

INTRODUCTION

Dans *Être soi-même*, nous avons tenté de développer une archéologie de l'idéal d'authenticité personnelle tel qu'il s'est développé à partir du XVIIIe siècle dans nos sociétés occidentales et est devenu l'une des aspirations les plus répandues, les plus consensuelles et les plus indiscutées de notre monde contemporain. « Soyez vous-mêmes ! », « Existez en conformité avec votre être véritable ! », « Épanouissez-vous ! » : ainsi sonne le grand mot d'ordre de notre époque, la fièvre qui s'est emparée de la société d'abondance dans un monde globalisé où la sagesse n'inspire plus, la religion a perdu beaucoup de son attrait et la plupart des institutions de leur influence. La valeur refuge devient alors dans toutes les sphères de notre vie – au travail, dans les cercles amicaux, dans le foyer, dans nos modes de consommation de plus en plus « responsables », dans notre façon de nous divertir ou de voyager – la recherche de l'authentique, du naturel, du bio, du non-frelaté, la culture du vrai et de la transparence à tous égards. C'est l'arrière-plan conceptuel de cette révolution, ses sources y compris lointaines, que questionnait notre ouvrage; mais, en partie du fait de sa longueur déjà importante, en partie par manque de patience pour débrouiller l'écheveau, il faut le dire, particulièrement emmêlé de la pensée de l'époque romantique sur ces questions, avec ses innombrables excroissances et ramifications, nous nous y étions limité à l'examen d'un petit groupe d'auteurs dont la plupart n'étaient pas à proprement parler des représentants du romantisme (Rousseau, Schiller, Hölderlin, Fichte et Kleist principalement) avant de nous tourner vers l'apport des penseurs de l'existence, tels Kierkegaard ou Heidegger. Or c'est précisément dans la pensée romantique, comme cela a été maintes fois relevé, que se situe l'une des sources principales, pour ne pas dire *la* source principale,

de la « révolution de l'authenticité », comme nous la désignerons ici. Mais le romantisme est si divers, si foisonnant, si dissemblable à lui-même en fonction des langues et des aires géographiques, si différent dans ses expressions – de la poésie au théâtre, du journal intime au roman et à la philosophie, pour ne rien dire des arts plastiques – que nous avons reculé alors devant l'ampleur de la tâche. À notre décharge, ce qui nous intéressait était davantage les sources multiples auxquelles a puisé l'essor de l'authenticité individuelle, son « sacre » contemporain, pour reprendre l'expression de Gilles Lipovetsky¹, que ses formulations les mieux connues à partir du XIX^e siècle : il s'agissait d'un travail *archéologique* et non pas à proprement parler historique.

Reste que la période romantique n'y recevait pas l'attention qu'elle mérite, et des figures majeures de cette histoire en étaient partiellement ou totalement exclues, telles Goethe, Emerson, Thoreau, Tocqueville, Mill, Stendhal ou Nietzsche, pour ne citer que les plus significatives. Ce sont ces figures que cet ouvrage se donne pour tâche d'examiner afin d'évaluer leur importance et leur apport original à cette histoire. Dans le sillage de Rousseau, en effet, le XIX^e siècle a accordé, comme on le sait, une place prépondérante à l'idéal d'une existence qui serait menée par l'individu en conformité avec sa nature propre, avec ses désirs, ses aspirations, ses principes, ses convictions, en contrepoint d'une existence en quelque sorte apocryphe dans laquelle il deviendrait le jouet du conformisme, de l'opinion majoritaire, des influences de toute sorte. Montaigne anticipe déjà cette mutation décisive lorsqu'il s'exclame dans ses *Essais* : « [j']aime mieux faillir à l'affaire qu'à moy² ! » et ce mot d'ordre d'un nouvel individualisme pourrait être celui de tout le mouvement romantique. Chacun de ses principaux représentants a tenu à séparer l'original de la copie, la devise authentique de la fausse monnaie, et ainsi à mettre fin à la grande falsification de l'existence qu'il aperçoit partout à l'œuvre. Montrer de l'originalité en toutes choses devient alors le premier précepte. À une époque où de nombreuses découvertes archéologiques amènent Winckelmann à se passionner

1 Gilles Lipovetsky, *Le sacre de l'authenticité*, Paris, Gallimard, 2021.

2 Montaigne, *Essais*, III, I, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004, 791 b.

pour les monnaies grecques qu'il juge aussi significatives, pour la compréhension de l'art antique, que la sculpture ou l'architecture, Friedrich Schlegel peut en appeler à une véritable numismatique de l'âme : « La numismatique, écrit-il, connaît, comme signe d'authenticité de monnaies anciennes, ce qu'on appelle la patine noble. L'art de la falsification a mieux appris à imiter n'importe quoi plutôt que cette empreinte du temps. Une telle patine noble se trouve aussi sur certains hommes, héros, sages, poètes³. »

Comment comprendre ce nouvel idéal ? Il suppose d'abord que la vérité ne soit pas seulement la caractéristique des énoncés mais quelque chose qu'il est possible de « faire » ou d'accomplir dans sa vie elle-même. Cette idée a des origines très lointaines ; on peut la faire remonter à Socrate lui-même. Dans l'*Apologie*, il est clair dès les premiers échanges que Socrate ne se défendra pas seulement des accusations qui sont portées contre lui, mais que l'enjeu de son plaidoyer sera celui de savoir *qui* il est, lui, personnellement. Ce sera la question de sa propre vérité : « Quel effet, Athéniens, ont produit sur vous mes accusateurs, je l'ignore. Toujours est-il que moi, personnellement (*egô d'oun*), ils m'ont fait, ou peu s'en faut, oublier qui je suis (*holigou emautou epelathomên*), tant étaient persuasifs les propos qu'ils tenaient⁴ ». Socrate ne va pas seulement *dire* la vérité devant le tribunal réuni pour le juger, il va *se montrer* dans sa propre vérité – la vérité de son âme – en face de ses accusateurs. Il va ainsi les provoquer, les forcer eux aussi à se révéler tels qu'ils sont, à dévoiler la vérité de leur vie, de leurs pensées, de leurs dessein⁵. On retrouve cette même idée d'une vérité que l'on fait dans

3 Friedrich Schlegel, *Fragments de l'Athenaeum*, 194 ; trad. de Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 124 (trad. modifiée).

4 *Apologie de Socrate*, 17 a.

5 *Ibid.*, 30 c : « Sachez-le bien, en effet, si vous me condamnez à mort, ce n'est pas à moi, si je suis bien l'homme que je dis être, que vous ferez le plus de tort, mais à vous-mêmes ». D'où l'insistance de Socrate sur une vérité qui est celle de l'âme elle-même ; il faut relever la quasi-équivalence « de la vérité [de ton âme] et de l'amélioration de ton âme » : « Ô le meilleur des hommes, toi qui est athénien, un citoyen de la cité la plus importante et la plus renommée dans les domaines de la sagesse et de la

sa propre vie dans l'*Éthique à Nicomaque*, lorsque Aristote analyse la vertu de l'*authekastos*, littéralement de celui qui « est lui-même », et qui fait la vérité non seulement en paroles mais dans sa vie, celui qui est *alêtheutikos tô biô*⁶. Augustin a livré dans ses *Confessions* une version chrétienne de cette idée en conférant à la vérité un sens déjà « pré-existentialiste » ; il suit en cela de près les versets de l'Évangile de Jean qui servent de fil conducteur à toute sa réflexion : *Qui facit veritatem, venit ad lucem*, « celui qui fait la vérité vient à la lumière »⁷.

L'essor de l'idéal d'authenticité repose également sur une transformation progressive de la vertu de sincérité qui tend à ne plus être comprise comme une vertu sociale, mais de plus en plus comme une vertu personnelle. Lionel Trilling a retracé cette lente métamorphose de la Renaissance à l'époque des Lumières en vertu de laquelle la sincérité envers soi tend à prendre le pas sur la sincérité envers autrui⁸. La vérité que nous nous devons à nous-mêmes devient ainsi indissociable du sentiment de notre propre dignité. Ce renversement de préséance est déjà manifeste chez Rousseau. En outre, cette vérité qu'il s'agit de faire ou de réaliser dans notre propre existence n'est plus une vérité générale ou universelle, identique pour tout homme, mais une vérité *singulière*. C'est *ma* vérité ou *ta* vérité – entendons : la vérité de l'individu que nous sommes. Cela exige le passage au premier plan d'un nouveau concept d'individualité, concept qualita-

puissance, n'as-tu pas honte de te soucier de la façon d'augmenter le plus possible richesses, réputation et honneurs, alors que tu n'as aucun souci de la pensée, de la vérité et de l'amélioration de ton âme, et que tu n'y songes mêmes pas ? » (*ibid.*, 9 d).

6 Aristote *Éthique à Nicomaque*, IV, 13, 1127 b 2 : « L'homme de juste milieu, en homme qui est, si j'ose dire, lui-même, est vrai dans sa vie comme dans ses paroles (*ho de mesos authekastos tis ôn alêtheutikos kai tô biô kai tô logô*) et reconnaît posséder les titres de gloire qu'il possède en effet sans les majorer ni les minimiser » (*L'éthique à Nicomaque*, Tome I-Deuxième partie, traduction par R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Louvain-La-Neuve, Peeters et Nauwelaerts, 2002).

7 Jn 2, 21.

8 Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972 ; trad. de M. Jézéquel, *Sincérité et authenticité*, Paris, Grasset, 1994.

tif et non plus quantitatif, selon lequel chaque individu est non seulement numériquement distinct de tous les autres mais *sans commune mesure avec eux*, et par suite incomparable. *Jeder Mensch hat ein eigenes Mass*, « chaque homme possède [en lui-même] sa mesure », affirme Herder⁹. Ou comme le souligne Friedrich Schlegel, « c'est bel et bien l'individualité qui est ce qu'il y a d'originel et d'éternel en l'homme¹⁰ ». Cette culture de soi se dit en allemand *Bildung*, et les différentes pensées de l'authenticité dont il sera question ci-après ont toutes à des degrés divers leur point de départ dans cette notion intraduisible. La *Bildung* est la « culture » au sens d'un façonnement de soi indissociable de l'individualité de celui qui l'effectue, de celui qui *devient lui-même* au travers de cette auto-culture (*Selbst-Bildung*).

Il existe par conséquent une vérité située à l'intérieur de chacun à laquelle il convient de donner expression dans sa vie, et qu'évoque par exemple le poète anglais Robert Browning :

*Truth is within ourselves ; it takes no rise
From outward things, what'er you may believe.*¹¹

Cette idée d'une vérité singulière, indissociable de chaque individualité, émerge à l'occasion des transformations sociales qui accompagnent la montée en puissance de la démocratie dans les sociétés occidentales tout au long du XIX^e siècle, de la grande « égalisation des conditions » brillamment analysée par Tocqueville. La quête d'authenticité est en effet à mettre en rapport avec ce que l'auteur de *De la démocratie en Amérique* est l'un des premiers à baptiser du terme d'« individualisme ». C'est ce qui rend cette vérité qu'il s'agit de réaliser dans sa vie bien différente de celle dont se soucie la

9 Johann Gottfried. Herder, *Ideen zur Philosophie des Geschichte der Menschheit*, in *Herders Sämtliche Werke*, éd. Bernard Suphan, Berlin, Weidmann, 1877-1913, Bd. 13, p. 291. Charles Taylor cite ce passage dans son *Malaise de la modernité*, trad. de Ch. Melançon, Paris, Les éditions du Cerf, 2015, p. 36.

10 F. Schlegel, *Idées*, §60 ; trad. fr. in *L'absolu littéraire*, op. cit., p. 212.

11 *The Complete Works of Robert Browning*, Boston et New York, Houghton, Muffin and co, 1899, p. 43.

philosophie hellénistique sous les auspices du « souci de soi » cher à Foucault. Ce qui oppose diamétralement le souci de soi antique et le souci de soi contemporain, ou encore l'idée d'une « vérité de l'existence » à ces deux époques, c'est la nette inflexion individualiste que reçoivent ces notions à la fin du XVIII^e siècle. Pour Aristote, comme pour les stoïciens ou les épicuriens, élever sa vie à la vérité signifiait y réaliser un idéal de perfection *tout à fait universel* et même *impersonnel* : la conformité de cette vie au *logos*. Le sage est ainsi celui qui parvient à s'élever au-dessus de sa propre individualité contingente – ce qui signifie aussi au-dessus de toutes les idiosyncrasies de son propre caractère –, pour coïncider avec un point de vue divin, pour s'universaliser lui-même à l'image du *logos*. Dans l'idéal d'authenticité que nous héritons du romantisme, en revanche, accomplir la vérité dans sa vie consiste principalement à « nous réaliser nous-mêmes », à développer ce que nous avons de plus propre. Non seulement ces deux perspectives ne coïncident pas, mais elles font signe dans des directions opposées.

Et pourtant, en dépit de leur profonde différence, l'idéal d'authenticité pourrait bien représenter l'équivalent moderne de l'idéal antique de la sagesse à une époque qui ne croit plus en cette dernière parce qu'elle refuse de concevoir la perfection humaine selon un modèle unique¹² – en un temps où le « droit à la différence » fait figure de pilier de nos sociétés libérales. L'authenticité tend ainsi, dans le contexte de sociétés individualistes, à occuper la place laissée vacante par la sagesse. L'auteur qui l'a probablement le mieux aperçu est Oscar Wilde. Le romancier irlandais ne s'est pas en effet contenté de quelques mots d'esprit sur l'idéal d'authenticité auquel il souscrit par ailleurs (« Soyez vous-même, tous les autres sont déjà pris ! »), il a aussi mis en rapport, en les distinguant, les idéaux antique et moderne de perfection humaine : « *“Know thyself” was*

12 L'un des tout premiers à avoir critiqué la sagesse comme idéal de perfection universel, censé s'appliquer indifféremment à tout homme et manquant de prendre en considération ses traits particuliers, est, dans le sillage de *L'éloge de la folie* d'Érasme, Montaigne. Celui-ci affirme dans ses *Essais* vouloir s'« estoff[er] de son propre modèle » (I, XXXVII, 229 c).

written over the portal of the antique world. Over the portal of the new world “Be thyself” should be written¹³ ».

Oscar Wilde se révèle ici plus perspicace que Michel Foucault, lequel n’a cessé au contraire de rapprocher jusqu’à les identifier sous la rubrique d’une « esthétique de l’existence » le souci de soi antique de l’idéal moderne de réalisation de soi – une « esthétique » à laquelle, pourtant, l’idéal de sagesse demeure, à quelques exceptions près¹⁴, tout à fait étranger. Wilde a aperçu avec plus de discernement que son héritier (peut-être en partie grâce à Tocqueville) que ce qu’il y a de plus important et de plus significatif dans l’idéal moderne d’authenticité, ce sont précisément ses accents *individualistes*, et que cette accentuation change tout. La sagesse met d’emblée hors jeu toutes les particularités individuelles en cherchant à nous élever à l’universalité du *logos* par un exercice de soustraction ou d’évidement : c’est la signification de la célèbre formule de Plotin selon laquelle il nous faut « sculpter notre propre statue¹⁵ » – expression qui est à entendre non pas au sens de sculpter une statue à *notre effigie*, mais dans celui où il convient de soustraire de la matière au bloc de marbre que nous sommes nous-mêmes pour y faire paraître un visage *autre*, celui de la divinité. L’idéal contemporain, pour sa part, consiste bien à sculpter une statue à *notre image*, avec tout ce que cela peut comporter d’égotisme, voire de narcissisme. Et pourtant, il demeure malgré tout un élément commun à ces deux aspirations : c’est, pourrait-on dire, le caractère central et architectonique de la sagesse (ou de l’authenticité) pour la réflexion éthique dans son ensemble. Ni la sagesse ni l’authenticité ne peuvent en effet se réduire à des vertus périphériques au sein du système des vertus : lorsqu’elles existent, elles marquent de leur empreinte la vie éthique en totalité. Ainsi, relu à la lumière de Wilde, Foucault a à la fois

13 Oscar Wilde, *The Soul of Man under Socialism*, in *Complete Works of Oscar Wilde*, Glasgow, Harper-Collins, 1994, p. 1179.

14 On ne rencontre les prémices d’une telle idée que tardivement dans l’Antiquité, chez Panétius et Cicéron. Voir à ce sujet *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2019. Et les remarques critiques de Pierre Hadot à l’égard de Foucault : P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

15 Plotin, *Ennéades*, I, 6, 9.

raison et tort : il a raison lorsqu'il souligne le lien qui unit le « souci de soi » antique à l'« esthétique de l'existence » qui prend forme à fin du XVIII^e siècle et à l'époque romantique ; il a tort lorsqu'il rapproche ces idéaux au point de pratiquement les confondre.

Les penseurs de l'âge du romantisme (il nous faudra revenir plus loin sur cette dénomination) emploient peu l'épithète « authentique » ; ils parlent plus volontiers de « sincérité ». D'où l'importance de préciser le rapport qui s'établit entre ces deux notions. Il existe une différence cruciale entre sincérité et authenticité : tandis que la première est compatible avec l'erreur, voire l'illusion sur soi (on peut dire ce qu'on *croit* être la vérité, être sincère, et néanmoins se tromper), la seconde constitue un idéal plus exigeant, car elle requiert une certaine dose de lucidité sur soi-même. Quelqu'un qui est dans la plus complète illusion sur soi ne peut pas être qualifié d'authentique. À tout prendre, l'authenticité ressemble davantage à une autre vertu, l'intégrité. Celle-ci est une fidélité à soi-même dans le sens d'une fidélité à ses propres principes et convictions lorsque ceux-ci sont mis à l'épreuve par les circonstances. L'authenticité, de son côté, est une intégrité qui s'étend au-delà de la sphère strictement éthique : fidélité à ses principes, bien sûr, mais aussi à ses goûts, à ses aspirations, à ses préférences, à ses inclinations, aux tendances qui régissent notre propre caractère. En ce sens, l'authenticité est une « vertu » supra-éthique ou para-éthique qui s'applique à l'individu considéré comme un tout en non au seul sujet moral. Cela soulève une question importante qui ne semble guère avoir été posée avant l'époque romantique : celle de savoir s'il peut y avoir une « authenticité dans le mal ». Que l'authenticité soit une qualité supra-éthique n'implique-t-il pas qu'elle puisse aussi être mise au service de l'immoralité, du vice ? Voilà une question qui ne cesse de hanter les auteurs du XIX^e siècle à travers des personnages de fiction tels le Manfred de Byron, Karl Moor, le chef des *Brigands* de Schiller, Vautrin dans *La Comédie humaine*. Peut-on être à la fois un individu authentique et un criminel ? C'est cette question que de nombreux philosophes ont exploré à leur tour – du « grand homme » dans l'histoire de Hegel à « l'esprit libre » de Nietzsche, en passant par le « génie moral » de Jacobi, le « héros » de Carlyle, l'homme doué de *self-reliance* d'Emerson et de Thoreau : autant de figures qui

ne cessent de questionner la compatibilité de l'authenticité avec la morale – ou à tout le moins avec la morale commune.

Cela permet d'entrevoir la réponse à une autre question déterminante : comment comprendre que la « révolution de l'authenticité » se produise justement à l'époque romantique ? Car qu'il s'agisse d'une refonte complète des conceptions éthiques ne fait guère de doute. C'est ce que souligne par exemple Isaiah Berlin dans *The Roots of Romanticism*. « Un nouvel ensemble de vertus, écrit-il, apparut avec le mouvement romantique. [...] Puisque nous devons être libres et devons être nous-mêmes (*be ourselves*) au plus haut degré possible, la grande vertu – la plus grande de toutes les vertus – est ce que les existentialistes appellent authenticité et que les romantiques nommaient sincérité¹⁶ ». Le constat de Berlin est juste : nous assistons, avec Rousseau et le romantisme, à une transformation en profondeur de tout notre édifice moral qui érige en son centre la vertu de sincérité. La question est de savoir si c'est l'effondrement des conceptions éthiques traditionnelles qui a ouvert la voie au triomphe de l'authenticité, ou si c'est inversement la promotion de cette vertu au centre de notre édifice moral qui a précipité la ruine des éthiques traditionnelles.

L'époque romantique est en effet un âge de profonds remaniements religieux, politiques, économiques, sociétaux. Elle se caractérise par une diminution des inégalités entre les classes et une mobilité accrue au sein de la société qui accompagne l'essor des démocraties modernes, suscitant de vives résistances au nom des idéaux du passé, « l'esprit de la chevalerie » cher à Burke ou la « chrétienté » célébrée par Novalis¹⁷, et parfois une nostalgie pour des époques révolues : la Grèce antique ou le Moyen-âge, idéalisés et élevés au mythe. Elle est le théâtre de remaniements en profondeur dans les modes de vie qui deviennent de plus en plus urbains et dépendants des progrès scientifiques et techniques. Elle consacre le triomphe définitif de la bourgeoisie et se caractérise par une montée en puissance des na-

16 Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1999, p. 139 ; trad. de T. Bourdier (modifiée), *Les racines du romantisme*, Paris, R&N éditions, 2020, p. 211-212.

17 Novalis, « Europe ou la Chrétienté », in *Œuvres complètes*, I, *Romans, Poésies, Essais*, trad. d'Armel Guereene, Paris, Gallimard, 1975.

tions, du localisme, des patriotismes, par l'avènement d'une nouvelle philosophie de l'histoire, par un déclin accéléré des croyances religieuses donnant lieu à des tentatives pour revivifier l'esprit du christianisme (Chateaubriand en France, Novalis en Allemagne) et un rejet de plus en plus marqué des grands idéaux des Lumières : les droits de l'homme, la croyance au progrès, l'universalisme. Sous l'impulsion de ces différentes forces, l'univers moral se disloque ou tout au moins vacille. Le XIX^e siècle est, en littérature, l'époque des figures méphistophéliques qui brouillent la différence du bien et du mal ou la rendent inopérante, faisant qualifier le mouvement romantique de « secte satanique » par ses détracteurs. Perdant peu à peu ses repères, incapable de trouver dans la religion et la morale traditionnelles un point d'appui assuré, l'individu se retrouve seul dans un sombre face à face avec lui-même, livré au vide existentiel et à une interrogation angoissée sur ce qu'il est. Au « désenchantement du monde » répond une culture de la désillusion, de la mélancolie, du *spleen*.

C'est ainsi que débute la quête identitaire si caractéristique de notre époque. Comme le remarque Marcel Gauchet, « le déclin de la religion se paie en difficulté d'être-soi. La société d'après la religion est aussi la société où la question de la folie et du trouble intime de chacun prend un développement sans précédent. Parce que c'est une société psychiquement épuisante pour les individus, où rien ne les secourt ni ne les appuie plus face à la question qui leur est retournée de toutes parts en permanence : pourquoi moi ? Pourquoi naître maintenant quand personne ne m'attendait ? Que me veut-on ? Que faire de ma vie quand je suis seul à la décider ? [...] Nous sommes voués à vivre désormais à nu dans l'angoisse¹⁸ ». Le romantisme met d'autant plus l'accent sur le rêve et la folie qu'il naît justement de ce « trouble intime », de ce vacillement de l'identité et des repères traditionnels pour la définir. Cette angoisse, cette dérégulation forment un trait d'union entre la culture romantique et la culture existentialiste qui lui succède. Perdant toute assurance, livré à l'anxiété et à la solitude, l'individu devient la chambre d'échos où se répercute à

18 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 2005, p. 302

l'infini une unique question : « Qui suis-je ? » La certitude du « cogito » cartésien commence à subir les assauts des philosophes, de Nietzsche à Lichtenberg, le sentiment d'être soi s'étiolé, intronisant la figure d'Hamlet au centre de la détresse des temps¹⁹ et réitérant son questionnement : « Suis-je ou ne suis-je pas ? Vis-je ou suis-je déjà mort ? La vie est-elle songe ou réalité ? »

Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy parlent à propos du mouvement romantique, dans leur « Ouverture » à *L'absolu littéraire*, d'une « exténuation du sujet²⁰ », dépouillé de sa substance par le « cogito vide » de Kant, et débouchant sur une « crise ouverte²¹ ». C'est seulement là où le « moi » défaille et revêt un statut de plus en plus problématique que commencent à s'affirmer les pensées de l'authenticité et de l'accomplissement individuel comme des réponses à cette situation de crise. L'affaiblissement du sentiment d'être soi appelle une réaction énergique et conduit à l'adoption de conduites compensatrices : un nouveau culte des héros, une passion pour les rebelles et les insurgés de toute sorte, un retrait hors du monde social, un « retour à la nature » qui revêt de multiples formes – une nature mythifiée en tant que lieu d'harmonie avec soi-même – selon le double mouvement contraire d'un repli sur soi et d'une dissolution extatique dans le grand Tout. Tel est l'arrière-plan du nouvel impératif qui retentit comme un son de clairon : « Soyez-vous-mêmes ! » Goethe s'exclame : *Mache dir selber Bahn*, « Fraie-toi ta propre voie²² ». Stendhal déclare : « Je crois que pour être grand dans quelque genre que ce soit il faut être soi-même »²³. Emboîtant le pas à l'idée de *Bildung* individuelle qui fait de l'élévation à l'humanité un processus toujours incomplet et toujours en voie d'achèvement, Fichte soutient que « chaque animal est ce qu'il est ; l'homme seul, originairement, n'est absolument rien. Ce qu'il

19 Le premier mot de la tragédie de Shakespeare est « qui (*who*) ? » : « *Who's there ?* ».

20 *L'absolu littéraire*, *op. cit.*, p. 43-44.

21 *Ibid.*, p. 46.

22 Goethe, « Mut », in *Poésies*, II, Paris, Aubier, 1971, p. 94-95.

23 Stendhal, *Journal*, 4 mars 1818, in *Œuvres intimes* (abrégé désormais O.I.) éd. Henri Martineau, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1955, p. 1322.

doit être, il lui faut le devenir²⁴ ». Coleridge lie étroitement le fait de ne compter que sur soi-même, la vérité personnelle et l'individualité : « celui qui compte le plus sur lui-même et se dresse avec le plus de fermeté est aussi l'homme le plus vrai, parce que le plus individuel (*he who relies most on himself and stands the firmest, is the truest because the most individual Man*)²⁵ ». Nietzsche reprend à son compte, en modifiant son sens, le vers de la *Deuxième Pythique* de Pindare : *genoi oios essi mathôn*, « Puisses-tu devenir qui tu es en l'apprenant », qu'il transpose en « Deviens ce que tu es ! » Emerson s'exclame : *Be, and not seem* !²⁶, ce qui revient sous sa plume à dire : *Trust thyself* !²⁷ « Aie foi en toi-même ! » Thoreau lui répond en écho : *Explore thyself*, « Explore-toi toi-même²⁸ » afin que, te connaissant, tu puisses « vivre de manière délibérée (*live deliberately*)²⁹ », selon la célèbre formule de *Walden*. Il conclut : « que chacun s'occupe de ce qui le regarde, et s'efforce d'être ce qu'il a été fait³⁰ ! » On pourrait poursuivre cet inventaire.

Ce nouvel idéal comprend deux aspects principaux : a) un élément de vérité ou de véracité, en premier lieu à l'égard de soi-même ; 2) une aspiration au perfectionnement de soi et à l'expression de cette vérité dans sa vie et dans ses actes. Cette seconde caractéristique fait signe en direction de ce que John Rawls et Stanley Cavell ont appelé

24 J. G. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. d'A. Renaut, Paris, PUF, « Quadrige », 1998, p. 95.

25 *The Complete Works of Samuel Taylor Coleridge*, éd. W. G. T. Shedd, New York, Harper, 1853, t. I, p. 412. On assiste ici à une intériorisation de la révélation chrétienne qui va sans doute inspirer Emerson et son idée de *self-reliance*. Cité dans Laura Dassow Walls, *Emerson's Life in Science : the Culture of Truth*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, p. 134. Voir aussi John Clubbe et Ernest J. Lovell, *English Romanticism : the Grounds of Belief*, Londres, The Macmillan Press, 1983, p. 59-60.

26 Emerson, « Spiritual Laws », in *Essays and Lectures*, New York, Literary Classics of the United States, 1983, p. 320.

27 *Ibid.*, p. 260.

28 Thoreau, *Walden*, 150th anniversary edition, J. Lyndon Shanley, éd., Princeton et Oxford, Princeton University Press, 1971, p. 322 ; trad. fr de L. Fabulet (modifiée), *Walden ou la vie dans les bois*, Paris, Gallimard, 1922, rééd. « Tel », 2009, p. 364

29 *Ibid.*, p. 90 ; trad. citée (modifiée) p. 147.

30 *Ibid.*, p. 326 ; trad. citée, p. 368.

un « perfectionnisme moral ». On a coutume d'opposer, en effet, les éthiques téléologiques, par exemple les éthiques antiques, pour lesquelles une action est bonne en tant qu'elle nous permet d'atteindre la fin de l'existence humaine, le « bien-vivre » ou le bonheur (*eudaimonia*), et les éthiques déontiques pour lesquelles la bonté de l'action dérive de sa conformité à une norme, à un devoir posé comme inconditionnel. Au XIX^e siècle, l'utilitarisme représente une variante d'éthique téléologique, puisqu'il professe que le critère de bonté d'une action réside dans ses conséquences, la maximisation du bonheur du plus grand nombre et la minimisation de la souffrance. Les éthiques perfectionnistes forment un troisième groupe. Elles constituent, si l'on veut, une variété d'éthique téléologique, étant donné qu'elles font résider la bonté d'une action dans sa tendance à améliorer l'agent, mais, à la différence des éthiques téléologiques, elles refusent de fournir une définition *générale* de la fin de l'existence humaine, affirmant que cette fin ne peut être déterminée que par l'individu : il revient à chacun de découvrir en quoi consiste la perfection de sa nature et par quelles voies il peut l'atteindre. La fin de l'existence, ce que nous devons devenir afin de « devenir nous-mêmes », ne peut être prescrite d'avance indépendamment des expériences et du jugement de celui qu'elle concerne. En somme, il revient à chacun de spécifier ce qu'est ce « lui-même » qu'il s'agit pour lui de devenir, et cela, en fonction de ce qu'il est. Ainsi, tant que nous ne sommes pas devenus nous-mêmes, à supposer que ce processus ait un terme, la « fin » de notre existence demeure indéterminée ; et inversement, c'est seulement en déterminant cette fin, en parachevant notre propre essence, que nous accédons à une connaissance de nous-mêmes. Celle-ci ne précède pas le devenir-soi, elle en procède : c'est en parcourant notre propre voie que nous prenons conscience de qui nous sommes. C'est tout l'objet du *Bildungsroman* dont le modèle allemand indépassable demeure *Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister*, et certains des échantillons les plus représentatifs en France sont *Dominique* de Fromentin, *Adolphe* de Benjamin Constant, et plus encore *Les illusions perdues* et *L'éducation sentimentale*. Contrairement aux éthiques téléologiques classiques, les éthiques perfectionnistes ne se fondent donc pas sur une connaissance universelle de la nature humaine ; du fait du carac-

tère incomparable des individus entre eux qu'elles érigent en principe, elles postulent autant de voies vers l'accomplissement qu'il y a d'individualités. Le seul trait universel de l'être humain devient sa perfectibilité indéfinie. Comme l'écrit Hölderlin dans *Hypérion* : *das ist die Herrlichkeit des Menschen, daß ihm ewig nicht genügt*, « c'est la gloire de l'homme que rien, jamais, ne le satisfait ». L'homme n'est rien d'autre qu'une aspiration infinie à l'accomplissement de sa propre nature. Cette idée d'une perfectibilité humaine est logée au centre des nouvelles philosophies de l'histoire qui prennent forme avec Rousseau, Kant, Schiller, Hölderlin et Hegel.

Outre ses dimensions de véracité et d'accomplissement de soi, l'idéal d'authenticité inaugure aussi une conception nouvelle de la liberté humaine. Le vacillement de l'univers moral, conçu jusque-là comme stable et même intangible, manifeste l'abîme d'une liberté qui ne signifie plus seulement la possibilité de choisir une option au sein de cet univers moral à la lumière des valeurs qui le régissent, mais celle de décider de ces valeurs elles-mêmes au nom desquelles nous choisissons. Pendant plus de deux millénaires, les débats philosophiques et théologiques autour de la liberté de la volonté se sont développés sans que jamais ne fût-ce que la *possibilité* pour l'individu d'être la source des normes et des valeurs qui régissent son univers moral ne soit envisagée. La volonté *présupposait* au contraire l'orientation du désir vers le bien, et celui-ci restait déterminé de manière univoque, qu'il s'agisse des vertus de l'éthique aristotélicienne ou stoïcienne ou de la béatitude chrétienne. L'idée selon laquelle l'individu peut être placé en position d'arbitre du bien et du mal, était exclue : cela aurait équivalu pour lui à se substituer à Dieu. Et voici que cette idée devient soudain très commune, presque banale. Rousseau est probablement le premier à répudier les fausses valeurs de la morale de son temps en les versant au compte de l'hypocrisie. Dénonçant sans relâche les sophismes de la politesse et traquant les fausses vertus jusque dans les salons parisiens – en réalité partout où le peuple a faim et est maintenu dans l'ignorance –, il leur oppose une morale du cœur et un sentiment intérieur infaillible. Derrière l'apôtre de l'authenticité personnelle se dissimule toujours un réformateur moral. Les deux opérations – rejet d'une morale corrompue et infidèle à ses propres principes et adoption d'une posture de vérité

à l'endroit du monde et de soi-même – sont dès lors indissociables. Carlyle raille la déroute d'une humanité dont la morale moutonnaire n'est plus qu'un bavardage, un constant marchandage, un calcul d'intérêts ; Emerson fait reposer l'éthique tout entière sur la *self-reliance*, la confiance en soi ou l'autonomie de l'individu ; Thoreau ridiculise la philanthropie et les morales humanitaires au nom d'une nouvelle variété d'héroïsme consistant à devenir le pionnier de sa propre vie. Nietzsche recueille tout cet héritage et lui appose le sceau de sa prose flamboyante et enfiévrée : le dynamitage de la morale atteint avec lui son point de non-retour. Désormais, l'esprit libre, seul vrai, seul honnête, prend congé de l'éthique commune et en réalité de l'éthique tout court. Renversant les tables de la loi, il procède à un inventaire complet du système des valeurs en vue de rien de moins qu'un recommencement de l'homme. Point d'éthiques de l'authenticité, en effet, sans un bouleversement complet du champ moral dont l'individu devient à présent l'épicentre. Et donc sans une dérive au moins tendancielle vers un subjectivisme moral que l'on trouvera partout à l'œuvre.

Mais il faut s'expliquer sur cette notion même de « romantisme ». Les analyses qui suivent ne porteront pas uniquement sur des auteurs appartenant à l'école romantique *stricto sensu* : nous préférons parler de « l'âge du romantisme » plutôt que du romantisme. Cette notion constitue en effet un redoutable piège lexical : le romantisme a connu des expressions si diverses en Europe et aux États-Unis qu'il est pratiquement impossible de l'enfermer dans une définition unique. Nous ne nous y essaierons pas. Il existe en réalité deux approches possibles de ce mouvement littéraire, esthétique et philosophique, selon qu'on privilégie un concept étroit ou large de romantisme. D'après le concept étroit, est romantique tout auteur qui s'est revendiqué expressément de cette école : par exemple, en France, Hugo, Lamartine et Chateaubriand sont romantiques, tandis que Balzac, Stendhal et Flaubert ne le sont pas. En Allemagne, les frères Schlegel, Novalis ou Schleiermacher sont romantiques, alors que Hegel, Goethe, Schiller et Nietzsche ne le sont pas. Cette typologie est commode lorsqu'il s'agit de cerner certaines différences importantes dans le style, la poétique ou les idées de ces auteurs. Mais d'un autre côté, elle tend à tracer entre eux des démarcations trop tranchées. Prenons un cas particu-

lier qui nous occupera à plusieurs reprises au cours de cet ouvrage, celui du « héros dans le mal » en tant que figure possible, figure-limite d'authenticité. Ce personnage troublant, mi ange, mi démon, indissociablement admirable et horrifique, traverse toute la littérature de l'époque, du bandit de Schiller à Vautrin, du génie dans l'histoire de Hegel à l'esprit libre de Nietzsche. Il s'agit à la fois d'une figure qui est typique du romantisme et d'un personnage qui déborde largement les cercles romantiques *stricto sensu*. Aussi nous semble-t-il indispensable d'introduire un second usage, moins strict, de ce terme. Dès la fin du XVIII^e siècle, en effet, se développe ce qu'on a parfois appelé un « pré-romantisme » et qui, selon l'emploi large de cette notion que nous croyons éclairant, est déjà pleinement romantique. On peut se reporter à ce propos à l'anthologie de Jacques Bousquet, *Le 18^e siècle romantique*³¹ qui énumère un certain nombre de traits communs à ces auteurs : pêle-mêle, la réévaluation des passions contre la « froide raison » des Lumières, l'apologie du sauvage, la critique de la société et l'exaltation de l'individu, le mal de vivre et la mélancolie, l'esquisse de thèmes pré-existentialistes comme le temps, la mort, la solitude, le retour du sacré, de la religion, l'extase mystique, l'évasion dans la nature, qu'elle soit farouche ou idyllique, la fuite dans un passé idéalisé, la défense du génie contre les règles de l'art, une certaine éclipse de la morale. C'est à présent l'originalité, et non la conformité aux règles, qui devient obligatoire, et l'expérience du monde moderne de ces auteurs est marquée par l'insatisfaction, la haine du progrès, du luxe, de la grande ville, de la science, de l'industrialisation.

On peut par conséquent avancer, comme l'ont fait Robert Sayre et Michael Löwy³², qu'il existe un romantisme de la longue durée qui commence dans la seconde moitié du siècle des Lumières et s'étend bien plus loin que l'école romantique officielle, en réalité, pour certains de ses thèmes, jusqu'à nos jours : la révolte contre la domination exclusive de la raison en philosophie, dans l'interprétation de l'histoire, en art, dans la politique ; une réévaluation du sentiment

31 Jacques Bousquet, *Le 18^e siècle romantique*, Paris, Pauvert, 1972.

32 Michael Löwy et Robert Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992 ; et plus récemment, des mêmes auteurs, *Romantisme anticapitaliste et nature*, Paris, Payot, 2022.

qui débute en vérité dès le XVIII^e siècle avec les théoriciens des sentiments moraux (Hume, Hutcheson, Shaftesbury, Adam Smith) ; un rejet des éthiques utilitaristes et matérialistes du XVIII^e siècle dédiées à la recherche du bonheur et à la rationalisation de la société ; plus généralement, une révolte contre la « prose du monde », le règne de la science et de la technique, le capitalisme et la société industrielle, l'affaiblissement des idéaux religieux, auxquels on oppose à présent les pouvoirs sans limite de l'imagination, la puissance du mythe et leur capacité à « réenchâter » la nature ; une insatisfaction devant le monde social tel qu'il est, avec ses mœurs partagées et son uniformité, avec ses « foules » et ses « masses » qui nivellent les différences individuelles, et, en contrepartie, une apologie de l'individu qui revêt souvent des formes contradictoires : un individualisme inégalitaire, généralement antidémocratique, celui du héros et du surhomme, et un individualisme égalitaire issu des Lumières ; une célébration du singulier, de l'idiosyncrasique, du bizarre, de l'incongru, du « gothique » en tant que valeurs esthétiques, en réaction à la règle, à la mesure, à l'équilibre, à l'universalité du beau valorisés par l'esthétique classique ; une apologie de l'excès, de la démesure, de *l'hubris*, de l'ivresse, de l'extase, des puissances occultes et irrationnelles de l'inconscient, des « orages désirés » chers à Chateaubriand, de la nature sauvage et non domestiquée qui s'oppose à la norme, à la convention, à la culture, au goût, et devient l'unique source du génie en art, en morale, en politique. Enfin, un individualisme qui s'étend aussi aux entités collectives, aux communautés, aux peuples, aux races, aux nations, assorti d'hymnes au national, au local, au génie des langues conçues comme autant de visions du monde.

C'est ce romantisme de la longue durée, plus cohérent qu'on ne le croit généralement, et qui inclut bien des révoltes (épisodiques) contre le romantisme, qui nous intéressera dans cette étude. Comment ne pas voir en effet qu'une certaine apologie du génie ou de l'homme d'exception par contraste avec la foule, cette « médiocrité collective », comme l'appelle John Stuart Mill³³, continue à animer la

33 *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XVIII, *Essays on Politics and Society*, Toronto, The University of Toronto Press, 1977 ; trad. fr. de L. Lenglet, *De la liberté*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1990, p. 162.

transvaluation nietzschéenne des valeurs par exemple, et que la mise en accusation de la « morale du troupeau » au nom d'un individu encore à venir, d'un surhomme enfin émancipé de ses chaînes, prescrit ses coordonnées au discours nietzschéen en dépit de son opposition frontale (et en partie superficielle) au romantisme, à partir du moment où la rupture du philosophe est consommée avec les cercles wagnériens ? Comment ne pas voir les éléments romantiques qui imprègnent la théorie hégélienne du grand homme dans l'histoire en dépit de ses critiques appuyées de la philosophie romantique ? Comment ignorer que le romantisme, qu'on y souscrive ou qu'on s'y oppose, a façonné en profondeur notre manière de voir et de nous rapporter au monde, à la nature, à la société, à la politique, à l'art, à la science, et qu'il trouve aujourd'hui encore de nombreux échos dans des courants d'idées puissants : alter-mondialisme, antilibéralisme et anticapitalisme, technophobie, scepticisme à l'égard de la science, localisme, défense des particularismes, des minorités, *deep ecology*, individualisme libertaire ou au contraire défense d'une société d'ordre et de hiérarchie à l'encontre des méfaits supposés de la démocratie ?

L'avènement de l'idéal d'authenticité personnelle aux XVIII^e et XIX^e siècles est inséparable du triomphe d'un paradigme expressiviste affirmant la supériorité de l'expression individuelle sur la norme, du génie sur les lois et les mœurs, plaçant toujours la vérité du côté de l'originalité et jamais de l'imitation. L'authenticité est signe de grandeur en politique – le héros de Carlyle se caractérise d'abord par sa « sincérité » intégrale –, en art (si l'on en croit le même Carlyle, *La Divine comédie* de Dante serait « *the sincerest of all Poems* »), dans la vie elle-même élevée au rang d'œuvre d'art. C'est que la valeur de l'art ne se mesure plus à sa capacité à imiter la nature ; elle réside désormais dans son aptitude à refléter l'âme et les émotions individuelles de l'artiste, dans son seul potentiel expressif. Comme le remarque August Schlegel, « en introduisant dans sa théorie le concept d'imitation, Aristote a encore plus nuï – si c'est possible – que par ses doctrines sur le drame et l'épopée »³⁴. Selon cette nouvelle conception, expressive ou expressi-

34 August Wilhelm Schlegel, *La doctrine de l'art. Conférences sur les belles-lettres et l'art*, trad. de M. Géraut et M. Jimenez, Paris, Klinck-

viste, de l'œuvre d'art, comme le note M. H. Abrams, le premier test qu'un poème doit passer n'est plus : « Est-il fidèle à la nature (*true to nature*) ? » mais plutôt « Est-il sincère ? Est-il authentique (*genuine*) ? Correspond-il à l'intention, aux sentiments et à l'état d'esprit réel du poète pendant qu'il le composait³⁵ ? ». De même que la vie de l'individu authentique reflète sa personnalité unique, l'œuvre d'art est appelée à manifester l'intériorité de l'artiste dans ses aspects les plus particuliers et idiosyncrasiques. La notion de sincérité perd ainsi peu à peu sa connotation morale pour devenir le symbole d'une intégrité purement artistique. Les mots du poète, affirme William Wordsworth, *ought to be weighted in the balance of feeling*³⁶, « doivent être pesés sur la balance du sentiment ». Il faut juger la littérature à l'aune d'« un critère de sincérité (*a criterion of sincerity*)³⁷ », précise-t-il. La seule leçon à prodiguer à un écrivain est celle dont Thoreau déplore qu'elle n'eût pas été celle de ses maîtres : *my teachers should have prescribed to me : 1st sincerity ; 2nd sincerity ; 3rd sincerity*³⁸.

De là découle le parcours qu'empruntera cet essai. Nous commencerons par dégager ce qui nous semble être les deux figures antithétiques autour desquelles se structure, à l'époque romantique, l'exigence d'authenticité, les deux pôles entre lesquels celle-ci oscille : d'un côté, la « belle âme » qui est spontanément en accord avec la loi morale, et n'a même pas besoin du devoir pour bien agir ; il lui suffit de se mettre à l'écoute de sa conscience, d'un « instinct divin » (formule de Béat de Muralt reprise par Rousseau)³⁹ qui résonne dans son cœur. Nous examinerons deux formes littéraires qu'a pu

sieck, 2009, p. 35.

35 M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp : Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1971, p. 23. Voir aussi toute la section d'Abrams « Poetic Truth and Sincerity », p. 313 sq.

36 William Wordsworth, *Poetical Works*, éd. de Selincourt, vol II, p. 513 ; cité par Abrams, *The Mirror and the Lamp*, *op. cit.*, p. 318.

37 Cité par Abrams, *The Mirror and the Lamp*, *op. cit.*, p. 318.

38 Henry David Thoreau, lettre à Richard Frederick Fuller du 2 avril 1843, in *The Writings of Henry D. Thoreau, The Correspondence*, vol. 1, 1834-1848, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2013, p. 152.

39 Béat-Louis de Muralt, *L'instinct divin recommandé aux hommes* (1727), nouvelle éd., Londres, 1790.

prendre cette belle âme dont nous précisons pourquoi elles nous semblent être les plus représentatives – et probablement les cibles de la célèbre critique de Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit* : le héros des *Souffrances du jeune Werther*, et Woldemar dans le roman éponyme de Friedrich Jacobi. Nous montrerons ce qui fait de cette première manière de concevoir une authenticité spontanée, instinctive, soustraite à toute normativité sociale, celle de ce que Jacobi appelle le *sittliche Genie*, le génie moral, une impasse – impasse que Goethe a parfaitement analysée dans les critiques qu'il a adressées à son propre *Werther*, et qui préfigurent largement celles de Hegel. La seconde figure, opposée à la « belle âme », est celle de « l'admirable scélérat », pour reprendre une formule d'Émilie Pézard⁴⁰, à la fois divin et satanique, supra-humain et infrahumain, qui, dans sa révolte contre la société, contre son hypocrisie et sa bassesse, revendique une authenticité bien distincte de la sincérité en tant que vertu morale. Nous considérerons deux formes principales que prend cette authenticité « par-delà la morale » : a) celle du héros s'élevant au-dessus de la société, de sa médiocrité, de son pharisaïsme, tel que le dépeint Carlyle ; b) celle du criminel qui, parfaitement honnête envers lui-même et lucide sur ce qu'il est, assume sa scélératesse en se plaçant de lui-même au ban de la société. Nous examinerons deux versions de ce scélérat honnête : Karl Moor, le chef des insurgés dans *Les brigands* de Schiller, et Vautrin dans *La Comédie humaine*. Il faudra se demander si cette figure d'authenticité par-delà la morale qui préfigure à maints égards la position de Nietzsche est cohérente d'un point de vue philosophique.

Nous examinerons en un second temps les liens existant entre l'idéal d'authenticité et différentes formes d'individualisme et de perfectionnisme moral, les uns étroitement solidaires de la pensée libérale et favorables aux institutions démocratiques, les autres élaborées en réaction aux progrès de la démocratie et aboutissant au contraire à un individualisme inégalitaire et hiérarchique. Nous

40 Voir Émilie Pézard, « Enjeux éthiques d'un modèle paradoxal : les admirables scélérats du romantisme », colloque « Le personnage, un modèle à vivre », *Fabula*, 1er mars 2018 : <https://www.fabula.org/colloques/document5093.php>

trouvons ici l'autre grande polarité qui structure le champ de la pensée romantique. Au chapitre 3, nous nous tournerons ainsi vers la pensée libérale et considérerons la manière dont Tocqueville a théorisé l'unité de trois phénomènes caractéristiques des démocraties modernes : l'égalisation des conditions, l'individualisme et le souci de réalisation de soi qui anime l'*homo democraticus*. Tocqueville ne s'est pas contenté, en effet, de pointer certains risques inhérents à la démocratie (qu'il entend, comme on le sait, davantage comme une réalité sociologique que comme un régime politique), en particulier sa tendance à instaurer une tyrannie de l'opinion, à favoriser l'essor de l'individualisme et à faire peser sur les citoyens le risque d'un « despotisme doux ». Il a également montré que l'abaissement des barrières sociales jouait un rôle déterminant dans l'avènement d'un idéal de perfectionnement individuel qui n'avait pas d'équivalent dans les sociétés hiérarchiques : en cessant de se définir par son appartenance à un groupe ou à une caste, l'individu ne se comprend plus désormais qu'à partir de lui-même, de ses singularités, de ses dispositions, de ses talents qu'il a de plus en plus un devoir de cultiver. Tandis que, dans les sociétés hiérarchiques, la réponse à la question « Qui suis-je ? » allait de soi et pouvait être donnée en termes de lignée ou de position sociale, elle fait appel à présent aux qualités de l'individu et de lui seul. Ainsi émerge une nouvelle conception de la culture de soi qui donne son ton à tout le siècle. « À mesure que les castes disparaissent, écrit Tocqueville, que les classes se rapprochent, que les hommes, se mêlant tumultueusement, les usages, les coutumes, les lois varient [...] l'image d'une perfection idéale et toujours fugitive se présente à l'esprit humain⁴¹ ». En somme, dans une société individualiste, l'idéal de perfection humaine devient à son tour quelque chose d'individuel, il se diffuse à travers toutes les classes, y compris les plus modestes et laborieuses, en sorte que son « influence prodigieuse [...] [s']exerce sur ceux mêmes qui, ne s'étant jamais occupés que d'agir et non de penser, semblent y conformer leurs actions sans [e] connaître⁴² ». Grand lecteur de

41 Akexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, I, VIII, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 543.

42 *Ibid.*, p. 544.

Tocqueville, John Stuart Mill a cherché à donner un fondement philosophique à cette idée au chapitre III d'*On Liberty*, en faisant de la culture de soi un droit imprescriptible de l'individu que l'État doit garantir à l'encontre du despotisme de l'opinion publique. Mill développe ainsi une théorie de l'authenticité originale articulant trois idées maîtresses : une défense de la souveraineté de l'individu sur lui-même, d'origine libérale ; un idéal de culture de soi fortement marqué par le romantisme et sa conception du génie (bien que Mill ne soit évidemment pas lui-même un « romantique » au sens étroit) ; enfin, une subordination de la quête d'authenticité personnelle à une conception utilitariste de l'éthique qui subordonne la culture de soi à la poursuite de la fin ultime de nos actes : la maximisation du bonheur de l'humanité. La quête de perfection individuelle cesse d'être dictée par des motifs égoïstes, elle ressortit à un souci du bien-être du plus grand nombre : dans une société libérale, affirme Mill, l'épanouissement de chacun exige l'épanouissement de tous. Il existe donc un lien nécessaire entre authenticité individuelle, accomplissement de soi et démocratie.

Dans ce tableau, Stendhal, autre figure de penseur progressiste qui se réclame de l'héritage des Idéologues, constitue un cas isolé. En reprenant la terminologie du « naturel », chère à Montaigne et aux Moralistes classiques, pour définir l'adéquation de l'individu à lui-même, il est un nostalgique égaré au siècle des révolutions. Sa position est paradoxale : alors même qu'il adopte un sincère libéralisme qui le fait adhérer aux idéaux des Lumières, le rend sensible au bonheur du peuple et fait de lui un parlementariste convaincu, une fois passée la séduction de l'Empire, il exècre le monde bourgeois et ses valeurs et célèbre « la vraie noblesse et le vrai naturel⁴³ » qui lui paraissent indissociables. Il les considère fort rares en France et les rencontre plutôt chez les Italiens, peuple auquel va son inclination spontanée. La quête du naturel est le fil conducteur de toute sa production littéraire, des *Journaux* et des œuvres intimes aux grands romans.

Une autre manière d'envisager les liens qui unissent démocratie et réalisation individuelle émerge de l'autre côté de l'Atlantique,

43 Stendhal, *Journal*, 30 novembre 1810 ; O.I., t. I, p. 638.

dans le Nouveau Monde, sous la houlette d'Emerson et de son disciple Thoreau. À l'aube de la philosophie américaine, l'exigence d'être soi-même se confond avec l'indépendance ou l'autonomie de l'individu, la célèbre *self-reliance*, littéralement avec le fait, pour chacun, de ne compter que sur lui-même et de s'en remettre à ses propres forces. L'autonomie individuelle devient ainsi un devoir « sacré » : *No law can be sacred to me but that of my own nature*, souligne Emerson. Sur ce devoir repose à présent l'éthique tout entière. Pour comprendre comment le philosophe de Concord peut faire de l'obéissance à soi-même une loi, il faudra revenir, au chapitre 5, sur l'arrière-plan religieux de sa pensée. De même que la thématization de la « belle âme » en Allemagne se détache sur le fond du mouvement piétiste, Emerson puise une grande part de son inspiration dans la théologie libérale de la Nouvelle-Angleterre et le mouvement qualifié par ses détracteurs d'Unitarisme. La théologie unitarienne s'oppose au dogme calviniste de la prédestination qui conduit le chrétien, pense-t-elle, à l'angoisse et au désespoir ; elle atténue la corruption absolue de la nature humaine par le péché originel et restaure une certaine importance des œuvres en faisant du développement de soi du chrétien une exigence que Dieu lui-même lui adresse et une « impulsion divine au centre de notre être (*a divine impulse at the core of our being*) », comme l'écrit l'un de ses principaux représentants, William Ellery Channing⁴⁴. Emerson a été pasteur de la Deuxième Église unitarienne de Boston avant de renoncer à sa charge après la mort de sa première femme. Son « panthéisme », l'immanence de Dieu à notre propre nature, rend le devoir de culture de soi encore plus inviolable, puisque le développement des facultés individuelles devient, dans cette perspective, l'accomplissement même de Dieu dans le monde. Pour Emerson, comme d'ailleurs pour Thoreau, tout bien réside dans l'affirmation de soi, dans une espèce de « oui » cosmique ou de « Je suis » qui prend figure de nouveau « cogito », et inversement, tout mal dérive du renoncement à soi-même. Les deux penseurs transcendentalistes

44 Cité par David M. Robinson, *Emerson and the Conduct of Life. Pragmatism and Ethical Purpose in the Later Work*, Cambridge University Press, 1993, p. 10.

sont dès lors conduits à assigner à l'idéal de *self-reliance* un primat sur la morale commune, ravalée au rang de simple conformisme. Bien que ni Emerson ni Thoreau n'embrassent à proprement parler un immoralisme – au contraire, pour Emerson, l'univers est intrinsèquement moral –, comme ce sera le cas, après eux, pour Nietzsche, ils lui ouvrent néanmoins la voie.

Nous pourrions dès lors analyser, au chapitre 7, la manière dont Nietzsche, à la fois marqué dans sa jeunesse par le romantisme et devenu dans l'âge mûr l'un de ses plus vigoureux critiques, clôt cette séquence en poussant l'idée d'authenticité personnelle jusqu'au point où elle se détruit elle-même. Le philosophe qui se donne pour objectif de dynamiter la morale (« je suis de la dynamite », affirme-t-il) croit en la possibilité d'une loyauté à soi ou d'une fidélité à soi « par-delà Bien et Mal » qui ne succombe pas à l'effondrement des idéaux ascétiques du platonisme et du judéo-christianisme. En restaurant une morale aristocratique plus ou moins fantasmée – car le penseur allemand a moins voulu détruire la morale qu'en proposer une nouvelle version inversée, antichrétienne, une contre-morale ou une antimorale –, Nietzsche s'efforce de concevoir une authenticité qui, paradoxalement, est compatible avec la dissimulation et même la tromperie en tant qu'instruments de domination au service des forts et des « maîtres ». Il pousse ainsi jusqu'à ses ultimes conséquences une idée typiquement romantique, celle d'une « authenticité dans le mal » qui est le propre de l'homme d'exception, l'élevant au-dessus de la morale grégaire. En effet, loin d'avoir liquidé l'idée de vérité, comme l'ont prétendu les lecteurs postmodernes et déconstructionnistes de sa pensée, Nietzsche fait de la vérité et de l'honnêteté envers soi-même les qualités fondamentales de l'homme supérieur (et, de surcroît, du penseur) ; mais il tente de concilier ces qualités avec l'exercice par l'esprit libre de ses instincts de puissance, avec son affirmation de soi et de la vie en soi qui peuvent l'amener à mentir, à tromper, à violer, à détruire. L'esprit libre doit être honnête au moins à l'égard de lui-même y compris dans son assomption de la tromperie aux fins de la domination. Son « authenticité » n'a plus rien de commun avec une sincérité obligeante, c'est-à-dire avec la sincérité en tant que vertu morale ; elle en devient l'exact opposé. C'est à la lumière de ces paradoxes qu'il faut interpréter, croyons-nous, le

leitmotiv qui traverse toute l'œuvre, de la troisième *Considération inactuelle*, « Schopenhauer éducateur », encore fortement inspirée par la pensée d'Emerson, à *Ecce homo : Wie man wird, was man ist*, « Comment on devient ce qu'on est ». Il faudra alors se demander si la perspective tracée par Nietzsche est cohérente et même si le genre d'« authenticité » revendiquée par lui possède tout simplement un sens.

Cette traversée du « romantisme » dans son acception la plus large et sur un laps de temps plus long que la stricte « période romantique » telle que la délimitent les manuels scolaires a le mérite de mettre en évidence les liens parfois souterrains qui relient des penseurs se réclamant du romantisme *stricto sensu* à leurs adversaires. Elle permet aussi de mesurer quelques-unes des impasses dans lesquelles se sont enfermées les pensées de l'authenticité à leurs commencements, et en particulier les rapports problématiques qu'elles ont entretenues avec l'éthique qu'elles ont eu tendance à ravalier au rang de pur conformisme extérieur. L'avènement des « éthiques de l'authenticité » (expression qui tend vers l'oxymore) s'accompagne dès le départ d'une critique de la « foule » (Kierkegaard, Emerson), du « troupeau » (Nietzsche), du « On » (Amiel et Heidegger) et donc avec un élitisme et un individualisme exacerbés. Cela ne manque pas de soulever des questions qui continuent aujourd'hui de nous être adressées : toute quête d'authenticité personnelle, en tant que devoir envers nous-mêmes, est-elle fatalement vouée à entrer en conflit avec nos devoirs envers les autres ? L'intronisation de l'authenticité au centre de l'édifice moral ne conduit-elle pas inévitablement à embrasser une forme d'amoralisme ? Est-il possible au contraire de concilier cet idéal typiquement moderne auquel probablement peu d'entre nous seraient prêts à renoncer avec les autres idéaux éthiques sans conférer du même coup à l'authenticité un rang subalterne ? Faut-il faire de celle-ci un simple idéal *parmi d'autres*, lui conférer un caractère « régional » au sein d'une conception pluraliste des fins de l'existence ? Faut-il au contraire lui conserver sa centralité, au risque de lui sacrifier une partie de l'éthique, et même l'éthique tout entière ? Ce sont là les problèmes auxquels nous ne cesserons de revenir au cours de ces méditations historiques qui auront aussi pour but d'éclairer notre présent.