

Sommaire

Introduction : D'une vision de l'homme tout bonnement fausse	9
--	---

I. Destructivité, passivité et absence à soi

1. Sous l'amour-propre, la fragilité de l'identité humaine	25
2. Et pourtant, le sens moral existe bien	43
3. Frantz Stangl, commandant du camp de Treblinka, ou l'engrenage de la dégradation	69
4. Des tueurs ordinaires	99
5. La soumission à l'autorité	119
6. L'expérience de la prison de Stanford	139
7. Psychologie de la passivité humaine	163

II. Altruisme et présence à soi

8. L'imposture extraordinaire de Giorgio Perlasca	183
9. Égoïsme et altruisme, où il est montré que la première hypothèse ne se vérifie pas	191

10. André Trocmé et la cité-refuge du Chambon-sur-Lignon	207
11. La personnalité altruiste	223
12. Henry Sidgwick ou l'impossible obligation d'agir de façon altruiste	239
13. Altruisme et moralité	255
14. La « belle âme » ou la réserve de la grâce	279
Conclusion : La vie, mais pas à n'importe quel prix !	287
Bibliographie	295
Table	299

Introduction

D'une vision de l'homme tout bonnement fausse

« Leur crime : un enragé vouloir de nous apprendre
à mépriser les dieux que nous avons en nous. »
René CHAR, *La parole en archipel*.

Depuis plus de trois siècles, la pensée occidentale s'est construite sur l'idée que les hommes, laissés à leurs tendances naturelles, ne visent à rien d'autre qu'à satisfaire aussi rationnellement que possible leurs propres intérêts, à fuir, autant qu'il est en eux, la peine, n'étant soucieux du bien d'autrui que dans la mesure où ils en retirent quelque avantage ou utilité. Les conduites véritablement altruistes et désintéressées n'existent tout simplement pas ou, du moins, ne peuvent jamais être *prouvées*, tant les ressorts intimes de la motivation risquent de se révéler tôt ou tard de nature intéressée.

Ce paradigme égoïste, formulé en leur temps par Hobbes, La Rochefoucauld, Mandeville, puis Bentham, domine de façon presque incontestée dans les sciences humaines contemporaines, qu'il s'agisse de la psychologie, de la sociologie, de la philosophie politique, pour ne rien dire de l'économie dont c'est là le principe anthropologique de base. « Le premier principe de la science économique veut que tout agent soit mû par son propre intérêt », écrivait Edgeworth en 1881. Un siècle plus tard, l'économiste Denis Mueller admet encore : « Le seul présupposé essentiel pour une science descriptive et prédictive du comportement humain est l'égoïsme. » La doctrine néoclassique repose sur le postulat que les individus ne cherchent rien d'autre qu'à maximiser leur propre utilité, et que leurs choix sont dictés par la recherche de leur plus grand avantage. Les théories psychologiques de la motivation ne

reconnaissent, dans leur immense majorité, aucun autre axiome, et ce dernier commande la vision générale que Freud donne de l'homme dont les pulsions primitives ignorent originairement tout frein moral, plus encore toute considération altruiste qui conduirait à les réfréner, chacun ne recherchant naturellement que la plus grande satisfaction de son plaisir : « Quels sont les desseins et les objectifs vitaux trahis par la conduite des hommes, que demandent-ils à la vie, et à quoi tendent-ils ? On n'a guère de chance de se tromper en répondant : ils veulent être heureux et le rester. Cette aspiration a deux faces, un but négatif et un but positif : d'un côté, éviter la douleur et la privation de joie, de l'autre rechercher de fortes jouissances », écrit-il dans *Malaise dans la civilisation*. Le postulat qui soutient que l'être humain est principalement mû par la quête de son avantage propre et qu'il est naturellement indifférent à autrui est posé comme un axiome de base par John Rawls dans *la Théorie de la justice*, un ouvrage qui est considéré comme le plus important livre de philosophie politique des cinquante dernières années. Et on pourrait ainsi multiplier sans fin les références qui témoignent de la souveraineté quasi incontestée qu'exerce le paradigme égoïste dans les sciences humaines contemporaines. Même lorsqu'elles reconnaissent l'existence d'actions altruistes, elles les interprètent comme de simples avatars de cet égoïsme principal.

On comprend dès lors pourquoi, sur cette base théorique, il est quasiment impossible d'accorder que l'homme soit capable d'actions qui procèdent d'un engagement authentiquement altruiste, qui n'aient pas pour fin ultime un quelconque avantage, bénéfique ou profit personnel.

En effet, une des raisons qui montrent le caractère pour le moins contestable de cette vision de l'homme tient à ce qu'elle donne une explication totalement réductrice des motivations en vertu desquelles nous sommes, dans certaines circonstances, disposés à venir en aide aux êtres éprouvés par le malheur, et parfois même à payer le prix fort de cet engagement. Or, que de tels comportements de bienveillance, de sympathie ou de solidarité existent, c'est, croyons-nous, chose incontestable. Qu'ils ne soient pas réductibles à des visées secrètement intéressées, c'est pourtant ce qu'il nous faudra montrer.

Si l'on songe aux nombreux individus qui, dans des associations diverses, consacrent une partie importante de leur existence à venir en aide à ceux que la misère et la détresse ont frappés, il paraît tout simplement impossible de prétendre *a priori* que leurs conduites sont de nature *exclusivement* égoïste et intéressée, même si s'y mêlent selon

toute vraisemblance des motivations diverses et complexes. Force est de constater que, nonobstant ce qu'affirme péremptoirement le « dogme » de l'égoïsme, les hommes sont généralement capables, à certains moments, d'actions bienveillantes et généreuses qui, si elles ne les conduisent pas au sacrifice ultime de soi, engagent assez puissamment leur existence pour l'orienter dans une direction que ne suivrait pas un individu qui aurait pour unique objectif la recherche de son plus grand plaisir et la meilleure réalisation de ses propres intérêts. Du moins, si l'on ne peut exclure que l'individu altruiste trouve une réelle satisfaction personnelle dans ses conduites de générosité, de bienveillance, de dévouement – et *tel est*, en effet, sans doute le cas –, pareille satisfaction ou gratification n'est que le résultat indirect d'actions qui ne *s'étaient pas* donné cet objectif pour fin première.

D'où vient cet énigmatique divorce entre le postulat, prétendument scientifique, qui soutient qu'en dernier ressort, l'altruisme n'existe pas et les conduites *effectives* de millions de bénévoles et donateurs dont les motivations ne sauraient être réduites à l'explication unilatérale qu'en donne le paradigme de l'égoïsme psychologique ? N'y a-t-il pas dans cette distorsion – plus encore : dans cette négation du réel – quelque chose d'une véritable schizophrénie intellectuelle ? Comme si nous avions affaire à deux êtres humains différents : l'individu tel que se le représentent les sciences humaines et dont elles prétendent connaître les motivations *véritables*, et l'individu réel, l'homme de la rue comme on dit, qui agit manifestement de manière toute différente, sinon contraire. Et pourtant ce postulat est si profondément ancré dans nos représentations que nous sommes portés à l'admettre sans contestation. J'en ai souvent fait l'expérience dans mes cours consacrés à la question de l'altruisme, où les étudiants témoignent généralement d'une surprenante résistance à admettre que de tels comportements de bienveillance puissent être réellement « désintéressés », dans le moment même où leurs jugements moraux s'appuyent spontanément sur la claire conscience qu'il y a, de toute évidence, une différence entre telle conduite égoïste et telle autre manifestement bienveillante, témoignant d'une sollicitude pour autrui qui ne fait pas de doute. Comme si leur esprit les portait à penser le contraire de ce que leur sentiment immédiat affirme, et qu'un accord soit impossible entre ce qui relève de l'entendement et ce qui relève du sentiment.

J'aurai l'occasion de revenir sur les raisons de ce divorce, de cette étrange scission qui tient, pour l'essentiel, à une conception sacrificielle

de l'altruisme : une conception si absolue, si hyperbolique qu'elle conduit à le placer dans une sphère de la sainteté inaccessible au plus grand nombre. Comme on le verra, rien ne justifie pourtant qu'on doive définir l'altruisme de cette manière.

Le postulat de l'égoïsme psychologique, malgré sa souveraineté incontestée sur nos représentations, est démenti aussi bien par les conduites effectivement bienveillantes (quoique pas nécessairement totalement « désintéressées ») de millions d'hommes et de femmes que par les jugements moraux spontanés que nous exprimons quotidiennement sur la nature et la valeur morale des conduites humaines. Autrement dit, cette théorie est incapable de rendre compte aussi bien des jugements éthiques que nous formulons dans la vie de tous les jours et qui sont en désaccord avec son postulat de base, que des actions qui suscitent de tels jugements.

Ce n'est pas que les hommes soient tous suffisamment sensibles à la douleur ou aux besoins d'autrui pour mettre toujours de côté leurs visées égoïstes. Il est des individus que rien, pas même la souffrance de leurs proches, n'ébranle ou n'affecte. Mais, précisément, cette indifférence fait l'objet d'une désapprobation générale parce que le sens moral commun n'a aucune peine à condamner cet évident défaut d'humanité ou de sensibilité. À l'inverse, nous louons – avec la même conscience d'être en face d'une *évidence* – les conduites qui manifestent de la bienveillance, et ce n'est pas sans raison que nous admirons ces figures incarnant à nos yeux le courage, le dévouement ou la générosité que sont Albert Schweitzer, mère Theresa ou ceux qui ont sauvé des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale.

Sans doute pareils individus sont-ils rares et leur personnalité exceptionnelle. Il n'en résulte pas pour autant que le commun de l'humanité soit composé d'individus sourds et aveugles à tout ce qui ne les concerne pas immédiatement. Si nous ne sommes pas, pour la plupart d'entre nous, des héros de l'éthique, prêts à *toujours* faire passer le bien d'autrui avant le nôtre, le sentiment de sympathie nous ébranle assez pour que la maladie de nos proches, le malheur de nos voisins ou parfois même la détresse de sinistrés que nous ne connaissons pas nous incitent à venir, dans la mesure de nos moyens, à leur aide. N'est-ce pas ce sentiment d'empathie ou de compassion qui se loge au fond de ce que nous appelons d'un mot fort abstrait, et dont nous avons bien du mal à définir le ressort véritable, la *solidarité*? C'est à tort qu'on verrait l'effet d'une réflexion prudentielle qui nous commande d'aider

les autres uniquement parce que nous attendons d'eux que, placés en de semblables circonstances, ils en fassent de même à notre égard. Non que de telles considérations soient tout à fait absentes, mais sont-elles premières et à elles seules déterminantes ? Voilà ce qu'il faut se demander. Comme nous le verrons, le geste altruiste n'a pas besoin d'être exempt de toute satisfaction ou rétribution, de tout *intérêt*, pour être réel. Il suffit que la visée égoïste ne soit pas la fin ultime de l'intention.

En un mot, tout porte à penser que les motivations égoïstes ne sont pas les seules motivations qui toujours, en toutes circonstances et nécessairement nous animent, pas plus qu'elles ne suffisent à structurer les relations sociales. Dans la lignée des moralistes français du xvii^e siècle – mais au prix d'une simplification de leurs analyses psychologiques, bien plus subtiles et complexes –, c'est pourtant bien ce que prétend le défenseur de l'égoïsme psychologique. Il soutient une position que l'on peut qualifier de « moniste » ou d'« absolutiste » : qu'il le mette ou non au compte d'une nature humaine déchue – comme pouvaient le faire les théologiens chrétiens à la suite de saint Augustin –, d'une tendance biologique du vivant ou d'une détermination de la psyché humaine, quelle que soit l'explication, l'égoïsme s'y présente comme la fin *ultime* de toutes les conduites humaines, qui, par définition, ne saurait souffrir aucune exception. En sorte que s'il existe bien des conduites apparemment désintéressées, il est impossible de *prouver* qu'elles procèdent d'intentions *réellement* altruistes visant le bien d'autrui en lui-même. En dernier ressort, consciemment ou inconsciemment, toute action humaine poursuit la quête d'un profit, d'un intérêt ou d'un bénéfice personnels, d'ordre matériel ou symbolique – qu'ils répondent à un « intérêt de bien » ou à un « intérêt d'honneur ou de gloire », pour reprendre les termes de La Rochefoucauld qui fonde sa critique du désintéressement sur la mise en évidence de la « loi de l'amour-propre » qui commande inexorablement les actions humaines.

Adam Smith soutenait pour sa part dans *la Théorie des sentiments moraux* que les hommes ne sont pas mus par un seul intérêt, mais par *deux* : l'intérêt propre, ou amour de soi, qui pousse naturellement chacun à la conservation de sa vie et l'intérêt que nous prenons à ce qui arrive aux autres, ou sympathie. Bien que le sens qu'il donne à cette dernière notion soit plus riche et articulé que celui que nous trouvons chez ses prédécesseurs, il reprenait une thèse qu'avaient soutenue avant lui Francis Hutcheson et David Hume.

Sur le fond, nous n'avons guère avancé aujourd'hui dans la résolution de la controverse qui opposait au XVIII^e siècle les défenseurs de l'égoïsme psychologique à leurs critiques, les théoriciens écossais du sentiment moral, si l'on en juge par les travaux récents que les psycho-sociologues américains ont consacrés à la question de l'égoïsme et de l'altruisme. La seule conclusion à laquelle ils aboutissent, mais elle est tout à fait fondamentale, c'est qu'il n'y *aucune raison théorique* de privilégier le paradigme égoïste; tout au contraire : le paradigme altruiste semble bien mieux placé pour rendre compte des conduites de secours, de générosité ou de bienveillance. En sorte que la charge de la preuve doit être *renversée* : c'est à l'égoïsme psychologique de justifier l'interprétation qu'il soutient malgré les démentis de l'expérience.

Mais s'il est assez facile de montrer qu'il existe bel et bien un « sens moral » qui ne se réduit pas à la poursuite de ce qui est avantageux ou profitable, que la bienveillance et la compassion sont des sentiments que la plupart des hommes éprouvent effectivement, il reste à expliquer comment ces mêmes sentiments sont si peu capables, en certaines circonstances, d'opposer une résistance à des conduites humaines de destructivité – qui, loin d'être le fait de psychopathes, sont le plus souvent le fait d'hommes ordinaires, nullement démunis d'un appareillage éthique susceptible de leur faire comprendre la nature criminelle de leurs actes.

L'analyse des raisons qui conduisent les hommes à se transformer en instruments dociles et passifs d'ordres cruels et destructeurs constituera la matière de plusieurs chapitres de ce livre. Et je ne parlerai pas de personnalités pathologiques, sadiques, comme Staline ou Hitler, mais d'hommes *ordinaires* : tel Franz Stangl, le commandant de Treblinka, qui a ouvert le livre de sa vie et de son âme, dans sa prison de Düsseldorf en 1971, à la journaliste et écrivain Gitta Sereny; ou encore les policiers du 101^e bataillon de réserve de la police allemande dont l'historien anglais, Christopher Browning, a retracé le parcours meurtrier en Pologne entre 1942 et 1943.

Comment a-t-il été possible à des individus qui n'avaient rien de foncièrement mauvais, qui n'étaient pas non plus des fonctionnaires zélés – comme Adolph Eichmann ou Rudolph Höss, le commandant d'Auschwitz –, de se transformer en tueurs de dizaines de milliers d'hommes, de femmes et d'enfants innocents? Peut-on mettre ces comportements destructeurs simplement au compte de l'égoïsme?

L'explication est bien sûr trop courte, et elle est fausse. Ce n'est pas la propension, la tendance naturelle à promouvoir ses intérêts, son plaisir ou son bonheur qui peut être ici le facteur explicatif pertinent, mais une tout autre tendance et qui fait l'objet de manipulations multiples : la propension dans *certaines circonstances* – cette nuance est capitale – à la docilité, à la servilité, à l'obéissance aveugle aux ordres, aux imprécations de l'idéologie, la propension à se conformer aux comportements du groupe ou au rôle qu'une institution totalitaire attend que vous jouiez.

Telle est la conclusion principale à laquelle ont abouti des chercheurs américains en psychologie sociale, en particulier Stanley Milgram – qui restitue ses expériences et conclusions dans un ouvrage qui a fait date, et qui est malheureusement encore trop peu connu du public français : *La soumission à l'autorité* – et Philip Zimbardo qui, dans une expérience célèbre, quoique peu connue elle aussi en France, l'expérience dite « de la prison de Stanford », a montré les inquiétantes modifications auxquelles sont sujets les comportements individuels en situation carcérale. Expériences qui, dans les sévices dégradants infligés par les soldats américains aux détenus de la désormais célèbre prison d'Abou Ghraib en Irak, ont trouvé une récente confirmation – pour ne pas parler des massacres commis au Rwanda en 1994 et dont Jean Hartzfeld a donné une terrifiante description dans *Une saison de machette*.

Mais la passivité ne revêt pas seulement la forme « active » de l'obéissance aux ordres – argument qui, on le sait, revint dans tous les prétoires où furent jugés les criminels nazis. La passivité définit plus immédiatement l'inaction du témoin qui, face à la souffrance et à la détresse d'autrui, se comporte en simple spectateur. Doit-on la comprendre comme une expression de l'absence de sens moral, comme une indifférence, une apathie qui révèle une profonde insensibilité, conséquence de l'individualisme forcené des sociétés modernes ? Les travaux que nous examinerons ne vont pas dans le sens d'une telle interprétation, aussi évidente puisse-t-elle paraître au premier regard.

Les formes de la passivité active et négative qu'incarnent les figures paradigmatiques de l'exécuteur et du témoin se rapportent à l'incapacité du sujet d'échapper à une situation qui paraît lui dicter sa conduite et qui, par le jeu de toute une série de facteurs, le conduit à perdre son autonomie personnelle, sans que s'exerce pourtant sur lui un déterminisme qui le disculperait de toute responsabilité.

S'il en est bien ainsi, il est alors tout aussi essentiel de comprendre quelles sont les raisons qui, à l'inverse, ont poussé un tout petit nombre d'hommes et de femmes – à peine entre 0,5 et 1 % de la population européenne sous domination nazie – à se dresser contre la destructivité des uns et la passivité des autres et à venir, au péril de leur vie, au secours de ceux que la Solution finale destinait à l'extermination.

Ce qui ressort d'enquêtes menées auprès de gens qui ont sauvé des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale, et notamment des travaux de Samuel et Pearl Oliner, c'est l'importance cruciale de l'éducation et des convictions éthiques, religieuses ou philosophiques dans la constitution de ce qu'ils ont appelé la « personnalité altruiste », dont un trait remarquable est qu'elle se distingue par une puissante autonomie personnelle, la capacité à agir en accord avec ses propres principes indépendamment des valeurs sociales en vigueur et de tout désir de reconnaissance. Quelques cas de ces acteurs altruistes nous serviront de guide. Tout d'abord, Giorgio Perlasca qui, à la faveur d'une extraordinaire imposture, sauva, au côté de Raoul Wallenberg, des milliers de Juifs à Budapest à la fin de la guerre, ou encore le pasteur André Trocmé qui, avec l'aide de sa femme Magda, entraîna les habitants du Chambon-sur-Lignon à faire de leur village une cité-refuge pour plus de cinq mille Juifs.

Et s'il est une conclusion que l'on peut tirer, avec quelque assurance, de ces analyses de la personnalité altruiste, c'est qu'on ne saurait comprendre ses motivations sur la base de l'opposition traditionnelle entre un égoïsme défini exclusivement comme le souci de soi, indifférent à tout souci d'autrui, et un altruisme qui ne serait authentique – un souci absolument désintéressé d'autrui – qu'à condition d'exclure absolument tout souci de soi. S'en tenir à une telle polarité conceptuelle conduit à promouvoir une conception purement *abstraite* de la moralité comme désintéressement sacrificiel, qui a pour conséquence d'inscrire la moralité dans un horizon inaccessible en même temps que d'exclure les motivations subjectives, personnelles, qui viennent de notre intériorité la plus profonde, au motif qu'elles sont inévitablement égoïstes, c'est-à-dire *immorales*. Dans cette perspective, les conduites altruistes les plus admirables se voient dénier toute qualité morale et toute valeur exemplaire puisqu'elles ne peuvent échapper au soupçon que, surgissant du fond de l'être, elles ne répondent à quelque « intérêt » de l'ego. Devant l'impossibilité de juger de la valeur morale des conduites humaines – et c'est le funeste résultat de la psycho-

logisation de la morale que d'introduire partout ce *souçon* –, force est de conclure qu'on ne saurait prouver que les plus généreuses, les plus soucieuses du bien d'autrui sont moralement plus estimables que les plus égoïstes, les plus passives et les plus indifférentes à autrui – elles obéiraient toutes à des mobiles, d'intérêt, qui seraient le plus souvent inconscients pour les premières et que les secondes afficheraient en somme en toute franchise. Mais ce serait là pratiquer une sorte de *négalisme éthique* dont nous ne sommes pas disposés à accepter les conséquences. En réalité, le problème est mal posé. Ce sont les pré-supposés au principe d'une pareille négation de la moralité des actions les plus indiscutablement altruistes qui doivent être repensés.

L'altruisme n'exige pas la déprise, l'anéantissement, la dépossession de soi, le désintéressement sacrificiel qui s'abandonne à une altérité radicale (Dieu, la loi morale ou autrui). L'abandon, la déprise de soi, est au contraire l'un des chemins qui mènent le plus sûrement l'individu à la soumission, à l'obéissance aveugle et à la servilité. Seul celui qui s'estime et s'assume pleinement comme un soi autonome peut résister aux ordres et à l'autorité établie, prendre sur lui le poids de la douleur et de la détresse d'autrui et, lorsque les circonstances l'exigent, assumer les périls parfois mortels que ses engagements les plus *intimement* impérieux lui font courir.

À la définition de l'altruisme comme désintéressement sacrificiel qui exige l'oubli, l'abnégation de soi en faveur d'autrui – définition que la tradition morale et religieuse a presque unanimement consacrée –, les résultats des recherches entreprises sur ce sujet nous invitent à substituer celle-ci : l'altruisme comme relation bienveillante envers autrui qui résulte de la présence à soi, de la *fidélité à soi*, de l'obligation, éprouvée au plus intime de soi, d'accorder ses actes avec ses convictions (philosophiques, éthiques ou religieuses) en même temps qu'avec ses sentiments (d'empathie ou de compassion), parfois même, plus simplement encore, d'agir en accord avec l'image de soi indépendamment de tout regard ou jugement d'autrui, de tout désir social de reconnaissance. L'altruisme comme relation cohérente entre les formes de sympathie éprouvées et les principes éthiques, parfois religieux, de l'obligation de secours, une cohérence qui se traduit par des actes effectifs (et allant bien au-delà de la simple intention), comme respect de soi reposant sur cette cohérence maintenue par l'image de soi, tels sont les aspects principaux de la nouvelle définition que nous voudrions avancer.

Si l'altruisme n'exige pas de chacun le sacrifice de soi, de ses aspirations, de ses désirs les plus profonds, y compris le désir du bonheur – sacrifice que réclament toujours les institutions aliénantes –, c'est qu'il conduit à l'*épanouissement* de soi, entendu comme accomplissement de l'une des plus hautes capacités de l'être humain : la capacité de prendre sur soi la souffrance d'autrui. Seul un être pleinement accordé à soi peut assumer pareil risque. Et dans ce risque assumé qui accepte l'éventualité que soit mis en péril *la préservation de soi*, c'est-à-dire sa propre existence, se fraye la voie d'une plus essentielle *réalisation de soi*, en sorte que le risque altruiste, quoiqu'il doive parfois affronter jusqu'à la possibilité de la mort, n'a en réalité rien de sacrificiel.

La souveraineté du paradigme de l'égoïsme psychologique doit donc être radicalement remise en cause d'une part, au motif qu'il est incapable de rendre compte des conduites humaines de destructivité, d'autre part, parce qu'il produit comme son double inversé une définition de l'altruisme qui conduit à nier qu'existent des motivations proprement altruistes (qui se ramènent, en dernier ressort, à des intentions secrètement intéressées). Pareille négation, désastreuse et inacceptable au plan éthique – si nous sommes tous, malgré qu'on en ait, des égoïstes invétérés, mère Theresa aussi bien que Hitler, à quoi bon se mettre en peine? –, ne peut être surmontée que si l'on échappe à *cette manière* de concevoir les actions humaines, et l'on ne peut y échapper qu'en reformulant l'altruisme selon des termes qui *ne sont pas* ceux de l'opposition de l'intérêt et du désintéressement, du pur et de l'impur, de l'égoïsme qui rapporte tout à soi et du don sacrificiel de soi : autrement dit, il nous faut rejeter une perspective qui définit conceptuellement l'altruisme comme *le contraire* de l'égoïsme.

À ce paradigme, je propose de substituer, à titre d'hypothèse directrice, celui qui oppose *l'absence à soi à la présence à soi*. Absence à soi d'une individualité défailante, inconsistante, prête à succomber à toutes les formes de domination, d'asservissement et de passivité, mais non pas nécessairement dénuée de tout « sens moral » ; présence à soi, au contraire, d'un être doté d'une puissante ossature intellectuelle, spirituelle, morale, comme on voudra, d'un « équilibre intérieur » – j'emprunte l'expression à Nadejda Mandelstam – qui le rend capable de résister à l'oppression, à l'injustice, aux aliénations de l'idéologie dominante, capable de voir l'inacceptable, de discerner le mal comme tel et d'agir en conséquence. Capable en somme de se dresser contre

l'ordre établi du monde et de se poser comme une conscience libre et bienveillante.

Quoique « l'âme noire » partage peut-être avec le sujet altruiste certains traits de caractère, lesquels, en effet, peuvent se mettre au service du bien comme du mal à l'instar du héros machiavélien, elle ne fait rien d'autre que s'adapter à « la qualité des temps », comme dit le Florentin, et ce en vue de la réalisation de ses ambitions personnelles. Mais, bien que l'individu maléfique fasse souvent preuve dans ses entreprises d'une singulière intelligence, il reste toujours prisonnier de pulsions envahissantes, destructrices aussi bien d'autrui que de soi, de sorte qu'il ne saurait incarner cette figure de la personnalité présente à soi et ouverte aux autres qui me paraît si essentielle pour définir ce qui constitue le propre de l'acteur altruiste.

Bien que cette thèse soit formulée de façon très générale, elle est malgré tout en accord, pour l'essentiel, avec ce que les psychologues épris d'humanisme nous enseignent (je songe en particulier aux travaux de Carl R. Rogers ou d'Erich Fromm). L'acceptation de soi, une certaine manière d'être présent à soi, d'être accordé à soi, d'être pleinement ce qu'on l'est – soi-même et non ce que les autres attendent ou exigent de vous – conduit à une attitude ouverte, libre, confiante et amicale envers le monde extérieur (lors même qu'il faille en affronter la cruauté et lutter contre elle) dont résulte la capacité à accueillir la détresse des autres et à agir en conséquence sans être aliéné ni détruit par elle. Tous traits qui font défaut aussi bien chez ceux qui s'abandonnent et se soumettent à des ordres destructeurs – s'absentant à eux-mêmes, ils perdent en cours de route la conscience de leur identité propre et de leur « moi profond » – que chez les personnalités proprement maléfiques, ces grandes « âmes noires » qu'idéalisent les fictions romantiques.

Avant de conclure cette présentation générale, il me faut justifier le plan que j'ai adopté et dans lequel, on le verra, s'entrecroisent des analyses empruntées à des registres très différents : recherches historiques, expériences de psychologie sociale, doctrines relevant de ce qu'on appelle habituellement l'histoire de la philosophie (par exemple, la conception de La Rochefoucauld sur l'amour-propre, la doctrine du sens moral chez Hutcheson ou les apories de l'éthique moderne selon Henry Sidgwick). Si j'ai jugé bon de procéder ainsi, c'est qu'il m'a paru nécessaire et utile de présenter au lecteur la richesse des

diverses perspectives par lesquelles peuvent être abordés les deux sujets principaux qui constituent la matière de ce livre : l'analyse des facteurs qui permettent de mieux comprendre les conduites humaines de destructivité et les motivations qui, à l'inverse, sont au cœur de l'engagement altruiste. Mais en dernier ressort, il s'agit là des pièces diverses d'un dossier qui, assemblées et s'éclairant les unes les autres, conduisent à une leçon fondamentale.

Que dit-elle en somme ? Que la malignité dont les hommes se rendent parfois coupables ne tient pas à une nature humaine qui serait foncièrement mauvaise et méchante – du moins n'est-il pas nécessaire de mobiliser cette hypothèse – ni généralement à une absence de sens moral, et pas davantage à l'influence de facteurs sociaux, politiques ou psychologiques qui exerceraient sur eux un véritable déterminisme (du fait, par exemple, des « mécanismes » propres au conformisme de groupe, à l'obéissance aux autorités investies d'une légitimité incontestée, ou au prétendu « lavage de cerveau » opéré par les idéologies totalitaires). En dernier ressort, la capacité humaine à faire le mal, ou à y résister, doit être comprise à partir des structures fondamentales de la personnalité individuelle, soit qu'elle se montre inapte à se poser face aux autres comme un soi autonome, doté d'une identité propre assez forte pour résister aux ordres destructeurs, aux diverses manipulations qui s'exercent sur elle ou à la passivité du plus grand nombre, soit, au contraire, que, pourvue de caractères psychiques, moraux ou spirituels qui, unifiés, la forment, la concentrent et la condensent dans une intériorité puissamment structurée, elle s'éprouve comme ne pouvant échapper à la responsabilité irrévocable vis-à-vis de soi et d'autrui qui s'impose à elle, et que, accordant ses actes à ses convictions, elle trouve ainsi le chemin de la plus haute réalisation de soi que seul « l'homme de bien » accomplit.

Un dernier mot enfin, et qui sera de reconnaissance. La démonstration que je m'efforcerai de conduire dans le présent ouvrage a l'ambition d'apporter une contribution, modeste certes mais non sans utilité – du moins je l'espère –, à la réflexion critique sur l'égoïsme et l'altruisme qui est menée en France depuis de nombreuses années, en particulier sous l'impulsion d'Alain Caillé qui dirige la *Revue du MAUSS* (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) ; réflexion riche et complexe qui, autour du paradigme du don, attire à elle un nombre croissant de chercheurs et de penseurs d'horizons divers. Qu'il me soit

permis de le remercier profondément pour son soutien constant, la confiance qu'il a placée dès les premiers jours dans ce qui n'était encore qu'un projet, la peine désintéressée qu'il a pris à lire les différentes versions du manuscrit et à en corriger les défauts manifestes. Ce livre n'aurait pu paraître sans l'aide précieuse et dévouée de son épouse, Dominique, qui a consacré de longues heures à le relire et à le mettre en forme. Sans les nombreuses et précieuses remarques critiques et corrections que lui a suggérées la lecture de ce livre, celui-ci serait encore plus imparfait qu'il ne l'est. Qu'elle en soit infiniment remerciée. Ma reconnaissance va également à Jacques Dewitte, ce grand esprit modeste dont la profonde intelligence et la riche culture philosophique ont inspiré bien des pages et analyses de ce livre. Je ne puis taire non plus tout ce que je dois à mon ancien étudiant, devenu un ami, Stéphane Beisser. Enfin, il n'est pas de professeur qui puisse oublier l'enrichissement permanent que procure la confrontation de ses idées avec les jeunes esprits qui forment son premier auditoire. Je dois à mes étudiants de l'université de Reims et de l'Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence de m'avoir aidé à clarifier certains aspects importants ici exposés qui, sans leur participation, seraient restés à l'état de plus grande obscurité ou confusion. Et leur générosité m'a parfois fait bénéficier de pertinents conseils de lecture qui m'ont permis d'enrichir mon propos.

Enfin, que mon frère Ivan soit remercié de tout cœur pour la très belle photographie qui orne la couverture de ce livre.

Que tous reçoivent ici le témoignage de ma profonde gratitude. Mais des défauts de ce livre, je suis évidemment seul responsable.