la philosophie, tout au contraire.

48

Qu'est-ce que cette « subjectivité » qu'on croit découvrir ? Soit elle est décrite en termes généraux, et c'est donc le fait que nous sommes des sources d'action, que nous sommes tenus pour responsables de nos actes, que nous avons une conscience, etc. Si découvrir le sujet, c'est découvrir l'action, la responsabilité, le « je », faut-il comprendre que tout cela n'existait pas avant les temps modernes ? L'affirmer me paraît intenable. Si ce n'est pas ça, c'est quoi ? Si ce n'est pas ça, la découverte de la subjectivité est une opération philosophique beaucoup plus difficile à expliquer.

49

On la décrit en général en termes de fondement. L'individu veut être au fondement de toute normativité. Mais cette description en termes de fondement n'a plus besoin du mot « sujet », sauf à soutenir une philosophie de l'histoire selon laquelle le fait de pouvoir parler à la première personne doit se traduire, un jour ou l'autre, par l'affirmation individualiste.

50

Il me semble plus éclairant d'employer le vocabulaire des historiens, des sociologues, qui s'intéressent à la montée de l'individualisme, et en particulier de ceux qui suivent les origines de l'individualisme dans l'histoire religieuse, avec l'apparition d'une spiritualité dans le cas asiatique, ou d'une religion du salut comme avec le christianisme, qui précisément sont des appels au salut individuel : quand on me parle de mon salut, il s'agit de *moi*. Cette rupture qui fait passer de la religion de groupe où il s'agit de *nous* (nous, les vivants, nos ancêtres et nos descendants) à une religion où il s'agit de mon salut à *moi*, c'est le point d'origine de l'individualisme, et ce n'est donc pas une découverte philosophique. En revanche, les philosophies modernes, les philosophies d'un fondement immanent des valeurs, du droit, de la politique, se comprennent mieux à la lumière d'une distinction sur laquelle j'ai insisté dans mon livre : selon la perspective prémoderne des sages antiques et des anachorètes chrétiens, je peux être un individu à condition de quitter le monde – le monde au sens religieux, et par conséquent pas seulement les mondanités, mais aussi bien les devoirs du monde : m'occuper de mes enfants, de mon pays – ; en revanche, selon la perspective moderne, je peux être un individu mais sans quitter le monde, et au contraire en adaptant le monde à l'idéal de l'individu. L'antiquité et le Moyen Âge, comme d'autres civilisations, ont connu l'individu hors du monde. Seul l'âge moderne a

imaginé qu'on puisse être (plus ou moins) individu dans le monde. C'est pourquoi la société moderne n'est pas le terme final de l'histoire universelle, le *telos* visé depuis le début ou le résultat inévitable d'un travail historique commencé dès les origines. La modernité est, du point de vue anthropologique, une exception dans l'histoire humaine.

51

Ce que j'invite les philosophes à faire, c'est en définitive à raisonner plutôt dans ces termes-là, conceptuellement cohérents, tandis que les tentatives d'auto-engendrement du sujet sont incohérentes.

52

Le Ph. : Vous faites la critique de la pensée énochale qui suggère que « la modernité veut dire, à tous égards, rationalité ». Si vous deviez choisir une formule pour caractériser la modernité, quelle serait-elle ?

53

V.D. : L'opposition du « rationnel » et du « traditionnel » ne convient pas pour caractériser la modernité, car elle laisse entendre qu'ici, chez nous, on fait des choses parce qu'on a des raisons de les faire, tandis qu'avant nous, on les faisait parce que c'était la tradition, mais qu'il n'y avait pas de raisons spéciales de le faire, sinon qu'on l'avait toujours fait. Cela revient à représenter les autres comme des gens qui sont comme nous, mais en moins bien, parce qu'ils n'ont pas encore réfléchi, pas encore remis en cause leurs coutumes et leurs croyances. Ce n'est pas un contraste comparatif valide que d'avoir d'un côté la présence d'un élément positif, et de l'autre l'absence de cet élément positif. Il faut avoir en présence un élément positif de notre propre manière de penser et en face, chez les autres, un autre élément positif, mais incompatible avec le nôtre.

54

Que serait un contraste plus comparatif ? On peut penser à celui que propose Kant dans ses réflexions sur la Révolution française, quand il dit que d'un côté il y a le parti de la dignité humaine, et de l'autre celui de l'honneur. Les deux termes, ici, sont positifs. Kant est ici plus ou moins dans la tonalité de Tocqueville opposant la démocratie à l'aristocratie. La démocratie est évidemment une valeur, pour nous, mais l'aristocratie ne l'est pas moins pour les sociétés aristocratiques, comme le mot l'indique ! Tandis que si on dit qu'il y a d'un côté la démocratie, et de l'autre des sociétés inégalitaires, à ce moment-là, on représente les autres comme ne parvenant pas à être quelque chose, sinon le négatif de nous-mêmes.

55

Alors, quel contraste retenir ? Il me semble que cela dépend de l'histoire qu'on est en train de raconter. Aristocratie / démocratie, c'est un point de vue, celui d'une histoire politique, mais il existe certainement d'autres façons de formuler le contraste. Le point important est qu'il y ait deux affirmations. C'est ce que Baudelaire a retenu de Stendhal : les anciens vivaient pour la guerre, nous vivons pour la vie des salons (ce « nous » désigne les personnes de bon ton du XVIII^{ème} siècle). Voilà deux idéaux. C'est une idée profonde.

56

Le Ph. : Y a-t-il actuellement des penseurs qui vous permettent de nourrir vos analyses, vos recherches ?

57

V.D. : Parmi les contemporains ?

58

Le Ph. : Oui.

59

V.D. : Quelqu'un dont le nom me vient tout de suite à l'esprit, c'est celui de mon ami Charles Taylor. Nous n'avons pas nécessairement les mêmes vues, mais très souvent, la démarche est la même, et nos références se recoupent. Son nom me vient à l'esprit car il n'est pas très fréquent de trouver quelqu'un qui manifeste un intérêt positif pour la diversité anthropologique - et je ne parle bien sûr pas là uniquement des Anciens, des Grecs, si admirables soient-ils ! -, et par ailleurs un ancrage dans la philosophie de l'action, qu'elle soit hégélienne ou wittgensteinienne. C'est cette combinaison qui me rapproche de lui.

60

Le Ph. : Merci beaucoup, monsieur Descombes, de nous avoir accordé cet entretien.

• :

○

Notes

[1]

Nous renvoyons le lecteur à la nouvelle traduction de ce texte de Leo Strauss, que nous proposons dans ce même numéro.

[2]

Vincent Descombes, « Une question de chronologie » in *La modernité en question*, p.406.

[3]

Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Ed. du Seuil, Coll. Essais, Paris, 310 pages.

[4]

Vincent Descombes fait ici notamment référence à un de ces ouvrages paru en 1996, *Les institutions du sens*.

[5]

Le lecteur trouvera une recension de cet ouvrage dans le n°24 du *Philosophoire*, printemps 2005, pages 131 à 134.

[6]

Vincent Descombes, *Le complément de sujet*, p. 30.

Pour citer cet article

Fouré Lionel, « Entretien avec Vincent Descombes », *Le Philosophoire* 2/2005 (n° 25), p. 7-20

URL : www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2005-2-page-7.htm.

DOI : [10.3917/phoir.025.0007](https://doi.org/10.3917/phoir.025.0007).
