Conscience solitaire et consensus social

Note de lecture

Daniel Cérézuelle, *Écologie et liberté. Bernard Charbonneau, précurseur de l'écologie politique*, Lyon, Parangon/Vs, coll. L'Après-développement, 2006, 204 p.

CHRISTIAN ROY

L'historien, sociologue et théologien protestant Jacques Ellul (1912-1994) n'a jamais caché qu'il devait ses intuitions maîtresses sur *Le système technicien* (1977) à son ami et mentor Bernard Charbonneau (1910-1996). C'est ensemble qu'ils cherchèrent à le comprendre afin d'en contester l'universelle emprise, dès les années 1930 au sein des groupes contestataires dits « personnalistes » du Sud-Ouest de la France, véritable creuset de l'écologie politique (cf. Roy, « Ecological Personalism »). Ces deux animateurs de l'« École de Bordeaux » de critique de la société industrielle (cf. Roy, « Aux sources ») ont continué de mener leurs réflexions d'abord en tandem, puis en parallèle jusqu'à leurs derniers jours, même si les contributions de Bernard Charbonneau sont encore moins connues, ayant longtemps été trop étrangères aux idéologies dominantes comme au style philosophique officiel pour trouver l'écho qu'elles méritaient bien au-delà d'un cadre régional consciemment revendiqué.

Il convient donc de signaler ici l'admirable synthèse introductive de la pensée de Charbonneau, publiée il y a quelques années par son proche disciple, le philosophe et sociologue bordelais Daniel Cérézuelle, l'un des fondateurs de la Société pour la philosophie de la technique. Celui-ci a su formuler les grands axes de cette réflexion avec clarté et pénétration,

tout en les situant non seulement dans le parcours d'*outsider* d'un auteur demeuré fidèle à lui-même au prix de toute reconnaissance sociale, mais dans la tradition philosophique, d'abord existentielle, où il s'inscrivait malgré tout. Plus qu'à tenter de condenser d'un autre cran cette vue d'ensemble d'une pensée touffue, au risque de négliger le détail de ses aspects sociaux concrets, je m'attacherai ici au premier chef à relever dans l'ouvrage de Cérézuelle les références explicites qui permettront aux philosophes de situer Bernard Charbonneau parmi leur compagnie, ce qui ne fut jamais son premier souci.

En effet, si « Charbonneau a consacré une part importante de sa vie à écrire des livres », ce n'était là pour lui que le pis-aller honteux d'une « forme inférieure de communication », comme une bouteille lancée à la mer dans l'espoir de rejoindre un hypothétique prochain plutôt qu'un quelconque « public ». Il ne s'y est résigné que pendant la guerre, quand il écrivit la somme de sa pensée, *Par la force des choses*, énorme manuscrit inédit dont la plupart de ses ouvrages ultérieurs développeront des chapitres, car « son intention première n'était pas d'écrire, mais de fonder une action commune sur la base d'un partage d'expérience dans la discussion et dans l'action » (Cérézuelle, *Écologie* 45). À défaut, « cohérente avec ses motifs et ses intentions initiales » en ce qu'elle cherche à *montrer* plus qu'à démontrer (Ellul), « son œuvre, bien qu'elle ait une consistance philosophique, n'est pas d'abord construite autour d'un projet théorique, mais d'un projet politique » (43). « 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 de maîtrise collective du changement scientifique et technique » (20). Il suffit de rappeler que c'est justement cela que Heidegger crut un moment pouvoir discerner dans le nazisme comme son « essence intérieure » pour pointer les limites d'une approche purement philosophique, même « existentielle », de la crise du monde moderne.

En revanche, « c'est l'expérience de la dépersonnalisation de l'existence qui a mis en mouvement la pensée de Charbonneau », « bien plus en réaction à des conditions sociales concrètement éprouvées et qui heurtaient ses aspirations personnelles, qu'en dialogue (soit réaction, soit approfondissement) avec d'autres pensées » (43), comme celles de Nietzsche, Dostoïevski et Berdiaef, et surtout Kierkegaard. Notant plus d'une fois les étroites similitudes entre certains points décisifs de la pensée de Charbonneau et les ouvrages de Max Scheler et de Denis de Rougemont, Cérézuelle admet qu'« une étude attentive des mouvements intellectuels de la fin des années vingt et du début des années trente permettrait peut-être de nuancer ce jugement », en faisant la part de « *l'air du temps* philosophique de sa jeunesse, et en particulier de l'intérêt pour la philosophie existentielle ainsi que de l'opposition au scientisme qui inspire la phénoménologie » (18). Sans parler du fait que Charbonneau ait pu qualifier sa méthode d'écriture de « phénoménologique » — au sens non technique de cette « monstration » dont parle Ellul à son propos (47 n. 1; cf. Ellul, « Une introduction »), les auteurs qu'évoque Cérézuelle jouent tous un rôle-clé dans la réception française de la pensée existentielle à l'enseigne du personnalisme, chrétien ou non; jusqu'à Nietzsche que prolonge consciemment Arnaud Dandieu (1897-1933)¹. Un peu comme ce compatriote gascon précocement disparu qu'il tenait en haute estime, lui aussi agnostique, Bernard Charbonneau n'en est pas moins persuadé que « nous sommes tous plus ou moins chrétiens ou postchrétiens dans la mesure où nous ne pouvons renoncer aux pouvoirs de la science » ou aux droits de l'homme; pour conjurer les périls qu'ils charrient avec eux, il y a donc lieu de « chercher dans la tradition chrétienne les raisons de dominer une liberté humaine devenue folle » (Cérézuelle, *Écologie* 134 n. 1).

Ainsi, « à la suite de Pascal et Kierkegaard, et comme ses contemporains Heidegger et Sartre, Charbonneau nous dit qu'exister, c'est être condamné à la liberté, et qu'être libre, c'est

inévitablement faire l'expérience d'une contingence radicale. » Cérézuelle a donc raison de reconnaître que « ce qui est vraiment original chez Charbonneau, ce n'est donc pas sa *conception* de la liberté, qu'il partage avec les philosophes modernes de l'existence, mais son souci de la mettre en pratique, de la vivre » (138); « ainsi, d'idée, la liberté devient quelqu'un » (Charbonneau, *Je fus* 115) — *hiin Enkelte*, « cet individu singulier », dirait Kierkegaard. « Et la mort, l'angoisse d'être unique, donc différent, est le prix dont se paie l'individualité » (Cérézuelle, *Écologie* 136 n. 1; cf. Charbonneau, *Une seconde nature* I, 139). C'est pourquoi Charbonneau intitulera *Je fus* son grand *Essai sur la liberté*, débusquant les multiples visages du « démon de la justification » (Cérézuelle, *Écologie* 142), familier de l'homme défini comme « un animal social qui rêve d'une liberté qu'il ne supporte pas » (141), selon une formule souvent reprise par Cérézuelle. « Scepticisme, idéalisme, réalisme, christianisme, nihilisme : autant de prêt-à-porter spirituels qui permettent d'éviter le conflit avec la réalité sociale du moment » (143). Même le personnalisme, surtout dans la version « communautaire » d'Emmanuel Mounier, trop soucieux d'épouser le mouvement collectif de l'Histoire dans tous ses méandres pour mettre en cause le culte moderne du Changement, au point de faire bon marché de ce qu'il appelle avec condescendance *La petite peur du xx^e siècle* (1949), là où Ellul parlera de *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954).

Se heurtant plus que jamais après la guerre à l'aveuglement des chrétiens progressistes sur ces questions, Charbonneau sera donc seul à dénoncer *Teilhard de Chardin, prophète d'un âge totalitaire* (1963) pour avoir, en identifiant la Personne à majuscule au devenir cosmique de l'organisation planétaire, poussé la distinction entre individu et personne propre au personnalisme (courante encore aujourd'hui dans les discours théologiques de diverses confessions) jusqu'à l'inversion perverse de son inspiration existentielle initiale. Dans l'une des

notes substantielles qu'il consacre à cette question complexe mais débordant selon lui le cadre de son livre, Cérézuelle cite l'inédit tardif *Quatre témoins de la liberté : Rousseau, Montaigne, Berdiaef, Dostoïevski* comme « l'un des rares textes dans lesquels Charbonneau procède à une explicitation "philosophique" de sa conception de la personne et de la réalisation de la liberté dans l'individu. » Ayant pris ses distances par rapport au personnalisme en tant qu'idéologie de justification du progressisme catholique dans son inscription sociologique, Charbonneau ne s'en rattache pas moins encore à la fin de sa vie à d'autres versions plus « protestantes » de ce courant de pensée, héritières de Kierkegaard. Daniel Cérézuelle signale à juste titre qu'il partage en tous points la « Définition de la personne » par Denis de Rougemont comme « l'impensable incarnation de l'éternité dans le temps » (136 n. 2; cf. Rougemont, « Définition »). Ellul était avec Rougemont un pilier de la revue barthienne *Hic et nunc*, et Charbonneau distingue radicalement avec son ami individu et personne, quand ils parlent en 1936, dans leurs *Directives pour un manifeste personnaliste*, du « péché social », « qui consiste à refuser d'être une personne consciente de ses devoirs, de sa vocation, pour accepter les influences de l'extérieur ». Tout autre péché devient alors impossible, « car ce n'est plus un homme qui pêche en pensée ou en acte, mais ce qui n'est plus un homme : un individu, un fragment de l'ordre social établi » (§ 28 *sq.*, cités in Cérézuelle, *Écologie* 146 n. 1).

À la différence de cet individu comme atome social d'une masse anonyme, au sens péjoratif du discours personnaliste à propos du « désordre établi », selon l'expression de Rougemont reprise aussi bien par Mounier que par Charbonneau, ce dernier pourra encore écrire en résumé de *Je fus* en 1990 que « l'homme n'est pas l'élément d'un tout, comme le prétendent la plupart des religions et des idéologies; à la fois esprit et matière, être libre et social, il est au cœur de la contradiction... parce que c'est à sa liberté de la résoudre. La liberté n'est pas donnée

d'avance, elle est à choisir et à prendre en tous domaines par chacun » (128). Comme le souligne Cérézuelle, « ce n'est donc pas la société qui "est" libre, c'est l'individu qui parfois est capable d'actes libres et il peut se faire qu'il ne parvienne pas à l'être, même dans une société dotée d'institutions "pleinement démocratiques" » (137). C'est là tout « le drame des temps modernes » que vit consciemment Charbonneau : « comment se fait-il qu'une civilisation qui a été mise en mouvement par un appel à la liberté débouche sur un risque d'engloutissement de la liberté » dans l'organisation sociale totale? « Alors que la pensée libérale, tout comme ses héritières socialistes et marxistes, s'intéresse surtout aux forces naturelles politiques ou sociales qui menacent la liberté de l'extérieur », et que la pensée philosophique est tentée de se contenter d'une « analyse des conditions métaphysiques de la liberté », ce qui intéresse Charbonneau, c'est de « comprendre pourquoi la liberté peut *se* perdre », si l'on donne avec Cérézuelle tout son poids au pronom réflexif. Car il faut être libre pour renoncer à l'être. « La liberté ne se "prouve pas", mais elle s'éprouve dans la pratique des relations d'homme à homme », au niveau existentiel du « postulat » (127 *sq.*) qu'y fait implicitement chacun d'une réponse libre d'autrui à son appel et de sa propre responsabilité envers lui comme devant sa propre conscience. « La liberté meurt du refus d'affronter la contradiction, de maintenir ouverte *la tension* entre l'exigence spirituelle et les constructions matérielles et sociales (socio-économiques, techniques, etc.) », « deux ordres de réalité complètement différents », à l'intersection desquels elle peut seule apparaître tel un troisième, et que Charbonneau n'hésite pas à identifier respectivement à l'esprit et à la chair, comme le montre Cérézuelle. « Il faut et il suffit que soient donnés en même temps un esprit conscient et voulant et un corps sentant et périssable pour que le décor ontologique du drame de la liberté soit dressé. » Comme l'écrivit Charbonneau peu de temps

avant sa mort, dans l'opuscule inédit *Trois pas vers la liberté*, brève postface à l'ensemble de son œuvre,

C'est parce que, radicalement distincts, le corps et l'esprit sont en tension dans une existence humaine que celle-ci, d'inerte devient mouvante. Tels que l'homme et la femme, ils se veulent un parce que différents, esprit charnel d'un corps spirituel. Celui qui les confond par peur d'être libre, fuit l'unité vivante et surnaturelle qui tend à les réunir dans sa vie personnelle, sa famille, sa patrie, sa terre. (129; cf. Charbonneau, *Trois pas* 7 sq.)

C'est qu'à priori, « les exigences de l'esprit, qui rêve d'amour, de justice, de liberté et de beauté n'ont rien à voir avec celles de la nature matérielle et sociale qui font que le fort l'emporte toujours sur le faible et que le collectif, la masse, écrase l'individuel », cette nature « étant à la fois un support nécessaire et un obstacle à sa liberté. Par sa chair, chaque homme appartient à un monde de forces, physiques, psychiques et sociales, tandis que par son esprit, il appartient à un monde de valeurs » (Cérézuelle, *Écologie* 130) que « seul un effort volontaire, c'est-à-dire un acte de liberté, permet d'incarner », en allant à contre-courant des « logiques impersonnelles » (133) « qui s'imposent et résistent à l'imposition de ces valeurs spirituelles ». Mais en tant que « capacité à enregistrer un accord ou un désaccord entre le donné naturel ou social » et ce que Charbonneau désigne (en rigueur de terme et sans connotation mystique) comme une « surnature » irréductible à tout état donné, la liberté est d'abord conscience. « Non pas conscience spéculaire, qui se borne à refléter le monde, mais prise de conscience, puissance d'arrachement, de mise à distance » (131), donc acte existentiel d'un sujet personnel, car « si ces valeurs s'inscrivent un tant soit peu dans la réalité, ce ne peut-être que par l'effort d'une ou plusieurs consciences individuelles » pour « donner aux exigences de l'Esprit une consistance matérielle, une réalité concrète. » « Cette tâche d'incarnation, ni l'évolution naturelle, ni l'évolution sociale ne peuvent la réaliser. Ici, Charbonneau s'oppose radicalement aussi bien à la

métaphysique historiciste d'un Hegel qu'à l'évolutionnisme spiritualiste d'un Teilhard de Chardin » (133 *sq.*).

Il se rapproche en revanche de l'ontologie de Scheler, surtout dans son ultime phase « postchrétienne », comme l'observe justement Cérézuelle en note dans une « Remarque pour les philosophes », puisque le phénoménologue aussi considère que l'esprit de l'être humain fait de lui le seul parmi les vivants à se dégager de son environnement pour s'ouvrir au monde en tant que tel, mais qu'il y demeure impuissant s'il n'arrive pas à y faire la part des forces et des pulsions impersonnelles qui le constituent; il faut pour cela qu'il s'incarne à travers elles, par une interpénétration du *Geist* et du *Drang*, à priori antagonistes. De fait, Max Scheler peut être considéré (avec William Stern) comme le père du personnalisme dans la tradition philosophique européenne — si on laisse de côté un personnalisme américain de teneur idéaliste, puisque c'est de lui (plutôt que de Charles Renouvier) que procèdent nombre de notions-clés du personnalisme français de teneur existentielle, souvent par une influence directe. Pour autant qu'on sache, ce ne semble pas être le cas de Charbonneau. Ce n'est pourtant pas une simple coïncidence si pour lui la liberté, « essence de l'individu humain en tant qu'il existe sur le mode de la conscience et s'avère capable de saisir des vérités d'ordre spirituel », est une « puissance d'arrachement », alors que, de son côté, « Merleau-Ponty parlait d'un “pouvoir d'échappement” »; car cet autre penseur existentiel postchrétien de l'incarnation provenait lui aussi des milieux de la revue *Esprit* d'Emmanuel Mounier. Tout comme Emmanuel Levinas du reste, auquel on peut aussi songer à propos de « cette non-adéquation, cette distance entre le sens et la réalité, qui entretient comme un “appel d'air” où la liberté devient possible » (127) en tant que responsabilité éthique face à des vérités que le monde ignore et que l'esprit révèle dans le visage du prochain.

En particulier, « l'univers naturel soumis au hasard et à la nécessité n'a pas de sens » pour Charbonneau, si ce n'est celui « d'avoir rendu possible ce miracle incompréhensible : une liberté individuelle capable de s'incarner par des actes personnels. » Si « Charbonneau est très proche de la conception pascalienne de la solitude de l'homme dans un monde dépourvu de signification », qu'il lui échoit donc selon lui d'en pourvoir, il ne la dédaigne pas pour cette « indifférence inhumaine », bien au contraire; en plus de s'émerveiller de sa sublime altérité, bon vivant et grand pêcheur devant l'Éternel, « il aime aussi la nature pour la richesse sensible qu'elle nous offre. » Aussi éloignée de l'acosmisme ascétique de certaines postures éthiques que du panthéisme biocentrique de la *deep ecology*, « sa conception de la liberté est radicalement anthropocentrée », puisque « c'est uniquement par rapport à lui-même que l'homme doit respecter la nature », jeu de forces aveugles qui se passe très bien de lui et n'a de sens que celui qu'il y met, surtout de par sa présence consciente. Ce n'est donc pas lui qui prétendra « qu'en elle-même la nature est porteuse de valeurs et d'un sens que l'homme doit respecter », comme Hans Jonas en sa tentative de fonder objectivement l'éthique dans l'ontologie. « Il n'en reste pas moins que sur plusieurs autres points importants, les pensées de Charbonneau et de Jonas se rejoignent » (135), note Cérézuelle, qui fréquenta le premier toute sa vie et étudia avec le second à la New School for Social Research dans les années 1970. Il publia alors un article comparant sous l'angle de la philosophie de la technique Hans Jonas et George Grant, premier texte publié en France sur ce philosophe canadien qui se rapproche lui aussi de Charbonneau par certains côtés, tout en s'en écartant par d'autres. Certes, « comme Jonas, Grant essaie de montrer que le problème de la technique est inséparable de celui des rapports de la liberté humaine et de la nature » (Cérézuelle, « La philosophie de la technique » 222). Mais Charbonneau « assume l'héritage de la science moderne et plus profondément celui de la désacralisation de la nature par

le monothéisme » (Cérézuelle, *Écologie* 134), alors que Grant déconstruit ce réductionnisme occidental en partant d'un platonisme chrétien marqué par Weil et Heidegger, pour mettre en cause le volontarisme inhérent à toute métaphysique du sujet comme matrice de l'objectivation technoscientifique du monde en même temps que de la liberté des modernes, soit « la liberté du vouloir et du faire », qu'ils ne sauraient « orienter objectivement » (Cérézuelle, « La philosophie de la technique » 222). Bien que Cérézuelle ne le mentionne pas dans son livre, on croit pourtant entendre Grant, avec sa critique de l'idéologie du Progrès comme culte libéral de la nécessité sous couvert d'une Technique « neutre », quand il décrit la désastreuse insuffisance aux yeux de Charbonneau d'une conception négative de la liberté comme garantie contre le pouvoir d'autrui et du monde.

Identifiant puissance et liberté, le libéralisme a conduit à privilégier la considération de l'efficacité objective par rapport aux autres exigences de l'esprit vivant. Il a favorisé une vision abstraite et désincarnée de l'existence qui s'est accommodée de la dépersonnalisation administrative, industrielle et technicienne des rapports humains et de l'appauvrissement de la relation sensible que les hommes entretiennent avec leur milieu. (Cérézuelle, *Écologie* 85 sq.)

Comme plusieurs essais de Grant, « de nombreux textes de Charbonneau sont ainsi consacrés à la mise en lumière du lien caché entre l'expérience libérale de la liberté et le consentement aux formes les plus extrêmes de la déshumanisation » (87), déjà dans les formes sociales de la vie quotidienne et ce, quel que soit le régime politique. Cérézuelle conclut lui-même son quatrième chapitre sur « la méthode de Charbonneau : une approche existentielle du changement social » par une « Remarque à l'usage des philosophes », où il applique au « risque de totalisation sociale » croissant de concert avec « les progrès de la liberté » la notion de « potentialisation » déployée par Dominique Janicaud dans *La puissance du rationnel* (1985) « pour expliquer pourquoi les progrès de la rationalité peuvent déboucher sur la déshumanisation

technicienne. » Il s'agit selon lui dans les deux cas de la montée en puissance, jusqu'à « s'imposer comme la seule réalité possible », de structures totalisantes impensables jusqu'au tournant du siècle dernier, qui ont alors soudain émergé au terme d'une « lente maturation au sein de la civilisation occidentale » (63 *sq.*), comme cette « mobilisation totale du monde par la Technique » dont Ernst Jünger avait tôt constaté qu'elle était grosse — en puissance, justement. Mais si « cet ouvrage a des points communs avec la démarche charbonnienne », Daniel Cérézuelle admet que c'est en dépit de « son appareil conceptuel très abstrait » (64 n. 1). Il se montre en effet très sensible à la singularité du style de Bernard Charbonneau par rapport à l'écriture philosophique canonique. Il aurait pu toutefois signaler qu'en tant qu'expression d'une « raison plus large, non scientifique, intégrante et synthétique » qui « ne se laisse pas enfermer dans des démonstrations » (175) mais qui procède d'une commune mesure de la culture comme dialogue intersubjectif au lieu d'une méthodologie aux prétentions objectives, un tel style se rattache en même temps à cette tradition rhétorique de l'humanisme avec laquelle Gadamer a voulu renouer pour contrer l'hégémonie du modèle scientifique emprunté aux sciences exactes. Invoquant les Grecs et Montaigne, Charbonneau a en effet toujours dénoncé comme un dangereux oxymore les « sciences humaines », qui soit sont de l'Homme, mais non de vraies sciences, soit sont bien des sciences, mais inhumaines.

Ainsi, plutôt « peintre de la vie moderne » (Baudelaire) qu'architecte de systèmes théoriques, aux antipodes d'un Spinoza, Charbonneau « refuse cette algèbre de la pensée qui croit convaincre en contraignant l'intellect alors que, pour lui, le sens *s'éprouve* en engageant la totalité de la personne » dans un « partage d'expérience » de l'auteur au lecteur, par un effet de reconnaissance de l'universel à même le particulier, de l'éternel dans le passager. C'est pourquoi, afin d'éveiller le lecteur au « risque de la dépersonnalisation », Charbonneau procéderait comme

Nietzsche à une dénaturalisation des situations, permettant aux plus familières d’entre elles d’être soudain *vues* comme des manifestations immédiates de processus planétaires (52). En fait, de son propre aveu, si Charbonneau « s’est posé dès avant la guerre la question “écologique”, c’est parce qu’il a jugé plus important le changement produit dans sa rue par l’apparition des autos que l’actualité politique — ô combien sensationnelle — de son époque » (Charbonneau, « L’information médiatisée » 6). Un tel changement, loin d’être anodin, l’éveilla dès l’adolescence à la dictature insidieuse du Changement dans les sociétés industrialisées. Il était à ses yeux encore plus révélateur de ce qu’il appellera la Grande Mue de l’espèce humaine — affranchie du pouvoir de la nature pour tomber sous la coupe de la totalisation sociale — que les conflits mondiaux : ceux-ci n’ont pas fait autant de victimes ni aussi fondamentalement restructuré tous les aspects de la vie humaine que l’automobile, par exemple, comme Charbonneau le montra avec brio dans son essai *L’Hommauto* (1967). Or, ce changement immédiat ne compte pas comme une nouvelle pour les médias; étayant les autres discours sociaux, ils le justifient plutôt tacitement et lui font même écran en ne faisant attention qu’à l’« événement » — dont Mounier aimait à dire qu’il « sera notre maître intérieur »... On ne s’étonnera pas dès lors que les « groupes personalistes du Sud-Ouest », animés par Charbonneau et Ellul, n’aient pas tardé à quitter le giron du mouvement *Esprit*, dominé par le souci de certains catholiques de prendre en marche le train de l’Histoire tel que les « événements » l’aiguillaient, sans prendre garde au réseau inflexible de rails où le Progrès les confinait. Car dès les années 1930, pour les deux chefs de file de ce que j’ai appelé le « personalisme gascon »,

[c]ette montée en puissance et cette autonomisation des *structures* s’imposent comme un phénomène social total, et détermine aussi les manières de penser et de sentir, diffuse certaines valeurs et en disqualifie d’autres, rend sensible à certains faits et indifférent à

d'autres qui peuvent être bien plus décisifs. D'où l'importance qu'ils accordent à l'analyse de ce qu'aujourd'hui on appelle les médias, car le consentement des personnes leur paraît être une condition essentielle du fonctionnement de ce nouvel ordre social, de l'autonomisation des structures et de leur caractère déterminant (Cérézuelle, *Écologie* 21 *sq.*; cf. Roy, « Société médiatisée »).

Charbonneau estime donc que « pour lutter contre ce mal social, il faut aussi lutter contre son redoublement dans les esprits » (Cérézuelle, *Écologie* 44). Ainsi, « lorsque j'adhère à l'idéologie du moment, j'ai besoin de me persuader que c'est librement : et c'est ce mensonge qui donne à cette idéologie un pouvoir social irrésistible » (139), en raison même du « mince vernis d'une culture individualiste » dont cette « détermination par le social » se revêt pour l'homme moderne. « Cette intériorisation active constitue un des principaux obstacles à la critique et au changement social » (140), surtout lorsque, comme l'écrit Charbonneau, « changer de métier, changer de loisirs, changer de régime, de vérité et de vie [...] ne se discute pas plus qu'autrefois ne pas changer. Mais une chose ne change pas : le conformisme social » (146; cf. Charbonneau, *Une seconde nature* I, 31). Celui de la société moderne produit donc tout naturellement « l'homme du changement, disposé à accepter activement les aspects les plus contestables du développement, et cela en s'aveuglant sur le monde et sur lui-même, s'il le faut. » En effet, « comme le divertissement analysé par Pascal, cette logique existentielle de l'intériorisation de la nécessité sociale n'est efficace que si elle reste inconsciente » (Cérézuelle, *Écologie* 142). Pour ce « Pascal sociologue », comme Cérézuelle désigne l'historien-géographe qu'était Charbonneau, « le conformisme social se nourrit du tragique de la liberté », poussant au refoulement de sa réalité de conjonction intenable d'une exigence de sens et de l'expérience de la contingence. « 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 » (141).

Elle les amène même sur d'autres terrains que ceux de la philosophie proprement dite, par ce que Cérézuelle appelle « une approche existentielle de la détermination sociale ». En effet, « la prise au sérieux de l'expérience subjective conduit Charbonneau à élargir la critique sociale à de nouveaux champs », puisque « là où les sciences sociales ne s'intéressent qu'aux causes objectives et aux mécanismes formels, il attire notre attention sur les causes subjectives et les mécanismes informels des processus que nous subissons ». Ainsi, « c'est toujours la même question qu'il pose à propos de ce qu'il appelle *les structures* : la technique, le développement économique, l'industrie, la science, la bureaucratie, les médias, la finance, etc. » (55), soit celle que Cérézuelle relève déjà dans *L'État* (terminé vers 1950 et seulement publié en 1987) : « quelle place l'État tient-il dans l'existence de l'homme, telle que je la connais par mon expérience personnelle et par celle d'autrui. Que signifie-t-il pour la liberté? » (55 n. 1; cf. Charbonneau, *L'État* 12). Persuadé que « la possibilité du fait totalitaire est au cœur même de l'expérience de la liberté, car il fait partie de l'essence de la liberté que l'homme puisse la refuser », Charbonneau ne perd jamais de vue « qu'elle s'inscrit dans une temporalité qui n'est pas celle de l'existence individuelle », puisque cette « possibilité d'un engloutissement de la liberté humaine dans un ordre social totalement géré par la science et la technique était inscrite comme virtualité dès l'origine de l'homme » (Cérézuelle, *Écologie* 41). Si « c'est l'expérience de la contradiction qui met l'esprit en mouvement dans l'histoire », Charbonneau ne croit pas pour autant en une fin qui en garantisse la résolution dialectique, comme le Hegel de *La raison dans l'histoire*, pour qui l'esprit y trouve nécessairement son concept en une seconde nature. Bernard Charbonneau n'attendait rien de bon d'*Une seconde nature* (comme il intitula deux recueils d'aphorismes dont un seul parut), substituant ses conditionnements sociaux aux pressions implacables de la première; « au contraire, il pense que l'histoire de la liberté peut très bien avoir

une issue catastrophique [...] dès qu'elle n'est plus portée par le douloureux effort de la conscience individuelle. » Pour demeurer telle, c'est-à-dire incarnée, celle-ci doit donc s'appuyer consciemment sur la nature, également menacée aujourd'hui par l'organisation sociale totale issue du besoin initial de s'en défendre, et pour les mêmes raisons, comme le démontre Daniel Cérézuelle dans *Écologie et liberté*.

Le lien intime entre ces deux causes méritait d'être inscrit en toutes lettres dans l'histoire de la pensée existentielle, et c'est ce qu'accomplit cet ouvrage en comblant une lacune majeure au canon philosophique. La tâche était ardue, s'agissant d'une œuvre foisonnante défiant les conventions de genre et les frontières disciplinaires. On le sent bien aux redites abondant dans ce texte, qui peuvent faire regretter la concision, la densité et l'élégance du style fulgurant de Bernard Charbonneau; mais il s'agissait justement de passer outre à ce qu'il peut avoir d'intimidant pour rendre aisément accessibles les grandes lignes et la cohérence d'ensemble de sa pensée au-delà du cercle jusqu'il y a peu plutôt restreint de ses lecteurs. Certes, « le style, c'est l'homme », et jamais tant que quand c'est Charbonneau qui écrit, du fond de la cruelle solitude du prophète criant dans le désert des vérités personnellement éprouvées que sa société n'est pas prête à entendre; seule sa famille l'a empêché d'en devenir fou, aurait-il déclaré (27), car malgré sa participation aux débuts de l'écologisme officiel en France autour de 1968 (cf. Charbonneau, *Le feu vert*), ce n'est que vers la fin de sa vie du siècle dernier qu'ont commencé à être éditées ou rééditées à un rythme régulier des portions d'un œuvre immense déjà conçu pour l'essentiel avant le demi-siècle. Les « éléments de bibliographie » fournis par Daniel Cérézuelle à la fin de son étude seront d'une aide précieuse pour s'y retrouver et aller plus loin à la découverte d'un classique méconnu mais singulièrement actuel de la pensée existentielle.

Note

¹ Cf. mon étude, qui doit paraître en 2012 : « “Le sang de Nietzsche”, testament d’Arnaud Dandieu : édition critique ».

Ouvrages cités

Cérézuelle, Daniel, « La philosophie de la technique en Amérique », *Les études philosophiques*, 1976, n° 2, p. 209-222.

Charbonneau, Bernard, *Je fus. Essai sur la liberté*, préf. D. Cérézuelle, Bordeaux, Opales, 2000 (1^{ère} éd. à compte d’auteur : Pau, 1980).

—, *L’État*, Paris, Économica, 1987 (1^{ère} éd. à compte d’auteur : 1949).

—, *Le feu vert. Autocritique du mouvement écologique*, préf. D. Cérézuelle, Lyon, Parangon/Vs, coll. L’Après-développement, 2009.

—, « L’information médiatisée : connaissance ou divertissement? », *Vice Versa. Magazine transculturel — Transcultural Magazine — Rivista transculturale*, n° 35, 1991 (dossier « Mass media : information, manipulation, spectacle »; www.viceversamag.com), p. 4-7.

—, *Trois pas vers la liberté*, inédit, s.l., s.d. (ca 1995).

—, *Une seconde nature I*, imprimé à compte d’auteur, Pau, 1980.

Ellul, Jacques, « Une introduction à la pensée de Bernard Charbonneau », *Ouvertures. Cahiers du Sud-Ouest*, n° 7, 1985.

Rougemont, Denis de, « Définition de la personne », *Esprit*, n° 27, 1934.

Roy, Christian, « Aux sources de l’écologie politique : le personnalisme “gascon” de Bernard Charbonneau et Jacques Ellul », *Canadian Journal of History / Annales canadiennes d’histoire*, n° 27, 1992, p. 67-100.

—, « Ecological Personalism. The Bordeaux School of Bernard Charbonneau and Jacques Ellul », *Ethical Perspectives*, vol. 6, n° 1, 1999, p. 33-44.

- , « Société médiatisée et transition écologique. L'information-publicité-propagande selon Bernard Charbonneau », *Global Media Journal*, vol. 3, n° 2, 2010, p. 91-98, <www.gmj.uottawa.ca/1002/v3i2_roy_e.html>.