**INDIVIDU ET SUJET**

**EN OCCIDENT**

*Collection Anthropologies historiques*

*Ce livre propose une version largement augmentée d’un texte paru aux éditions Kimé en 1999.*

Dépôt légal – février 2024

© Rhuthmos, 2024 – N° Siret : 81094682200014

14 A, rue Notre-Dame-de-Nazareth, 75003 Paris

Isbn : 979-10-95155-30-0

Impression : KDP/ICN

Illustration : Denis Baudier – Série « Portraits froissés » (2018)

Pascal Michon

**Individu et sujet**

**EN OCCIDENT**

1. Mauss, Huizinga, Groethuysen

Rhuthmos

DU MÊME AUTEUR AUX ÉDITIONS RHUTHMOS

ET CHEZ D’AUTRES ÉDITEURS

*Individu et sujet en Occident*. *2*. *Dumont*, *Elias*, *Meyerson*, *Vernant*, 2024.

*Problèmes de rythmanalyse*, *1*, 2022.

*Problèmes de rythmanalyse*, *2*, 2022.

*Elements of Rhythmology. 5. A Rhythmic Constellation. The 1980s*, 2021.

*Elements of Rhythmology. 4. A Rhythmic Constellation. The 1970s*, 2021.

*Elements of Rhythmology. 3. The Spread of* Metron*. From the 1840s to the 1910s*,2019.

*Elements of Rhythmology. 2. From the Renaissance to the 19th Century*, 2018.

*Elements of Rhythmology. 1. Antiquity*, 2018.

*Rythmologie baroque. Spinoza*, *Leibniz*, *Diderot*, 2015.

*Marcel Mauss retrouvé. Origines de l’anthropologie du rythme*, 2015.

*Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010.

*Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, 2015.

[1re éd., Paris, Les Prairies ordinaires, 2007]

*Rythme, pouvoir, mondialisation*, 2016.

[1re éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2005]

*Poétique d’une anti-anthropologie. L’herméneutique de Gadamer*,Paris, Vrin, 2000.

Sommaire

[*Anthropologies historiques* 9](#_Toc156837458)

[Avant-propos 13](#_Toc156837459)

[1. Les modèles dualistes de la modernité occidentale 19](#_Toc156837460)

[Les modèles dualistes comme obstacles épistémologiques 19](#_Toc156837461)

[Les modèles libéraux – Constant, Tocqueville 21](#_Toc156837462)

[Les modèles historistes – Burckhardt, Dilthey et leurs successeurs 23](#_Toc156837463)

[Les modèles historicistes – Marx 26](#_Toc156837464)

[2. Premières critiques des modèles dualistes 29](#_Toc156837465)

[Sociologie historique de la religion – Weber 29](#_Toc156837466)

[Philosophie historique du monde de la vie – Husserl 37](#_Toc156837467)

[Théorie historique de l’inconscient – Freud 43](#_Toc156837468)

[3. Premières formes d’anthropologie](#_Toc156837469) [radicalement historique 51](#_Toc156837470)

[Histoire des styles de vie – Burckhardt 51](#_Toc156837471)

[Sociologie historique des formes de solidarité – Durkheim 55](#_Toc156837472)

[Philosophie historique des visions du monde – Dilthey 59](#_Toc156837473)

[Sociologie philosophique et historique des interprétations du moi – Simmel 65](#_Toc156837474)

[4. Rythmes archaïques 75](#_Toc156837475)

[De la sociologie à l’anthropologie historique 75](#_Toc156837476)

[La personne comme catégorie 81](#_Toc156837477)

[La personne archaïque comme élément de classification 93](#_Toc156837478)

[La personne archaïque comme nœud de la fabrique sociale 101](#_Toc156837479)

[Une anthropologie préstructurale ? 114](#_Toc156837480)

[Une anthropologie des rythmes 121](#_Toc156837481)

[5. Formes de vie médiévales 149](#_Toc156837482)

[De l’histoire à l’histoire anthropologique 149](#_Toc156837483)

[L’affectivité au xve siècle 156](#_Toc156837484)

[L’appréciation esthétique au xve siècle 158](#_Toc156837485)

[La connaissance au xve siècle 161](#_Toc156837486)

[Une anthropologie des formes de vie 164](#_Toc156837487)

[6. Motifs discursifs de la modernité 173](#_Toc156837488)

[De la philosophie à l’anthropologie historique 174](#_Toc156837489)

[Le sujet bourgeois au xviiie siècle 184](#_Toc156837490)

[Les grands types subjectifs occidentaux du ve s. av. n. è. au ve s. 195](#_Toc156837491)

[Les grands types subjectifs occidentaux du xive au xvie siècle 210](#_Toc156837492)

[Une anthropologie des motifs discursifs 238](#_Toc156837493)

[7. Sujet et modernité 257](#_Toc156837494)

[Le rejet de l’histoire de l’individu et du moderne 257](#_Toc156837495)

[L’anthropologie radicalement historique et le langage 258](#_Toc156837496)

[Les concepts de sujet et de modernité 264](#_Toc156837497)

[Par-delà le postmoderne, pour une éthique et une politique   
du sujet et de la modernité 268](#_Toc156837498)

[Bibliographie 273](#_Toc156837499)

[Index 278](#_Toc156837500)

# *Anthropologies historiques*

*Cet ouvrage inaugure une série d’études consacrées à l’his­toire de l’individu et du sujet, dont la rédaction, souvent interrompue faute de temps mais aussi retardée par un certain nombre de difficultés récur­rentes, s’est étendue sur trois décennies.*

*Ces recherches voulaient contribuer à la connaissance historique de ces deux instances anthropologiques en approfondissant autant qu’il était possible les terrains d’ob­ser­vation rete­nus, mais aussi en engageant une réflexion théorique élaborée, que les scien­ces sociales et humaines ne se don­nent pas souvent le droit de déve­lopper ou même parfois s’interdisent, au nom d’un rejet virulent de la phi­loso­phie. Simul­tanément, elles visaient aussi à développer une réflexion philoso­phique en se fondant sur ces scien­ces, ce dont les philoso­phes ne s’occu­pent que très rarement, préférant se limiter aux sciences de la nature, considé­rées comme seules sciences véritables. Bien qu’ils puissent s’auto­riser de quelques prédé­ces­seurs célè­bres, ce style de travail histori­que, comme cette forme de prati­que de la philoso­phie, n’ont pas été très cou­rants dans le monde acadé­mique au cours de ces der­nières décen­nies, et ils sont aujourd’hui quasi­ment absents de l’Uni­versité et de nos cen­tres de recherche.*

*Écrit pour sa plus grande partie dans les années 1990, ce premier essai visait à faire réapparaître la possibilité d’une his­toire du sujet, qui avait émergé entre la fin du xixe siècle et la première moi­tié du sui­vant. Sauf rares excep­tions, une telle histoire était à l’époque niée aussi bien par la philo­sophie que par les scien­ces humai­nes et sociales, soit parce qu’elles reje­taient la notion de sujet elle-même, soit parce qu’elles la noyaient dans l’histoire de l’individu. En faisant resurgir ce passé oublié, il s’agissait d’échap­per tout autant au relativisme des pensées d’obé­dience structu­ra­liste, post­struc­tu­raliste et postmoderne, qu’à la cécité des sciences aca­démi­ques les plus récentes. Pour les premières, le sujet n’était qu’un « effet de surface des structures profondes du savoir », une « trace évanou­issante de l’échange des signes », un « pro­duit instable du tissage signi­fiants » ; mais pour les autres, il n’était pas autre chose que la « face interne, psy­chologi­que », de ce dont l’indi­vidu était la « face externe, socio­logi­que ou anthro­polo­gi­que ». Dans le premier cas, son his­toire était dissoute dans celles des « épistémès », des « formes linguisti­ques » et des « structu­res signi­fian­tes » ; dans le second, elle n’était qu’une dérivée, sans puissance propre, de la seule histoire vérita­blement détermi­nante : celle de « l’inven­tion » ou de la « décou­verte » puis du « déve­lop­pement » de « l’in­dividua­lisme occi­dental ».*

*Comme on le verra, sur le plan même de son objet, cet essai n’était pas encore complètement abouti. Tout occupé à redonner un élan à l’his­toire du sujet nonobstant ses diver­ses formes de liquida­tion ou de rigidifi­cation, il lais­sait l’his­toire propre à l’individu en partie dans l’ombre. Il n’abordait celle-ci, et son rapport complexe avec la précédente, que de biais. Or, si l’histoire de l’individu ne pouvait se réduire à ce que l’histo­ricisme en avait dit, elle avait eu en Occident, à l’évidence, un rôle déter­minant qui méritait un traitement diffé­rencié. Ces ques­tions restées ouver­tes allaient moti­ver, pendant la décennie suivan­te, un nouvel ensemble de recher­ches sur des travaux développés, cette fois, au cours de la seconde moitié du xxe siècle, qui visait à articuler ces deux faces de l’his­toire anthropo­lo­gique occidentale – non sans l’ouvrir simultanément aux mon­des non occidentaux. Ces travaux sont malheureusement pour la plu­part restés inachevés.*

*Un autre aspect, méthodologique et axiologique celui-là, restait encore insuffisam­ment développé. Parallèlement aux prémisses d’une his­toire de l’individu et du sujet, on trouvera en effet, dans ce volume, les tout pre­miers résul­tats d’une recherche concernant la notion de rythme, pour laquelle Marcel Mauss avait démontré, tout au long de sa carrière, un intérêt cons­tant et majeur qui avait échappé à la plupart de ses lecteurs. Cette réflex­ion visait à proposer un nouveau paradigme opéra­toire et, en introduisant la question de l’organisation temporelle des processus d’individuation et de subjectivation, à sortir des tour­niquets dans lesquels nous enfermaient les débats entre « substantialisme » et « décons­truction », ou entre « individua­lisme » et « ho­lisme métho­do­logi­ques », prônés alternati­vement par la philo­sophie et les scien­ces humai­nes et sociales. Toutefois, Mauss utilisait encore sou­vent cette notion à la manière* métrique *tradition­nelle et son acception* rhuthmi­que*, bien qu’elle fût déjà en train d’émerger, n’était pas encore com­plète­ment élabo­rée, ni du reste clairement articulée à la précédente. Là aussi, ces questions pen­dan­tes allaient entraîner, au cours des décennies sui­vantes, des recherches qui ont fait, cette fois, l’objet de plusieurs séries de publica­tions dans lesquelles on trouvera, à la fois, une extension de la réflexion à un très grand nombre d’autres auteurs intéressés par la notion de rythme au xxe siècle[[1]](#footnote-1) ; une théorie géné­rale de ses enjeux métho­dologiques et axiolo­giques, appuyée sur son histoire depuis l’Antiquité, ce que j’ai pro­posé d’appeler une « rythmo­logie »[[2]](#footnote-2) ; enfin, l’application de cette théorie dans divers essais de « rythma­na­lyse » consa­crés principale­ment aux socié­tés contempo­raines[[3]](#footnote-3).*

*Un dernier point important aurait également mérité plus de place, je veux parler de la dimension langa­gière des processus d’individuation et de subjectivation et,* de facto*, de leur saisie historique. Bien qu’abordée de manière précise dans ma thèse de doctorat, cette dimension, faute de place, n’avait pas pu être intégrée dans ce premier livre, où elle était évoquée che­min faisant d’une manière assez claire mais sevrée de ses appuis linguis­tiques et poéti­ques. Là encore, j’ai essayé par la suite de remédier à ce défaut par une série de travaux qui ont finalement abouti à deux essais concernant le lan­gage, son rôle dans la production de l’humain dans son historicité radi­cale, et les effets théori­ques et prati­ques de la reconnais­sance ou de la non-reconnais­sance de ce rôle : un premier, qui analysait dans le détail l’anti-anthropologie fondée sur la théorie de la Langue propre à Gadamer et Heidegger[[4]](#footnote-4), et un second, où, à l’inverse, je tentais, en reprenant les tra­vaux de Humboldt, Saussure, Benveniste et Meschon­nic, d’expliciter les fondements langagiers d’une anthropologie radicale­ment historique de l’individu et du sujet[[5]](#footnote-5).*

*Vu les avancées réalisées au cours des années dans ces deux direc­tions, il me semble aujourd’hui possible de reprendre les tra­vaux histori­ques inachevés, de les compléter dans la mesure du possible, et de les pré­senter aux lecteurs dans cette nou­velle collection. J’espère pouvoir y mon­trer comment une nouvelle anthro­po­logie historique, mobilisant les ressour­ces que lui offrent désormais la théorie du rythme et la théorie du langage, pourrait rendre compte aussi bien de l’histoire de l’individu que de celle du sujet, et être amenée à s’éten­dre, historiquement comme culturelle­ment, bien au-delà des sociétés contem­poraines occidentales.*

*Paris, janvier 2024*

# Avant-propos

L’histoire du sujet n’existe pas encore. La philosophie l’enferme, pour mieux la nier, dans le récit de la raison moderne, de sa naissance au xviie siècle chez Galilée et Descartes, à sa mort fin xixe entre Nietzsche et Freud. De cette histoire, il n’y aurait rien à dire, sinon que le sujet a été un produit de « l’artificialisme moderne », de la « séparation de l’homme et du monde », voué à se résorber à nou­veau dans le monde avec la redé­couverte de sa « facticité essen­tielle ». De leur côté, les sciences humaines et socia­les, tout en étant plus sensibles à la multiplicité des lieux, des pério­des et des expériences concer­nées, la rédui­sent le plus sou­vent à une « évolution » du « psychisme » ou du « social ». L’his­toire du sujet y est vue comme une histoire d’une inté­riorisation et d’une indivi­duali­sation progres­sives, ten­dues entre le prophé­tisme hébraï­que et l’instau­ration du monde capita­liste et démo­cratique. Enfin, l’his­toire de l’art et l’histoire de la littéra­ture rabattent l’histoire du sujet sur celle des techni­ques picturales et narratives, et celle-ci à son tour sur les modèles que lui fournis­sent la philo­so­phie ou les sciences humaines et socia­les. À partir de la Renaissance, avec le por­trait, le roman pica­res­que et surtout la nouvelle, chez Boccace, Bandello, Cervantès, Mme de Lafayette, l’art moderne apparaîtrait en don­nant au monde l’aspect « désenchanté » et au personnage « l’intério­rité » que nous leur connais­sons aujourd’hui.

Il s’agira, dans ce livre, de rouvrir la question de l’histoire du sujet à rebours de ces réductionnismes à partir de trois contributions aujourd’hui en grande partie oubliées : celle d’un anthropo­lo­gue, Marcel Mauss (1872-1950) ; celle d’un historien, Johan Huizinga (1872-1945) et celle d’un philoso­phe, Bernard Groethuysen (1880-1946). En associant ces trois noms et ces trois regards, je ne cher­che­rai pas à raccorder artifi­cielle­ment ce qui ne se rac­corde pas. Il ne s’agira pas de faire une syn­thèse qui engloberait, en les dépassant, des perspectives différentes les unes des autres. Tout d’abord, pour une raison factuelle : en suivant les chemins sin­gu­liers par lesquels chacun de ces auteurs est passé pour se départir des repré­sentations dualistes dominantes, qu’elles soient d’ori­gine philo­so­phi­que, scientifique, litté­raire ou esthétique, on s’aperçoit qu’ils conju­guent presque nécessaire­ment appré­ciation de la spécificité et de l’histori­cité radicale des expé­riences de subjecti­va­­tion, et retour vers les modèles dua­listes dont ils voulaient s’écar­ter. Le poids et la puissance sociocultu­rels du dualisme sont tels en Occident que les efforts engagés pour en sortir sont très souvent freinés, déviés, et parfois même inversés. À cela s’ajoute une raison de fond : ces trois auteurs mettant l’accent sur la mul­tiplicité et la diversité des expé­riences subjec­tives, il n’est guère pos­sible de rassem­bler sans forçage leurs descrip­tions dans un cadre histori­que commun. La nature du sujet est telle, la contradiction qu’il y a à vouloir l’objectiver si pré­gnante, que son his­toire ne supporte peut-être que des descriptions adop­tant un parti d’incom­plétude.

En même temps, ces tentatives apparaissent comme les premières ébau­ches, plus ou moins réussies, d’une histoire à venir. On y trouve tous les éléments qui pourront nous aider à développer une nouvelle perspec­tive qui ne sacrifie plus aux divers simplismes ambiants et que j’appel­lerai une *anthropologie historique radicale*.

Cette force leur vient, tout d’abord, de ce qu’elles ne partagent plus l’obsession qui a tant marqué la génération de la fin du xixe siècle – et qui se perpétue de nos jours, par exemple chez Habermas – de rendre com­pa­tible l’univer­salisme philo­so­phique kantien avec l’empi­risme des scien­­­ces humaines. Ces penseurs cher­chent moins à s’assu­rer à nouveau des fon­dements de la connais­sance ou de l’éthi­que dans un monde dominé par le sentiment de sa fluidité et de son impermanence qu’à décrire le plus large­ment possible une réalité humaine vue comme trop complexe – parce que vivante – et trop bariolée – parce qu’à l’échelle du globe – pour être réduite à un système ou à des transcendantaux.

Toutefois, ni Mauss, ni Huizinga, ni Groethuysen ne sont encore touchés par le prurit de l’historicité essentielle qui, à travers le pragma­tisme, la phé­noméno­logie heideggérienne et les mouvements poststructu­ralistes et postmodernes français s’est propagé dans la deuxième moitié du xxe siècle jusqu’à devenir le *topos* que nous connaissons aujourd’hui. Il est vrai qu’une certaine boulimie et un désir immense d’empiri­que marquent les travaux réalisés par cette génération. Les lectures, les ana­lyses de cas, les champs explo­rés s’amoncellent en œuvres bigarrées dont la postérité a du mal, main­tenant encore, à voir l’unité. Mais ni Mauss, ni Huizinga, ni Groe­thuysen n’identi­fient l’historicité radicale de l’être humain à une « histo­ri­cité essen­tielle » du monde humain. Aucun d’entre eux, après avoir repoussé les *a priori* de la « liberté », ne les a remplacés par les *a priori* de la « facticité ». Aucun ne doute de la possibilité même de la connaissance historique, ou de celle de la subjectivation.

Les travaux de Mauss, de Huizinga et de Groethuysen sont certaine­ment plus proches du modèle historique qui est en train d’émerger à leur époque dans les sciences sociales : celui des *Annales*. Toutefois, là encore, force est de constater qu’ils restent, au moins par certains aspects fonda­mentaux, à une certaine distance de ce modèle. Inspirées par les suc­cès de la sociologie naissante, les *Annales* esquissent dès l’entre-deux-guerres une anthropo­logie historique entièrement fondée sur le couple individu-société, qui est devenue dominante au cours de la deu­xième moitié du xxe siècle. Mais, tout en produisant des fruits remar­quables, celle-ci n’a pu aller que là où pouvait la porter le présupposé du primat du *social* à partir duquel elle s’est constituée. L’anthropologie historique qui émerge chez Mauss, Hui­zinga et Groethuysen apparaît, quant à elle, comme faisant une part nou­velle au *langage*, pris à la fois, selon le mot de Benveniste, comme « inter­prétant du social » et, nous allons le voir, comme référent princi­pal de stra­tégies sémantiques anti-dualistes fondées sur les concepts de « rythme », de « forme de vie » et de « motif énon­ciatif ».

Enfin, cette distance à l’égard des modèles aussi bien philoso­phi­ques que scientifiques contemporains et cette référence primordiale au lan­gage expliquent l’écart non négligeable entre les travaux de Mauss, Huizinga et Groethuysen et les contributions des historiens de l’art et de la littérature. En ce qui concerne l’histoire du sujet, les uns et les autres restent, en effet, redevables des modèles qu’ils utilisent aux philosophies ou aux sciences sociales et humaines dans lesquelles ils vont puiser, selon leurs goûts ou le hasard des rencontres, des instruments qu’ils n’ont pas fabriqués eux-mêmes et dont ils adoptent, souvent sans s’en rendre compte, la cécité à l’égard du langage, même lors­que, comme les histo­riens de la littérature, leur objet est fondamen­tale­ment langagier.

À cette position théorique tout à fait singulière s’ajoute – mais ce trait n’est pas sans lien avec le précédent – une orientation transdiscipli­naire tout aussi remarquable. Chacun des trois penseurs qui vont nous intéresser trans­gresse les frontières de sa corporation respective. Histoire, anthropologie et philosophie se che­vauchent dans leurs œuvres avec pré­cautions, mais aussi sans exclusives, nous donnant ainsi une leçon quant à la pétrification et au cloisonnement de nos institutions de recher­che contemporaines. Mieux encore, chacun déborde les grands partages entre philoso­phie, sciences humaines et sociales, analyses littéraires et esthé­tiques, qui organisent notre savoir historique, et extraient la question du sujet des tourniquets, dans lesquels elle est aujourd’hui empêtrée, pour en faire une question *radicalement anthro­polo­gico-histo­rique*.

Rejetant l’idée d’une anthro­po­logie sans historicité, pour laquelle l’homme serait, par les structures même de ses formes de pensée ou de communication, toujours fondamentalement identique à lui-même quel­les que soient les circonstances (néokantiens, Apel, Habermas), comme celle d’une historicité sans homme, qui dissoudrait celui-ci dans le pas­sage du temps (Heidegger), des sens (Gadamer), des signes (Derrida), ou des struc­tures du savoir (le premier Foucault), sans toutefois adhérer non plus à la conception très étroite de l’homme historique comme être pure­ment social qui s’est imposée dans les sciences au xxe siècle (*Les Anna­les*), ils tracent par avance les contours de cette asso­ciation, impos­sible pour la majorité des disciplines actuelles, qui prend le nom d’histoire du sujet.

Ces trois histoires du sujet ne méritent donc ni l’effacement, ni les cri­ti­ques dont elles ont été victimes. Mauss, Huizinga et Groethuysen repré­sen­tent chacun une façon originale de se tenir à distance tout autant du néo­kantisme et de son universalisme abstrait, des ontologies ou des sémio­tiques de l’historicité et de leur relativisme dénié, que du sim­plisme des conceptions historiques les plus courantes. Tous trois s’engagent dans une stratégie de *l’historicité radicale* qui, en se différen­ciant à la fois de l’histo­ri­cité refoulée et de l’historicité essentielle philo­sophique sans reprendre pour autant l’historicisme scientifique, leur permet de produire des frag­ments d’une anthro­po­logie historique du sujet.

C’est cette position théorique et straté­gi­que très particulière qui donne aujourd’hui tout son intérêt à ces travaux oubliés de l’entre-deux-guerres. Il reste que ces mouvements ne sont pas faciles à reconnaître. Mauss, Hui­zinga et Groethuysen, on l’a dit, ont été assez réticents à porter sur un plan théorique et systématique leurs intuitions pratiques. Par ailleurs, la postérité ne leur a pas rendu justice. Ils ont été à la fois soumis à la rude concurrence de contemporains tels que Husserl, Heideg­ger ou Freud, et pris en sandwich entre les grands fondateurs de la géné­ration précédente, Dilthey, Saussure, Peirce, Frege, Durkheim, Weber, et la richesse nouvelle de la génération qui a suivi la Seconde Guerre mondiale. À cela se sont ajoutées les vicissitudes de leur récep­tion. Mauss a été vu – et dans les deux cas à tort – soit comme un relati­viste, soit comme l’un des fondateurs du struc­tu­ralisme. Hui­zinga, pour sa part, a été perçu comme un précurseur génial de l’histoire des mentalités, mais aussi comme un esthète, un dilettante de l’anthro­pologie et un tenant du nomina­lisme historique le plus intran­si­geant. L’œuvre de Groet­huysen, enfin, a été réduite à la philosophie dil­theyenne de la vie et démantelée entre la cri­tique littéraire, l’histoire et la philosophie.

En restituant ces projets dans toutes leurs dimensions, je vou­drais engager la construction d’une histoire du sujet qui nous manque cruelle­ment et m’opposer ainsi aux dérives éthiques et épistémolo­gi­ques du temps qu’elles soient liées à un certain scientisme ou positivisme, ou aux mul­tiples critiques onto­logiques, herméneutiques, déconstructionnistes ou post­modernes de ceux-ci.

# 1. Les modèles dualistes de la modernité occidentale

L’impossibilité actuelle d’une histoire du sujet est en grande partie la conséquence d’une série d’amalgames et d’identifications : celle du sujet et du monde moderne, celle du monde moderne et de la modernité, et celle, enfin, de la modernité et du monde occidental.

## Les modèles dualistes comme obstacles épistémologiques

Le sujet, dit-on, serait spécifiquement moderne, il n’aurait pas été théorisé avant Descartes et le monde traditionnel ne le connaîtrait que sous des formes marginales ; réciproquement, l’époque et la civilisation moder­nes seraient l’époque et la civilisation du sujet, un esprit subjecti­viste marquant la moindre de leurs parties. À cette asso­ciation du sujet et du moderne viendrait se superposer l’idée de moder­nité. Avec la décou­verte de l’Amérique, avec la Renaissance et les Réformes, et sur­tout avec la révolution scientifique du xviie siècle, nous serions en effet entrés dans une nouvelle période de l’histoire marquée, en particulier, par une transforma­tion du sentiment du temps. Au temps cyclique et immobile traditionnel se serait substitué un temps linéaire et progressif. Nous aurions assisté à la mise en marche d’un processus d’érosion permanente des traditions et à leur remplacement de plus en plus rapide par de nouvelles valeurs. Le monde moderne se serait cons­titué comme un monde fondé sur un dépas­sement perma­nent de soi-même, et ce sens de la modernité constituerait ainsi l’un des traits les plus caractéristiques du monde né avec Christophe Colomb. Cette moder­nité moderne, enfin, serait caractéris­tique de l’Occi­dent. Elle en définirait la spécificité historique et civilisation­nelle, le reste du monde étant destiné à s’occi­dentaliser au fur et à mesure de sa moderni­sation. À l’inverse, le monde occidental se définirait comme un monde lancé dans la course sans buts de la modernité. Rien en lui de substantiel ne se rattacherait plus aux modèles ni aux valeurs traditionnelles.

Sur ces bases, toute histoire et toute anthropologie du sujet semblent vaines, non seulement pour les périodes antérieures à la Renais­sance et les civilisations extra-occidentales censées en être privées, mais aussi pour la période moderne et l’Occident eux-mêmes : même là où il est reconnu exister, le sujet serait sans histoire, il serait né d’un coup, lors d’une brusque mutation socioculturelle, et resterait, dans le déséquilibre même qui l’agite, toujours identique à lui-même.

Or, il apparaît aujourd’hui de plus en plus clairement que cette chaîne d’équivalences tient du mythe. D’une part, en identifiant sujet et monde moderne, la philosophie et les sciences sociales montrent qu’elles pren­nent le sujet pour l’individu et le perçoivent d’une manière dualiste. Elles le présentent comme un produit, soit de la scission de la raison objective ancienne, soit de l’éclatement du monde holiste traditionnel. Le sujet est alors réduit à une monade repliée sur soi, indépendante du monde ou de la société, permanente dans le temps. De l’autre, en prenant la modernité pour le monde moderne et occidental, philosophie et sciences sociales pro­jettent leur dualisme sur l’histoire et la géographie universelles, et se repré­sentent cette modernité comme un individu grand format qui, depuis l’épo­que de la Renaissance, se serait séparé du monde tradition­nel qui l’englobait, puis se serait retourné contre lui pour en devenir « maître et possesseur ». La modernité leur apparaît alors, à l’échelle du monde, comme une macro-monade inaltérable, opposée au reste de l’univers humain.

Marcel Mauss, Johan Huizinga, et Bernard Groethuysen rompent, nous le verrons, avec ces conceptions anthropologico-historiques. Cha­cun à sa manière trace des voies évitant à la fois l’assimilation du sujet à l’indi­vidu et de la modernité au monde moderne occidental. Sujet et moder­nité sortent du dualisme dans lequel ils sont impliqués. On ne sau­rait toutefois com­prendre les avancées qu’ils réalisent sans connaître, serait-ce superfi­ciellement, certains de leurs prédéces­seurs. Si la plus grande partie de la littérature philo­sophique et scientifique depuis le xixe siècle s’en tient au double mythe d’un sujet et d’une modernité mona­iques, distincts du reste du monde et toujours identiques à eux-mêmes[[6]](#footnote-6), il a existé aussi une littérature minori­taire qui a amorcé une remise en ques­tion de ces fausses évidences. Burckhardt, Durkheim, Dilthey et Sim­mel, nous le verrons, ont commencé à montrer la *variété anthropologico-his­torique* du monde occidental et l’*univer­salité concrète* du sujet et de la modernité. Brisant le modèle anhistorique dominant, ils ont engagé une histoire *du sujet*, dans sa pluralité et ses intermittences, qui est aussi une histoire *des moder­nités*.

Cette première lutte inachevée, et peut-être inachevable, a été déter­mi­nante. Des avancées se sont produites et ont ouvert un chemin. Ces avan­cées, il est vrai, sont allées de pair avec des retours au para­digme dominant. Aucun de ces auteurs ne pré­sente ainsi une pensée pure de tout dualisme. Mais cela ne doit pas nous amener à négliger les travaux réalisés.

Avant d’esquisser quelques-uns des principaux acquis du xixe siècle concernant une anthropo­logie historique du sujet, il nous faut cependant, pour mieux faire compren­dre leur originalité, ouvrir une dernière paren­thèse et donner une idée du contexte intel­lec­tuel dans lequel ces travaux ont eu à se situer.

## Les modèles libéraux – Constant, Tocqueville

Au xixe siècle, le monde moderne occidental est vu la plupart du temps comme un monde individualiste, aussi bien dans sa composition interne que par la forme qu’il oppose aux mondes traditionnels anté­rieurs ou extra-européens. L’Occident consti­tue un ensemble de sociétés diffé­ren­ciées, composées de micro-éléments distincts les uns des autres, et for­mant un tout séparé du reste du monde. Les figures de cette repré­sentation sont innombrables et il n’est pas nécessaire de les citer toutes ici. On se limitera à quelques exem­ples signi­fi­catifs.

Chez les penseurs libéraux, l’histoire de l’homme moderne occiden­tal est vue explici­tement comme une histoire de l’individualisme. Pour Benja­min Constant (1767-1830), la « liberté des Modernes » est issue de l’éclate­ment de l’holisme antique et médiéval. La « liberté des Anciens » sup­posait une domination despotique du tout sur ses parties. La cité per­met­tait le par­tage du pouvoir entre tous les citoyens (ce qui excluait les esclaves), mais exigeait aussi la soumission absolue de ceux-ci quant à leur vie privée. La société moderne inverse la perspective. L’individu y a désor­mais peu d’influence politi­que, mais il y jouit d’une vie privée riche et respectée.

L’exercice des droits politi­ques ne nous offre donc plus qu’une partie des jouis­sances que les anciens y trouvaient, et en même temps les progrès de la civilisation, la tendance commerciale de l’époque, la commu­nication des peuples entre eux, ont multiplié et varié à l’infini les moyens du bonheur particulier.[[7]](#footnote-7)

Alexis de Tocqueville (1805-1859), une génération plus tard, fait le même dia­gnostic. Lui aussi définit la condition anthropo­logique moderne par le repli sur le privé. L’indivi­dualisme moderne, dit-il, est

un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s’isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l’écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s’être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même.[[8]](#footnote-8)

La société moderne ne connaît donc plus le même type de cohésion que la société traditionnelle. La vie privée y prime sur la vie publique.

Ce qui sépare Tocqueville de Constant, c’est qu’il s’oppose à cette tendance au repli sur soi, quand elle devient une fin pour elle-même. Celui-ci loue la poursuite du bonheur privé et la fin de la participation obligatoire à la sphère publique.

L’indépen­dance individuelle est le premier besoin des modernes. En consé­quence, il ne faut jamais en demander le sacrifice pour établir la liberté politique.[[9]](#footnote-9)

Celui-là s’en méfie et y voit un danger. Dans les sociétés modernes,

l’envie de s’enrichir à tout prix, le goût des affaires, l’amour du gain, la recherche du bien-être et des jouissances matérielles sont les passions les plus communes. Ces passions s’y répandent aisément dans toutes les classes, pénètrent jusqu’à celles mêmes qui y avaient été jusque-là le plus étran­gères, et arriveraient bientôt à énerver et à dégrader la nation entière, si rien ne venait les arrêter.[[10]](#footnote-10)

À l’inverse de Constant, Tocqueville regarde le déploiement indivi­dualiste de la vie privée avant tout comme une fuite hors de la sphère publique et comme une porte ouverte au despotisme.

Il est de l’essence même du despotisme de les favoriser et de les étendre. Ces pas­sions débilitantes lui viennent en aide ; elles détournent et occupent l’imagination des hommes loin des affaires publiques. (*op. cit.*, [1856], p. 951)

Hormis sur ce point, les libéraux se rejoignent toutefois pour esti­mer que la modernité a consisté en un changement radical de la forme des sociétés occidentales, patent dès le xviie siècle en Angleterre, un peu plus tardif en France, changement qui fait suite à un affaiblissement gra­duel de l’holisme, qui caractérisait les sociétés médiévales, sous l’influ­ence dissol­vante de la confiscation du pouvoir par l’État royal, engagée en France dès la fin du Moyen Âge, de la Réforme protestante à partir du xvie siècle et de la révolution scientifique au siècle suivant. Une évolu­tion de trois siècles a préparé le boulever­se­ment radical qui s’est produit avec le développement des Lumières et de l’indépen­dance du juge­ment, l’apogée du pouvoir de la monarchie absolue et, enfin, l’essor du com­merce qui, dit Constant, « ins­pire aux hommes un vif amour pour l’indé­pendance individuelle »[[11]](#footnote-11). Une révolution a alors libéré la possibilité d’une vie privée et de l’exercice de libertés individuelles nouvelles. Laissant derrière elle le reste du monde, l’Europe, comme l’a résumé plus tard Ferdinand Tönnies (1855-1936), est ainsi passée d’un régime de *Gemeinschaft*, de commu­nauté, à un régime de *Gesellschaft*, de société[[12]](#footnote-12).

## Les modèles historistes – Burckhardt, Dilthey et leurs successeurs

L’idée que l’Occident a connu un basculement, une crise, un écla­tement du tout, est reprise quelques années plus tard dans le monde ger­manique sous une forme légèrement différente. Pour Jacob Burckhardt (1818-1897) et pour Wilhelm Dilthey (1833-1911), comme pour leurs prédécesseurs, le monde médiéval est un monde holiste qui ne connaît pas l’individu libre. L’homme y est entièrement contrôlé, dirigé et déter­miné par un ensemble de com­mu­nautés rigides.

Dans cette société, écrit Dilthey, l’individu se trou­vait totalement incorporé en des associa­tions, parmi lesquelles l’Église et l’organisation féodale n’étaient que les plus puissantes. La détermination des buts de la société, qui semblait requérir le plus de liberté, était aban­donnée et assujettie à l’autorité et à la corporation.[[13]](#footnote-13)

À cette description, voisine de l’approche sociologique libérale, Burckhardt et Dilthey ajou­tent cependant un point de vue nouveau. Ils étendent cet holisme aux formes de rapport au monde. Au Moyen Âge, l’esprit des individus n’est pas seule­ment prisonnier de groupes sociaux, mais aussi de représen­tations méta­physiques.

Cette dépen­dance de l’homme médiéval était accen­tuée par la relation qu’il entrete­nait à l’ensemble de la tradition historique qui emprisonnait sa pensée comme dans une épaisse forêt de traditions. L’une des raisons et non des moindres qui, dans la société, entravait la sponta­néité des individus et l’épanouissement des fins parti­culières de la vie, résidait dans une métaphy­sique qui étant donné l’état des sciences, s’affirmait triompha­lement dans ses traits fondamentaux et four­nis­­sait un appui solide pour l’ordre transcen­dant défendu par l’Église. (p. 302 ; même idée dans *Ges. Sch*., to. II, p. 1)

En provoquant un effon­dre­ment d’un système social mais aussi culturel – effondrement comparable à celui qui s’est produit en Grèce au Vesiècle avant notre ère. (p. 300) – la Renaissance a entraîné l’apparition d’un nouveau type anthropologique.

Au moment où les ordres féodaux et l’organisation de la chrétienté, sous l’autorité du pape et de l’empereur, entrèrent en décomposition, naquit la nouvelle société euro­péenne, et, en son sein, *l’homme moderne*. (p. 300)

Burckhardt et Dilthey, au moins dans leur première période, voient ainsi l’individualisme européen comme un subjecti­visme, c’est-à-dire non pas seulement comme le produit d’une autonomisation de la vie pri­vée retranchée de la vie de la collectivité, mais aussi comme le produit d’une distinc­tion du sujet et du monde dans lequel il était jusque-là inclus.

Le *Quattrocento*, à travers ses humanistes, ses artistes, mais aussi ses condottieres, est marqué par l’apparition d’une nouvelle figure anthropologi­que, dégagée de ses liens traditionnels, se pensant à la fois comme autonome de la société et comme distinct du monde.

Au Moyen Âge, les deux faces de la conscience humaine – celle tournée vers l’inté­rieur comme celle tournée vers l’extérieur – rêvaient ou étaient à peine éveillées à cause d’un voile commun. Le voile était tissé de foi, d’illusions et de préoccu­pations puériles, à travers lesquelles le monde et l’histoire appa­raissaient comme revêtues d’étranges couleurs. L’homme était conscient de lui-même seulement en tant que membre d’une race, d’un peuple, d’un parti, d’une famille ou d’une corporation – seulement à travers quelque caté­gorie générale. En Italie ce voile parvient pour la première fois à se dissoudre ; un traitement objectif de l’État et de toutes les choses de ce monde devient possible. La part subjective s’affirme simultanément avec une force égale ; l’homme devient un individu spirituel et se reconnaît lui-même comme tel.[[14]](#footnote-14)

Dilthey, qui commente ces lignes de Burckhardt, insiste sur le carac­tère intérieur de cette éman­cipation. Il s’agit d’une libération de la repré­sentation qui s’effectue grâce au passage d’une subjec­ti­vité soumise à la métaphy­sique à une autre subjec­tivité capable d’une attitude scienti­fique par rapport au monde.

L’autonomisation relative des divers domaines de l’exis­tence est ce qui avant tout détermine ce que Burckhardt appelle ici un traitement objectif [...]. La nouvelle position de l’individu dans l’organisation externe de la société entraîna une libération des forces indivi­duelles et du sentiment personnel de soi. Ainsi naquit une *nouvelle attitude du sujet connais­sant envers la réalité*.[[15]](#footnote-15)

Dilthey esquisse alors la chronologie de cette trans­formation, ses débuts en Italie au xive siècle et sa diffusion par la suite au nord de l’Eu­rope. Ses incarnations principales sont Pétrarque « qui est tenu à bon droit pour le représentant de l’homme moderne, tel qu’il émerge déjà claire­ment au xive siècle », puis Luther « avec son indépen­dance de la cons­cience », Érasme « avec cette liberté person­nelle de l’esprit de découverte qui progresse à travers un océan infini de recherches » et Montaigne (p. 300).

En mettant chacun l’accent sur l’émancipation de *la conscience de soi* qui serait advenue à la fin du Moyen Âge, on voit que Burckhardt et Dilthey reprennent à leur compte le mythe, déjà ancien, d’une rupture brusque de l’histoire qui aurait fait naître l’Occident à lui-même et l’aurait séparé du reste du monde. Mais leur influence sur le devenir de l’anthro­pologie historique ne s’arrête pas là. Ils constituent aussi des jalons déter­minants dans l’histoire de la confusion du sujet et de l’indi­vidu, qui s’est propagée par la suite jusqu’à nous. L’un comme l’autre pense l’histoire du sujet sur le mode de l’histoire de l’individu. De même que les sociolo­gues libéraux faisaient de celui-ci un produit de l’écla­tement de la communauté tradi­tion­nelle, Burckhardt et Dilthey font du sujet une conséquence de la scission des représenta­tions du monde totalisantes, ce que Max Horkheimer (1895-1973) appellera plus tard, et pour la même raison, le passage de la « raison objective » à la « raison subjective ». On ne saurait trop insister sur l’importance de ce commun schématisme dua­liste qui, par la suite, perturbera sans discontinuer la philosophie et les sciences sociales et humaines, et empêchera de poser la question de l’histoire du sujet.

Les successeurs de Dilthey ont eu tendance, il est vrai, à faire glisser la révolution subjectiviste vers le début du xviie siècle, mais l’idée de base est restée la même. Nous la retrouvons chez Husserl, chez Heideg­ger et chez Horkheimer, qui en ont fait chacun le centre de leur critique de la modernité, mais aussi dans la vision moins négative d’Alexandre Koyré (1892-1964). Selon celui-ci, l’influence de la science se combine au cours de la décennie 1620 à celle de l’humanisme pour pousser en avant une conception laïcisée de la vie. Auparavant attirés par des fins transcendantes, les individus s’habituent, à travers le regard scientifique, à suivre des objectifs immanents et à moins se soucier de l’autre monde que de celui-ci. L’homme abandonne les schémas téléolo­gique et orga­nis­mique, et commence à se représenter l’univers à partir d’un modèle causal et mécaniste. L’homme, qui était jusque-là spectateur de la nature, en devient le « possesseur et maître ». Commence la période d’« arrai­sonnement généralisé du monde ». Tout converge ainsi vers la décou­verte par l’homme moderne de sa subjectivité essentielle et vers la substi­tution du subjectivisme moderne à l’objectivisme des Anciens.[[16]](#footnote-16)

## Les modèles historicistes – Marx

Il est vrai que le xixe siècle n’est pas totalement dominé par ces conceptions libérales et historistes. Durant la période même où elles se développent, Karl Marx (1818-1883) dénonce déjà les présup­posés idéa­listes sur lesquels celles-ci s’appuient. À ses yeux, il ne faut pas iden­tifier l’apparition du monde moderne à une émancipation des indi­vidus et à une libération du savoir, mais au début du mode de pro­duc­tion capita­liste et à ses effets aliénants. Dans *Le Capital*, il part de la désindi­vidua­lisation de certains membres de la société moderne et montre que celle-ci n’est pas un résidu de l’holisme et de l’obscurité propres au Moyen Âge qu’il conviendra de faire disparaître, ni une consé­quence de leur faiblesse morale, mais une condition nécessaire à l’individuali­sation des autres membres de cette société. Loin de consti­tuer une libération du corps et de l’esprit, l’indivi­dualisme moderne est un produit de la modi­fication de la répartition de la propriété et de la liberté. L’individu moderne n’est donc pas une construction sociolo­gique et épistémolo­gique inachevée, comme le croient Constant, Tocqueville, Burckhardt et le premier Dilthey, ni une essence morale atempo­relle plus ou moins dégra­dée, comme le pensent les théoriciens de l’indi­vidualisme possessif et leurs héri­tiers écono­mis­tes. Il possède la face double qu’impliquent les nouveaux « rapports sociaux » (Thèse VI sur Feuerbach). Ainsi, après Tocqueville, Marx abandonne-t-il l’idée d’une naissance de l’individua­lisme en Italie et en Allemagne pour la replacer en Angleterre.[[17]](#footnote-17)

Cette critique des paradigmes libéral et historiste n’est pas négligeable et remet en question la validité de tous les récits – en cours et à venir – com­posés sur ce modèle idéaliste. Il reste qu’elle conserve une grande part du dua­lisme de ses contempo­rains. Comme pour les libéraux, comme pour Dilthey et Burckhardt, l’Occident a connu, selon Marx, à la fin du Moyen Âge, un bouleverse­ment, un éclatement des solidarités et des rapports sociaux anciens, qui s’est traduit – et là il se différencie de ses prédéces­seurs – par la création d’un marché de la force de travail indi­viduelle pour les petits paysans spoliés de leurs terres et par l’accumu­lation de la pro­priété dans les mains des membres d’une bour­geoisie capitaliste nais­sante. La modernité n’est pas apparue lors d’un processus soudain d’éman­cipation et doit être, au contraire, associée au cataclysme histo­ri­que qu’a été la période de la Renaissance pour les populations paysannes d’Europe. Toutefois, l’inversion opérée par Marx ne change pas radicale­ment le schéma libéral-historiste. L’Occident, le monde moderne, l’individu sont toujours pensés selon des modèles monadiques. L’histoire de l’humanité continue à être coupée en deux et toutes les autres sociétés restent appelées à passer par cette étape historique. Ainsi, l’histoire mar­xienne du monde moderne occidental ignore tout autant que ses concur­ren­tes le sujet qu’elle identifie à l’individu, ou tout au moins à son deve­nir aliéné.

\*

Que leur perspective soit libérale, historiste ou historiciste, les modè­les historiques qui s’imposent au cours du xixe siècle – et qui vont large­ment influencer le siècle suivant – rendent ainsi l’histoire du sujet et de la modernité impossible. Ils la réduisent à un schéma simpliste qui exclut toute recherche de compréhension historique détaillée et cons­titue un véritable « obstacle épistémologique » au sens de Bachelard. Des pers­pectives plus critiques apparaissent toutefois, comme nous allons le voir à présent, à la toute fin du xixe siècle.

# 2. Premières critiques des modèles dualistes

La fin du xixe siècle et le début du suivant connaissent une série de remises en question des modèles qui dominaient le travail des généra­tions précédentes. Toute­fois, beau­coup des entreprises qui s’engagent sur cette voie ne peuvent réaliser entière­ment leurs projets et restent, d’une manière ou d’une autre, liées au para­digme qu’elles critiquent. C’est le cas, en particulier, de la socio­logie wébé­rienne, de la phénoménologie husserlienne et de la psycha­nalyse auxq­uelles je me limiterai ici, en raison de leur importance particulière pour le développement ultérieur de la pensée.

## Sociologie historique de la religion – Weber

On sait que l’économisme marxiste commence à être combattu, durant la Belle Époque, par un ensemble d’auteurs. Chez Werner Sombart (1863-1941), Henri Pirenne (1862-1935), Georg Simmel (1858-1918), Max Weber (1864-1920) et Ernst Troeltsch (1865-1923), l’opti­que historique s’inverse. Ce n’est plus l’appari­tion du capitalisme qui a fait naître l’homme moderne, mais ce dernier qui a permis le déve­lop­pe­ment d’un nouveau mode de produc­tion. Des facteurs moraux ont joué, provoquant les transfor­ma­tions socio-écono­miques et la concen­tra­tion brusque de la propriété et de la rente foncières soulignées par Marx. L’histo­rien suit désormais le dévelop­pement de l’esprit d’entreprise[[18]](#footnote-18), la diffusion d’une économie moné­taire et de ses corol­laires psycho­lo­giques[[19]](#footnote-19), ou encore l’apparition d’un ascétisme intra­mondain d’ori­gine religieuse[[20]](#footnote-20).

Weber, qui est un de ceux qui poussent le plus loin cette stratégie, montre en particulier, par une comparaison avec d’autres situa­­­tions histo­ri­ques – celle de la Chine, de l’Inde, du Moyen Orient, et même du Moyen Âge en Europe – qu’une accumulation de capital a souvent pu s’effec­tuer sans entraî­ner la constitution d’un système capitaliste au sens moderne du terme.[[21]](#footnote-21) Quelque chose s’est ajouté au désir universel de riches­se présup­posé par Marx et a donné à l’accumulation la forme entiè­re­ment nouvelle qu’elle pos­sède désormais en Occident. Afin d’expli­quer cette différence, Weber reprend l’idée, déjà présente entre autres chez Hegel, Michelet, Tocqueville et Dilthey, du caractère décisif pour l’apparition de l’homme moderne des doctrines réformées, en lui impri­mant une nou­velle significa­tion. La nouveauté introduite par la Réforme ne tient pas tant aux idées de justification par la foi ou de liberté de cons­cience, mises en avant jusque-là, qu’au remplacement du désir natu­rel de richesse par une éthique qui valorise, pour la première fois, une acquisi­tion sans fin, en même temps qu’elle lève les barrières morales dressées contre elle. Dès le xvie siècle, le protestan­tisme, en particulier dans sa ver­sion calviniste, entraîne le déve­lop­pement d’une men­talité éco­no­mique individualiste qui vient donner toute son ampleur aux transforma­tions sociales en cours.

En recourant à une analyse du « sens de l’action », Weber fait écla­ter l’opposition matérialisme/idéalisme sur laquelle s’appuyait Marx. Si les idées ne se développent pas d’elles-mêmes au cours d’une histoire de l’Esprit humain, l’évolution des infrastructures matérielles ne déter­mine pas non plus seule le sens de l’Histoire. L’opposition est factice et doit être abandonnée au profit d’une approche partant précisément de la ques­tion de ce qui fait sens pour les hommes. Telle est la condition pour avoir quelque chance de comprendre les relations qui lient les représen­tations et les substrats matériels.

Toutefois, Weber reste en plein accord avec Marx sur l’idée fonda­mentale qu’une rupture brusque se serait produite en Occident vers la fin du xve siècle et que la créa­tion d’un marché libre du travail et de la terre, de même que la forte monéta­ri­sation de l’économie, auraient entraîné l’explo­sion des solidarités tradi­tion­nelles.[[22]](#footnote-22) Lui aussi voit l’histoire de l’homme occi­dental comme une histoire de l’individu. En 1905, l’homme moderne est toujours aux yeux de Weber un être de la Renais­sance euro­péenne occi­den­tale qui s’est échappé de l’holisme médiéval et traditionnel.

Il est vrai que Weber poursuit ses recherches à la fois en aval et en amont, étirant au maximum la conception dualiste de laquelle il part. Se tournant vers le présent, il décrit le monde contemporain qui est issu de ce long processus de moderni­sation. Il note que l’État, puis l’économie, se sont dégagés définitivement de l’emprise englobante de la religion et que la rationalisation provoquée par l’évolution du christia­nisme s’est alors retournée contre l’individu que celui-ci avait aidé à apparaître. La part éthique personnalisante qui était encore contenue dans le capita­lisme des xvie et xviie siècles a disparu au profit d’une rationalité calculante pure. Le monde contemporain est entièrement soumis à une rationalité écono­mique et bureaucratique. L’individu est désormais soumis à la « cage de fer » de la rationalité instrumentale et a perdu une grande partie de la liberté qu’il avait acquise depuis la fin du Moyen Âge.

Inversant la perspective, Weber montre également, dans ses travaux ultérieurs consa­crés à la sociologie des religions, que l’éthique calviniste n’est en fait que l’ultime produit d’un mouvement bien plus large et bien plus ancien de « désen­chan­tement du monde », qui s’est propagé, de manières multiples, à travers toutes les grandes religions.[[23]](#footnote-23) Partout, l’appa­rition du religieux a consisté à remplacer les représentations magi­ques par des représentations rationalisées, organisées et élaborées par des spécia­listes. Ainsi le processus de rationalisation que nous ren­controns en Occi­dent ne doit-il pas être perçu comme un produit de la Renaissance, ni même, à l’instar de Dilthey, d’Ernest Renan (1823-1892)[[24]](#footnote-24) ou, nous allons le voir de Husserl, comme une invention grecque, même si la créa­tion du concept de loi naturelle universelle a eu son importance. La « Renais­sance » n’a pas été une nouvelle naissance, et il n’y a pas eu de « Miracle grec » qui aurait fait basculer une fois pour toutes l’Occident dans l’ère de *la* rationalité. Dans la mesure où la rationali­sation est un produit du remplace­ment de la magie par la religion, elle est universelle et connaît différents degrés de réalisation en fonction du type de religion en question.

Weber est donc un de ceux qui repoussent le plus loin les limites du paradigme historiographique dualiste. Ses descriptions du monde contem­porain s’inscrivent en faux contre l’idée libérale (mais critiquée déjà par Tocqueville) d’un individu moderne totale­ment libre. Il ne voit pas les sociétés modernes comme des associations fondées sur la liberté de leurs membres, mais comme des collectivités dominées par des logiques bureau­cratiques et économiques. Par ailleurs, ses travaux sur les grandes religions univer­selles font justice de l’idée d’une rupture propre à la « Renais­sance », ou de celle de « Miracle grec ». C’est pourquoi il est aussi l’un des premiers à remettre en question l’opposition du monde moderne occidental et des mondes tradi­tion­nels extra-européens. Toute­fois, même cette critique du monde contemporain, cette remontée aux confins de l’histoire et cet élargissement de l’horizon au monde entier n’échappent pas complète­ment aux schémas dualistes et individualistes. Ce phénomène est particulière­ment apparent quand Weber tente de fonder historiquement et anthropo­logique­ment sa conception de la spéci­ficité de l’histoire occidentale.

À première vue, la vision wébérienne rompt avec les conceptions un peu schémati­ques de ses prédécesseurs. Le passage de la magie à la religion ne s’effectue pas comme un basculement d’une vision irration­nelle à une conception du monde rationnelle, mais selon trois axes qui s’entrecroisent. La magie représente le monde comme un ensemble chao­tique de forces qui peuvent être influencées pour servir des besoins humains, comme un lieu où le magicien, investi d’un « charisme » qu’il possède en vertu d’une initiation, ne s’occupe que de tensions et d’inté­rêts particuliers et intra­mondains, comme un lieu, enfin, où les hommes sont soumis à des tabous qui pres­crivent ou le plus souvent proscrivent certai­nes actions. Les reli­gions se constituent, à l’inverse, en remplaçant la magie par une concep­tion systéma­tique du monde, sans être forcé­ment encore mono­théiste, où les forces surnaturelles sont conçues comme indépendantes, et donc où ces forces doivent être ado­rées, solli­citées et non contraintes. Les spécialistes de ce type d’actions, les prêtres, peuvent y être investis d’un pouvoir charisma­tique, mais leur quali­fi­­cation princi­pale reste liée à la connais­sance d’une doctrine fixée et apprise rationnel­le­ment, et leur fonction est de rendre un culte systéma­tique, stable et général, dans des buts extra-­mondains non-écono­miques, plutôt que de servir des usages indivi­duels et particuliers. Enfin, l’éthi­que religieuse est destinée à provoquer une orien­ta­tion générale de l’action, plutôt que l’autorisation ou la pros­cription d’actes particuliers.

Ainsi le passage de la magie au religieux apparaît-il au gré de l’inter­action de trois facteurs : une *diffé­renciation sociologique* de fonc­tions intel­lec­tuelles ; un processus *de systématisa­tion de la vision du monde* ; une *unifica­tion subjec­tive de la sphère vécue*, jusque-là chao­tique et peu organisée. Mais ces facteurs renvoient en fait eux-mêmes à un *vecteur sociologique* qu’ils présupposent tous trois. Le prêtre, bien sûr, n’y a aucune part, car il est spécia­liste d’un ordre traditionnel et reçoit en général un salaire pour remplir sa fonction, ce qui l’attache corps et âme à la tradi­tion. Il n’intervient qu’après la rupture avec la magie dans le cadre de la systémati­sation de la vision du monde. Le législa­teur, le professeur d’éthique, le réfor­ma­teur et le mysta­gogue ne propo­sent pas non plus un message qui ait les carac­téristiques néces­saires pour rompre l’ordre magi­que. Seul le *pro­phète* brise le système magique traditionnel, en affir­mant l’existence d’un dualisme radical entre les principes du salut et le monde, en opposant à l’illégitimité sociale de sa prise de parole une légitimité indivi­duelle et transcendante au social, enfin, en proposant une intégra­tion de la vie indivi­duelle sur un plan systé­ma­tique et à long terme, et non plus, comme dans la magie, au coup par coup dans le seul instant présent. Au monde chao­ti­que magique, le prophète substitue ainsi un monde organisé en deux parties radi­calement séparées : celle des princi­pes de salut et celle du réel. À la dissolu­tion dans le groupe, il oppose un retrait par rapport au social et au monde ; à la dispersion subjective, une coagulation des éléments épars du sujet.

La culture religieuse de l’individu est, dans sa forme ration­nelle et systéma­tisée, le produit d’une religion prophétique­ment révé­lée.[[25]](#footnote-25)

Ce travail sociosémantique du prophète peut être opéré de deux façons. Soit il demande l’obéissance à un devoir éthique, et il s’agit d’un « prophète éthique » dont les exemples sont caractéristiques du Moyen Orient (Zoroastre, Mahomet), soit il montre aux autres par son exemple person­nel le chemin du salut et il s’agit alors d’un « prophète exem­plaire » comme beaucoup des prophètes d’Inde ou de Chine. Quoi qu’il en soit, la spécificité de l’activité prophétique est toujours d’affirmer le dualisme séparant radicalement monde et au-delà, dualisme qui permet­tra d’engager à la fois une contestation du social et un travail subjecti­vement intégrateur. Dans les deux cas, le prophète produit ce que Husserl appelle une thémati­sation, « une vision du monde unifiée déri­vée d’une attitude envers la vie consciemment intégrée et significa­tive » (p. 59). Et c’est cette conception du monde abstraite qui permet de déga­ger l’indi­vidu de ses solidarités traditionnelles et de systématiser son existence.

Pour le prophète, autant la vie de l’homme que le monde, aussi bien les événements sociaux que les événe­ments cosmiques, ont une certaine significa­tion systématique et cohérente. Pour obtenir le salut, la conduite de l’humanité doit être orientée vers cette signification, car ce n’est que par la relation avec cette signification que la vie obtient une forme unifiée et significative. (p. 59)

On le voit, Weber en arrive finalement à attribuer la rupture du monde magique et l’individualisme occidental qui en a découlé à l’action *d’indi­vidus*. L’explication anthro­po­logico-historique rentre dès lors dans un cercle vicieux dont elle ne sort que par le recours à un prin­cipe anhis­torique. Weber attribue l’action de ces individus à une capacité prophéti­que à constituer les principes de salut en entités indépendantes, non influ­en­çables magique­ment et surtout extra-économiques. Différen­ciation fonc­tion­nelle, systématisation du monde et unification intérieure ressortis­sent toutes à un processus d’abstraction engagé par le prophète, qui met fin à l’englobe­ment de l’homme dans le monde magique en posant un *hiatus* entre le divin, permanent, éternel et abstrait, et l’être humain, marqué quant à lui par un caractère tran­sitoire, contingent et concret. Le prophète donne à l’individu les outils sémantiques néces­saires à la fois à contester la perti­nence de l’holisme traditionnel et à opérer la systéma­tisation de sa propre existence. Mais Weber doit alors expliquer ce qui donne aux prophètes ces capaci­­tés particulières d’abstraction critique. Or, il apparaît, en parti­culier au travers des com­mentaires intro­ductifs à sa sociologie de la reli­gion, que l’hiatus religieux institué par le prophé­tisme constitue en fait une simple démultiplication, au terme d’un long pro­cessus, de la capacité à concevoir la réalité sym­bolique­ment.

Autrement dit, le prophète vient couronner un mouvement naturel déjà en marche. L’hiatus reli­gieux prend la suite d’un hiatus magique dont il est seule­ment une réplique plus accen­tuée. Un dualisme est en effet déjà visible dans le rapport aux morts des populations archaïques ou dans les expres­sions artistiques qui lui sont liées.

Diverses conséquences d’impor­tance pour l’art magique émer­gent du dévelop­pe­ment d’un royaume des âmes, des démons et des dieux. Ces êtres ne peuvent pas être saisis ni perçus dans aucun sens concret, mais manifestent un type d’être transcendantal qui normalement n’est accessible qu’à travers la médiation de symboles et de significa­tions. (p. 6) Plus loin : La per­sonne morte n’est accessible qu’à travers des actions symbo­liques et [...] le dieu ne s’exprime qu’à travers des symboles. (p. 7)

Pour la pensée magique, le monde entier se trouve ainsi déjà orga­nisé sur le modèle du signe.

Les choses et les événements prennent des significations autres que les puissances réelles qu’ils contiennent réelle­ment ou de manière supposée. (p. 7)

Il existe une sorte de symbolisme qui infuse toute vie humaine.

Il est admis que derrière les choses et les événements réels, il y a quelque chose d’autre, de distinctif et de spirituel, dont les événements réels ne sont que les symptômes ou même les symboles. (p. 7) Plus loin : Ainsi, toutes les aires de l’acti­vité humaine ont été enfermées dans ce cercle du sym­bolisme magi­que. (p. 7)

Or, le dualisme symbolique sur lequel est fondée la magie renvoie à son tour à une capacité d’abstrac­tion qui se perd dans la nuit des temps et qui s’est affinée progressi­vement. Au départ cette abstrac­tion est faible, mais malgré tout bien réelle.

À l’origine « l’esprit » n’est ni une âme, ni un démon, ni un dieu, mais quelque chose d’indéterminé, quelque chose qui est matériel mais invisible, non-personnel mais pourtant doué, d’une façon ou d’une autre, de volonté. (p. 3)

Puis petit à petit, en particu­lier dans les sociétés où le pouvoir cha­risma­tique était lié à une fonction spécialisée, le niveau d’abstrac­tion de la magie s’est élevé.

Sur la base de l’expé­rience du magicien durant les orgies, et très pro­bablement à cause de l’influence de sa pratique professionnelle, le concept « d’âme » apparut comme une entité séparée présente dans, derrière et près des objets naturels. (p. 4)

On a atteint « le niveau le plus haut d’abstrac­tion » quand « les esprits ont pu être considérés comme d’invisi­bles essences qui suivent leurs propres règles et sont simplement symboli­sées par” des objets concrets » (p. 4). Plus loin Weber note également :

Le germe de la conception d’un monde de l’au-delà est déjà présent dans les trans­formations de la magie en une croyance aux esprits. (p. 140)

Ainsi faut-il reconnaître l’existence depuis toujours dans les pra­tiques humaines d’un certain degré « d’abs­trac­tion ».

Un processus d’abstraction, qui de prime abord semble être simple, a habituel­lement déjà été effectué dans les exemples les plus primitifs de comportement religieux que nous examinons. (p. 3)

Si nous résumons la pensée de Weber sur cette question, le passage de la magie à la religion, la rationalisation et l’individualisation qui l’accompa­gnent, doivent être attri­bués à l’action d’individus qui ont tous un caractère prophétique. Mais cette action doit être à son tour rapportée à un symbolisme magique, qui prend lui-même sa source dans une capa­cité d’abstraction naturelle et universelle. Finalement, Weber ne sort pas de l’indivi­dualisme méthodo­logique, ni du dualisme anthropologico-histori­que qu’il retrouve aux confins de sa sociologie de la religion. La rup­ture de l’holisme médiéval est simple­ment reportée sur l’éclate­ment ori­ginel de la représen­tation totalisante magique sous l’action de la prédi­ca­tion prophétique, et celle-ci – dont la notion est pourtant l’une des contributions les plus connues au débat sur l’historicité de la raison – sur une créativité *ex nihilo* d’individus considérés en dehors de toute déter­mi­nation sociologique ou historique[[26]](#footnote-26) – créativité fondée sur une capacité d’abstraction anhistorique présente universelle­ment.

## Philosophie historique du monde de la vie – Husserl

Nous retrouvons un tel mouvement critique inachevé dans l’œuvre d’Edmund Husserl (1859-1938).[[27]](#footnote-27) Là aussi, le travail porte sur l’histori­cisme et le dualisme qui dominent la vie intellectuelle au xixe siècle. Contrairement à Dilthey, qui, dans *L’introduction aux sciences de l’Es­prit* [1883], la voyait encore comme une émancipa­tion de l’esprit hors des chaînes de la métaphysi­que, Husserl commence par engager une critique de la raison moderne et du positivisme.

C’est ici le lieu [...] de dévoiler la naïveté de ce rationa­lisme que l’on a pris sans plus pour la rationalité philosophique, mais qui en vérité est caractéristique de la philosophie de la modernité dans son ensemble depuis la Renaissance et qui se prend lui-même pour le rationalisme effectif, et donc universel. (p. 374)

Le rationalisme moderne oppose naïvement l’objet et le sujet.

Le titre général de cette naïveté est *l’objectivisme*, dont la figure varie selon les diver­ses formes-types du naturalisme, c’est-à-dire de la natura­lisation de l’esprit. Les anciens et les nouveaux philosophes furent et demeurent naïvement objectivistes.  (p. 374)

Depuis la Renais­sance, et surtout depuis le xviie siècle – véritables débuts des temps modernes pour Husserl – les méthodes des sciences de la nature ont été appli­quées sans discernement à la totalité de l’étant. Ainsi est né le dualisme moderne.

La conception du monde prend donc aussitôt, et d’une façon omni-dominante, la forme d’un dualisme, et d’un dualisme psycho-phy­sique. La même causalité, mais divisée en deux branches, enserre le monde unique ; le sens de l’explication rationnelle est partout le même, mais de telle façon cependant que toute explication de l’esprit, si elle doit être unique et par là universellement philosophique, ramène au phy­sique. (p. 376)

Pour Husserl, ce dualisme doit être abandonné, car il ne prend pas en compte le fait que « le monde-ambiant intuitif » est oublié dans la théma­tique scienti­fique, comme y est oublié « le sujet qui travaille lui-même ». La démarche objectiviste présuppose toujours un sol ou un monde ambiant dont elle n’a pas conscience et qui pourtant lui est abso­lument nécessaire.

Le chercheur de la nature ne se rend pas clairement compte que le fondement per­sistant de son travail de pensée, lequel est pourtant subjectif, consiste dans le monde-ambiant de la vie, que celui-ci est constamment présupposé comme le sol, le champ de travail, sur lequel seul ses questions, ses méthodes de pensée ont un sens.  (p. 377)

De même, les savants qui font des sciences humaines ne remar­quent pas

qu’ils se présupposent eux-mêmes nécessai­rement d’avance en tant qu’hommes vivant dans une communauté, dans le monde-ambiant et l’époque historique qui sont les leurs, du seul fait déjà qu’ils veulent atteindre la vérité en soi comme valable en général pour tout le monde. (p. 378)

Comme pour Weber, la difficulté pour Husserl est de marier cette cri­tique de la raison moderne à une position qui ne soit pas un total abandon des gains politiques et éthiques de la modernité. Il lui faut éviter de passer, comme beaucoup de ses contempo­rains – la solution moniste étant rejetée comme dogmatique – d’une critique du dualisme à un nihi­lisme qui renon­ce­rait définitivement à tout sens et à toute individua­tion. En effet, si l’activité rationnelle est toujours déjà précédée par un ensem­ble de détermina­tions, si son historicité radicale fait que quelque chose lui échappe nécessai­rement, peut-elle encore prétendre atteindre la vérité ? N’est-elle pas condamnée à rester unilatérale ? De son côté, le sujet qui la réalise peut-il aspirer à une individuation ? Ses espoirs ne doivent-ils pas être nécessaire­ment déçus du fait qu’il doit toujours apparaître sur un fond qui lui restera inconscient ?

Au cours de son débat avec Martin Heidegger (1889-1976), Husserl remarque, tout d’abord, que la réduction de la pensée moderne à sa condition transcen­dantale temporelle ne nous fait pas déboucher sur un *transcendens* par excellence, c’est-à-dire sur une dimension qui se situe­rait au-delà de toute dimension ontique, sur un autre pur et simple de tout étant, à savoir sur le néant. La temporalité est propre au sujet. Elle n’est pas, comme Heidegger commence à le soutenir, une donnée ontologique qui précé­derait celui-ci et le dissoudrait. Par ailleurs, bien qu’il soit très incisif vis-à-vis de tout objectivisme, Husserl n’en reste pas moins atta­ché au potentiel critique de la raison. Pour lui, contrairement à de nom­breux auteurs de l’époque, la raison a simplement été dévoyée et amoin­drie par l’extension abusive du point de vue des sciences de la nature. Il est toujours possible de dépasser cette déviation par un approfondisse­ment de la réflexivité. Certes, l’unilatéralité du point de vue moderne est notre lot, comme elle est le lot de toute humanité historique.

On peut dire égale­ment : il appartient à l’essence de la raison que les philosophes ne comprennent tout d’abord leur tâche infinie que dans une unilatéralité absolument néces­saire, et ne peuvent y travailler qu’ainsi. En soi, il n’y a là aucune aberration, aucune erreur. (p. 373)

Mais les obscurités et les contradictions mêmes qui naissent de cette unilatéralité s’offrent toujours comme « le point de départ et l’occasion d’une réflexion universelle » (p. 373). La tâche critique de la philo­sophie reste possible dans la mesure où celle-ci n’est rien d’autre que « la tentative plus ou moins heureuse de réaliser l’idée directrice de l’infinité, et du même coup aussi celle d’une totalité des vérités » (p. 372).

Il existe donc une forme de l’attitude universaliste qui n’est plus dualiste ni objecti­viste. Cette forme s’oppose aussi bien à l’attitude reli­gieuse mythique fondée dans l’attitude naturelle qu’à l’attitude théo­réti­que pure et se présente comme « la synthèse des deux formes d’intérêts ».

[Elle s’accomplit] dans le passage de l’attitude théorétique à l’attitude pratique, de manière que la *Théoria* qui forme une unité close et qui se déploie dans l’*épochè* de toute pratique (la science universelle donc) ait pour vocation [...] de servir d’une nouvelle façon l’humanité, et tout d’abord celle qui vit dans l’existence concrète. (p. 363)

Ainsi la philo­sophie reste-t-elle une instance critique vis-à-vis de la réalité de la vie et de la société telle qu’elle est, et constitue

une nouvelle espèce de praxis, une critique universelle de toute vie et de tous les buts de la vie, de toutes les formations et systèmes culturels issus déjà de la vie de l’humanité, et par conséquent, aussi, une critique de l’humanité elle-même et des valeurs qui expres­sément ou non la guident. (p. 363)

La philosophie participe à l’amélioration de la condition humaine et

vise à élever l’humanité grâce à la raison scientifique universelle suivant des normes de vérité de tout type, qui visent à en faire une humanité fondamentale­ment nouvelle, capable de répondre absolument d’elle-même sur le fondement de vues théorétiques absolues. (p. 363)

La position élaborée par Husserl a donc l’avantage de mener une cri­tique du dualisme du sujet et de l’objet, du sujet et du monde, qui dominait la science du xixe siècle, sans abandonner la portée critique et pratique de la philosophie. Elle esquive le relativisme et le nihilisme qui se développent très rapidement à son époque en réaction aux préten­tions scientistes du siècle précédent. Elle évite également de dissoudre le sujet, comme commence à le faire Heidegger, dans sa condition ontolo­gique. Toutefois, si elle échappe aux risques que court toute philosophie de l’histo­ri­cité radicale, elle ne peut conjurer complètement une conception historio­gra­phique qui la ramène vers d’autres modèles du xixe siècle.

Husserl rompt avec le dualisme historique qui voyait se succéder deux phases opposées l’une à l’autre et qui attribuait cette transformation à l’éclatement du monde holiste traditionnel. À ses yeux l’homme pos­sède, universellement et de manière anhistorique, un rapport naturel au monde qui est lié à sa condition générationnelle et sociale.

Comment faut-il caractériser l’attitude qui est par essence l’attitude originelle, le mode d’être historique fondamental de l’existence humaine ? Nous répondons : il va de soi, pour des raisons de génération, que les hommes vivent toujours en communautés, familles, tribus, nations, lesquelles à leur tour sont articulées en elles-mêmes, de façon plus riche ou plus pauvre, en diverses socialités subordon­nées. (p. 361)

Quand il a ce rapport au monde, ce qui lui arrive encore lorsqu’il ne thématise aucun objet de pensée particu­lier ou qu’il agit de manière pure­ment routinière, l’homme vit d’une manière naïve dans le monde qui l’engobe.

La vie naturelle se caractérise comme une façon naïvement directe de vivre dans le monde, monde dont on possède toujours d’une certaine façon cons­cience, en tant qu’horizon universel, mais qui n’est pas pour autant thématique. Est thématique ce vers quoi on est orienté. (p. 361)

En Grèce, au cours des viie et vie siècles avant notre ère, l’homme occidental adopte pour la première fois « une *nouvelle sorte d’attitude* à l’égard du monde ambiant » (p. 355). Il met en échec momentanément son attitude naturelle par une *épochè*, c’est-à-dire par une mise entre paren­thèses de tout intérêt pratique. La vie s’oriente désormais en fonc­tion de forma­tions de sens nouvelles appelées « idées » et qui ont la parti­cu­larité de « recéler en soi des infinités intentionnelles » (p. 356). Ainsi se déve­loppe le projet « d’une science universelle, d’une science du tout du monde, de l’uni-totalité de tout l’étant » (p. 355). Toutefois, l’apparition de l’attitude théorique ne vient pas faire éclater l’attitude naturelle, elle ne la remplace pas, ni ne la fait disparaître. Elle se traduit simplement par la « thématisation » de ce monde vécu naïvement, par un – *thaumázein*. Alors que l’homme vivait selon une attitude naturelle et ne thématisait pas le monde qui l’englobait, il *s’étonne* et pose désormais la question du sens du tout de l’étant et des régions de l’étant. Cette nou­velle attitude n’implique pas, comme dans la vision moderniste du monde, que le tout éclate au profit de ses parties – c’est bien plutôt la notion de tout qui va dominer la pensée occidentale pendant deux millé­naires –, mais que le tout et ses parties deviennent des catégories perti­nentes pour la nouvelle vie de l’homme. Au lieu de vivre immédiate­ment dans son monde, l’homme va le constituer en un ensemble signifiant de parties elles-mêmes signifiantes.

L’attitude naturelle perdure donc et reste, aujourd’hui, le sol pre­mier à partir duquel nous engageons toute action et toute visée. L’attitude théorique vient s’ajouter comme une couche supplémentaire au-dessus de la couche naturelle, sans la remplacer, bien au contraire, puisqu’elle s’appuie sur elle. À la successivité des phases de l’histoire de la raison et du sujet, Husserl substitue ainsi l’empilement des attitudes par rapport au monde. Toutefois, il se heurte alors au problème qu’avait déjà rencontré Weber : qu’est-ce qui explique que dans un monde vécu naïve­ment soit apparue une nouvelle attitude contraire à cette naïveté ? Cette transfor­mation est-elle le fruit de circonstances particulières nées du hasard ? Ou bien faut-il voir en elle le produit d’une capacité humaine universelle déjà à l’œuvre dans l’attitude naturelle ? Dans le premier cas, la raison et le sujet auraient des origines historiques qui risqueraient de peser sur leur validité. Dans le deuxième cas, celle-ci serait assurée, mais il faudrait alors leur reconnaître des origines anhistoriques.

Husserl est hésitant sur cette question. Il décrit, tout d’abord, la situa­tion historique particulière qui a permis l’apparition de l’attitude thémati­sante. Celle-ci serait le fruit de la rencontre et de la comparaison du monde vécu par les Grecs et des mondes totale­ment différents propres aux Barbares.

Ce a pu s’installer et devenir une habitude, d’abord chez certains indivi­dus, à partir de la façon de vivre et de l’horizon de vie de l’humanité grecque au viie siècle, dans son com­merce avec les nations déjà hautement cultivées de son monde-ambiant. (p.366)

Husserl propose même une sociologie des milieux porteurs de cette transformation. À l’encontre de Weber qui attribuait cette innovation à ces individus laïcs sortant de milieux modestes appe­lés prophètes, et la refusait aux prêtres trop intéressés au maintien de leur statut pour inno­ver, Husserl la voit apparaître dans le collège sacerdotal.

[C’est là en effet que] naît et s’élargit le « savoir » (à formulation rituelle) des puis­sances mythiques (pensées sur le mode personnel au sens le plus vaste du terme). Il prend comme de lui-même la forme d’une spéculation mythique. (p. 364)

Les prêtres sont les premiers vecteurs d’une ratio­nalisation qui s’effec­tue par la thématisation de l’univers comme tout.

L’attitude mythique religieuse consiste en ceci que le monde en tant que totalité y devient thématique. (p. 364)

De cette spéculation reli­gieuse, encore orientée vers des buts pra­ti­ques, on passe alors grâce à la philosophie à une attitude purement théorique

qui se détourne des intérêts pratiques et qui [...] ne produit ni ne désire rien d’autre que la pure *Théoria*. En d’autres termes, l’homme devient un spectateur désin­téressé, un regard jeté sur le monde, il devient philosophe : ou plutôt sa vie acquiert à partir de là une sensibilité pour des motivations qui ne sont possibles que dans cette attitude : elle est motivée pour des buts et des méthodes de pensée d’un nouveau genre. (p. 365)

La thèse wébérienne – qui donnait le premier rôle au prophétisme judaïque dans l’abandon de la vision du monde traditionnelle – est ainsi repoussée par Husserl. C’est la conception des idéalités scientifiques, en Grèce ancienne, qui a donné, tout son sens à l’idée d’infini contenu dans le monothéisme (p. 358).

Mais cette confrontation avec les mondes barbares et cette systéma­tisation du monde mythique n’ont été elles-mêmes possibles que parce qu’elles s’appuyaient sur une capacité de s’étonner, une curiosité pre­mière implantée dans l’être humain. Husserl note ainsi que

l’intérêt théorétique à son apparition, en tant qu’un tel , est manifeste­ment une dérivation de la curiosité qui a originellement son siège dans la vie naturelle, en tant que brèche dans le cours de la « vie sérieuse », soit comme achèvement d’intérêt vitaux for­més dès l’origine, soit comme regard jeté par jeu autour de soi, lorsque les besoins immé­dia­tement actuels de la vie sont satisfaits ou que les heures de travail sont révo­lues. (p. 366)

L’homme possède des capacités naturelles à thématiser et c’est à partir de ces capacités que se construit la nouvelle attitude qu’il prend par rapport au monde. Mais dès lors la difficulté se retourne, car on ne comprend pas pourquoi cette curiosité humaine naturelle a pu se coagu­ler en une attitude thématisante dans la Grèce ancienne et pas ailleurs, ni à une autre époque. Comme celle de Weber, la stratégie anti-dualiste husser­lienne rencontre finale­ment ici sa limite et renvoie la modernité à une origine inexplicable.

Husserl a donc mené une expérience dont les caractéristiques sont presque inverses de celle de son contemporain. Celui-ci, en étu­diant le passage de la magie à la religion, distendait au maximum le dualisme historique et anthropologique en brisant la notion monadique d’Occident, mais il conservait jusqu’au bout une méthodologie qui réduisait le sujet à l’individu et le sens au signe. Husserl, qui s’intéresse quant à lui au pas­sage de l’attitude naturelle à l’attitude théorique, s’engage dans une criti­que du dualisme épistémologique qui lui fait poser la question de l’histo­ricité de la raison et du sujet d’une manière nouvelle. Il rejette l’anthro­pologie dualiste sur laquelle s’appuyait le paradigme du xixe siècle et essaie de penser en avant de la coupure de l’objet et du sujet, de l’âme et du corps. Du point de vue de la vie et du monde de la vie qui le précèdent toujours déjà, le sujet n’apparaît plus comme un individu, comme une monade fermée et toujours identique à elle-même. Il est toujours pris dans un flux vécu. Mais ce qui est gagné de ce côté est perdu de l’autre, car Husserl reprend à son compte aussi bien le dualisme historio­graphique que le mythe du miracle grec critiqués l’un et l’autre par Weber. L’Occident redevient le cas exceptionnel qu’il était au xixe siècle.

## Théorie historique de l’inconscient – Freud

À première vue, la pensée de Sigmund Freud (1856-1939) semble esquiver ces difficultés. Elle échappe, tout à la fois, au modèle ethno­centrique occidental et à celui d’un sujet identifié à l’individu adulte, sain et prospère. Sa réflexion historique s’appuie sur une anthropologie des peuples archaïques et sa théorie psycho­logique se construit à partir de ses expé­riences thérapeu­tiques. Pourtant, nous pouvons suivre chez lui un rebrousse­ment ana­logue de la pensée, en particulier dans les recons­truc­tions histori­ques, dont il accom­pagne sa vie durant l’élabora­tion de sa psycho­logie des profondeurs. À plusieurs reprises, Freud passe de la scène familiale à la scène sociale. Sortant de l’étude des complexes pri­vés, de l’hystérie, de la névrose et de la paranoïa, il s’intéresse à la psychologie des foules, à l’art, à la religion et à la philosophie.[[28]](#footnote-28) Or, dans ces travaux, en particulier dans *Totem et Tabou* [1912-1913], et *L’homme Moïse et la religion mono­théiste* [1939], Freud pro­pose une reconstitu­tion de l’origine de la religion, de la morale et de la société qui, comme celles de Weber et de Husserl, plonge ses racines les plus profondes dans le mythe.

Dans les temps préhistoriques les plus reculés, les hommes vivaient, selon le récit de Freud, comme tous les mammi­fères supérieurs, en hordes composées d’un père tout-puissant, de ses fils et de ses femmes. Grâce à sa force, le père exerçait sur eux une terreur constante. Il ne tolérait aucune velléité d’autonomie, aucune affirmation d’individualité rivale de la sienne. Sans se soucier de leurs besoins, de leurs sentiments, de leurs opinions, le père exigeait de tous les membres de sa horde une soumission absolue. La vision et le désir d’un seul avaient valeur d’impératif pour tous ; l’arbitraire individuel était érigé en système de coutumes sociales. Ainsi les individus frères étaient-ils indifférenciés au regard du père et de son despotisme. Dans la horde primitive, il n’y avait de place que pour une seule véritable individualité, celle du père ; toutes les autres étaient systématiquement interdites et réprimées.

Le type d’individualité que nous connaissons aujourd’hui naquit lors d’une rupture de l’ordre paternel préhistori­que provoquée par une révolte des frères. Dans *Totem et Tabou* [1912-1913], Freud explique que ceux-ci se libé­rèrent de l’ordre patriarcal en tuant le père dont ils se parta­gèrent les restes lors d’un banquet.[[29]](#footnote-29) Ils gagnèrent alors une liberté nou­velle, mais en même temps

ce que le père avait empêché, les frères se le défendirent désormais à eux-mêmes, en vertu de cette « obéis­sance rétrospective », caracté­risti­que d’une situa­tion que la psycha­nalyse a rendue familière. (p. 165)

Le meurtre du père étant inexpiable, il fut bientôt enseveli dans l’inconscient de tous comme une dette irrémissible. Les consé­quences de cet événement pour l’humanité furent immenses. D’une part, le passage de la horde primitive indifférenciée, royaume de l’arbi­traire d’un seul, à la société organisée, royaume de la loi, provoqua à la fois individuation et division au sein du sujet. De l’autre, les religions qui apparurent s’épa­nouirent comme de lointaines répliques des rites, cérémonies et sacrifices cultuels par lesquels des généra­tions de fils avaient tenté de se racheter en adorant l’ancêtre outragé.

*L’Homme Moïse* [1939], écrit peu de temps avant la mort de Freud, pro­longe ce récit par une reconstruction des origines du monothéisme. L’histoire commence ici lorsque les Juifs, imitant leurs ancêtres immé­moriaux, s’atta­quèrent à la personne du grand législa­teur et briseur d’ido­les qu’était Moïse. Comme les fils de la horde primitive, les Juifs tuèrent celui qui incar­nait le père tout-puissant, haï autant que vénéré. En s’alliant de fait avec les mères, les fils purent ainsi accéder à l’individua­tion, mais celle-ci, de même qu’aux temps préhisto­riques, ne fut pas pleine et entière. Comme le père assassiné les hantait, mères et fils l’élevèrent au rang de prophète et sa loi tout humaine fut placée à la hauteur d’un comman­dement divin, valable pour l’éternité. Le père absent revint alors sous la forme d’une loi intériorisée. Il devint la voix de la conscience et imposa à l’individu une culpabilité que rien ne saurait plus effacer. Ainsi, au moment où l’individu gagna sa liberté, s’ouvrit en lui une béance qui le priva définitivement d’un rapport immédiat avec lui-même.

Cette extension de la psychanalyse à la société et à l’histoire sou­lève de nombreuses interrogations qu’a bien résumées Marthe Robert (1914-1996).[[30]](#footnote-30) Alors que dans ses premiers travaux Freud élevait le fantasme au niveau d’un objet de savoir véritable, il cherche désormais à ancrer sa théorie dans la réalité passée. La psychanalyse, qui se dévelop­pait en s’accro­chant à la notion de *représenta­tion* *mentale* des choses et non plus à leurs qualités empiriques, revient vers ces dernières. Dans *Totem et Tabou* et dans *L’homme Moïse*, Freud présente le drame œdipien comme l’évé­nement premier, le fait historique primordial dans lequel le parricide n’est pas seulement *représenté* à travers mythes ou symboles, mais *vécu* réelle­ment par des pères tyranniques et des fils révoltés. *L’inter­prétation des rêves* [1899], poursuit Marthe Robert, enseignait que tout homme éprouve dans son enfance un double désir – tuer son père pour épouser sa mère – désir qui, réprimé en vertu de la prohibition univer­selle de l’inceste, ou, en termes psychanalytiques, *refoulé*, est cela même qui engendre les névro­ses. *Totem et tabou* [1912-1913] nous apprend mainte­nant que le crime originel a réellement eu lieu, que le père de la horde pri­mitive a bien été assassiné, puis dévoré par les frères ligués contre lui. Et Marthe Robert de regretter cet accès de scientisme et d’histo­ricisme.

L’homme préhistorique a donc accompli en fait ce dont ses descendants ne font plus que rêver. (*Ibid.*)

À la suite de ces critiques, on a relu les travaux en question comme des repré­sen­tations littéraires du fonctionnement psycho­logique de l’hu­manité. On a souligné que Freud parle à propos du *Moïse* de son « roman histo­rique ». Le mythe d’une origine serait l’expression la plus adéquate pour rendre compte de la circularité d’un fonctionnement. Marthe Robert elle-même a suggéré que Freud, en historicisant le meurtre du père, met simultanément en place une conception récurrente du temps historique.

Ainsi le sang versé par Œdipe sur la scène d’un théâtre l’a été d’abord sur la scène de l’histoire, ou, plus exactement, l’histoire procède de ce drame unique qu’elle répète sans cesse avec de nouveaux acteurs et d’innombra­bles figurants.(*Ibid.*)

Dans le même esprit, Serge Moscovici (1925-2014) a soutenu qu’un des intérêts de ces nouveaux développe­ments de la psychanalyse tient à ce que

le temps absolu et linéaire de la première théorie qui était découpé en phases (de 0 à 5 ans, de 5 à 12, etc.) est remplacé par le temps relatif et cyclique de l’évolution des hommes qui tantôt se soumettent à leurs maîtres et pères, tantôt se révoltent contre lui et ainsi de suite.[[31]](#footnote-31)

La reconstruction du passé nous donnerait un outil pour comprendre ce qui se passe aujourd’hui. Elle serait opératoire, par exemple, dans *Psy­cho­logie des masses et analyse du moi* [1921], où, prolongeant Gustave Le Bon (1841-1931), Freud peint, d’une manière visionnaire, la réalité de son époque. Les foules, qui sont en train de faire l’histoire du xxe siècle, sont caractérisées par une indistinction de l’individu qui le fait disparaître en tant qu’individu. Dans la foule, les individus perdent leurs opinions propres, leurs facultés intellec­tuelles. La maîtrise de leurs senti­ments et de leurs ins­tincts leur échappe. On assiste à une disparition de la personnalité cons­ciente, à une orientation des pensées et des affects dans la même direction par la suggestion et la conta­gion. Or, tout se passe comme s’il se produisait une régression psychique des individus plongés dans la masse. Les inhibi­tions morales disparaissent et des valeurs archaï­ques prennent la place de la raison pour déterminer la conduite de cha­cun. L’homme perdu dans la foule semble, en quelque sorte, régresser vers un monde perdu.

Freud ne serait donc pas un historiciste attardé, mais quelqu’un qui parti­ci­perait pleinement à la recherche de son époque, celle d’une nou­velle conception de l’historicité. Freud irait vers le fonction­nalisme, voire le struc­turalisme. Toute question d’origine serait délaissée au profit du fonctionne­ment de l’appareil psychique.

Pourtant, cette relecture n’est pas totalement convain­cante. Il semble qu’après avoir accusé un peu vite Freud d’histori­cisme, on aille mainte­nant un peu trop loin dans l’autre sens. Même prise en quelque sorte au deuxième degré, l’idée d’origine est constamment présente chez Freud et l’anoma­lie d’un retour à un questionnement de type historiciste ne doit pas être atténuée. Freud insiste, d’ailleurs, contre ceux qui ne verraient dans le meurtre du père qu’une métaphore de ce qui se passe *hic et nunc*, sur sa « réalité histo­rique » et son statut de « cause pre­mière ». En com­pre­nant ce meurtre d’une façon méta­pho­rique ou fonc­tionnelle, souligne-t-il,

nous échap­perions à la nécessité de faire remonter les débuts de notre civilisation, dont nous sommes si fiers, et à juste titre, à un crime horrible qui blesse tous nos senti­ments. L’enchaînement causal, qui s’étend de ces débuts jusqu’à nos jours, ne subirait de ce fait aucune solution de continuité, car la réalité psychique suffirait à expli­quer toutes ces conséquences. À cela on peut répondre que le passage de la forme sociale caractérisée par la horde paternelle à la forme caractérisée par le clan fraternel constitue cependant un fait incontestable.[[32]](#footnote-32)

À l’instar de Weber et de Husserl, Freud bouleverse la notion tradi­tion­nelle de sujet. Comme la sociologie de la « religion » et la philoso­phie du « monde de la vie », la théorie de « l’inconscient » bat en brèche la représen­ta­tion d’un sujet unitaire et maître de lui-même. Pour Freud, le meurtre originel du père met en place les conditions du refou­lement, de l’idéal du moi, de la culpabilité, de la névrose, de l’inconscient et, par conséquent, constitue l’origine histori­que de la morale, de la religion et de la société. C’est dans cet événe­­ment que s’inaugurent la psy­ché brisée de l’homme historique et toute la civilisa­tion qu’il a cons­truite. La psycha­nalyse participe ainsi à la mise en pièces, engagée depuis la fin du xixe siècle, d’un des mythes fondateurs du monde moderne occidental.

Pourtant, cette historicisation semble ne pas aller jusqu’à son terme et débouche, comme chez ses contemporains, sur un principe anhistori­que : tout part du postulat que les fils ont trouvé en eux-mêmes, « un jour », on ne sait pourquoi, la force nécessaire à tuer leur père. Il faut noter la brièveté embarrassée et le style fabuleux de cette partie du récit freudien.

Un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l’existence de la horde pater­nelle. (p. 163)

Ainsi, de même que Weber retrouvait aux origines de l’humanité la force d’abstraction de l’individu et le schéma du signe, de même que Husserl découvrait au fondement de l’effort d’intensifi­cation produit par les Grecs une capacité de focalisa­tion et de curiosité naturelle et universelle, de même Freud explique-t-il la révolte des fils par un simple essor des énergies naturelles en conflit.

\*

Tout se passe comme si, tout en étant d’accord pour rejeter les histori­cismes et évolutionnismes du siècle précédent, certains penseurs du début du xxe siècle semblaient avoir eu des difficultés à aller jusqu’au bout de la stratégie d’historicisation radicale de l’être humain qui est en train de se constituer à l’époque. Comme l’a fait remarquer Foucault dans *Les Mots et les Choses* pour les sciences humaines du xixe siècle,cette historicité – pourtant visée par chacun d’entre eux – est de manière récurrente et contradictoi­rement référée à de l’origi­naire. Les causes de ces mésaventures ne sont pas faciles à saisir, mais je voudrais avancer une hypothèse différente de celle de Foucault. Il ne s’agit pas des consé­quences d’une « rupture épistémique » qui aurait séparé ces sciences de leur substrat sémiotique et représentationnel passé. Bien au contraire, chez Weber et chez Husserl, les obsta­cles paraissent du même type : il s’agit d’une réduction du langage au modèle du signe et de la langue. L’origine du monde occidental se joue, pour l’un comme pour l’autre, dans l’abs­traction et dans la thématisation du réel. Or, en l’absence de théorie du discours, celles-ci sont rattachées directement au signe et à sa méta­phy­sique. Le cas de Freud est différent mais rejoint les cas précé­dents par un autre chemin. Ici le retour vers une problématique de l’ori­gine semble lié à une conception naturaliste qui réduit l’homme à un monde de forces et de pulsions. Comme chez ses contemporains, il man­que le discours et le langage comme activité.

Weber, Husserl et Freud ont engagé des critiques du dualisme qui leur ont permis de repousser assez loin les limites du récit traditionnel concernant la nature et les origines du monde moderne occidental. Mais tous trois ont aussi buté sur ces limites et sont restés, en fin de compte, pri­sonniers du para­digme dont ils voulaient se défaire. Ainsi, les notions « d’hété­rono­mie », « d’hori­zon » ou de « scission » sur lesquelles s’appu­ient les critiques du sujet identi­taire sont-elles obérées par les mythes d’ori­gine qu’elles présuppo­sent, et les stratégies au nom des­quelles elles sont menées semblent déboucher sur des impasses. Toutes trois mettent encore le fonction­nement dans l’origine, l’immanence dans une certaine trans­cendance.

À supposer que ces remarques aient quelque pertinence, il semble donc que la tâche que nous avons devant nous n’est pas de perpétuer des problé­matiques qui, au fur et à mesure qu’elles rencontrent une faveur sociale croissante, connaissent un épuisement intellectuel toujours plus marqué. Au contraire, il paraît néces­saire de trouver des voies nouvelles pour penser le sujet – et ceci vaut aussi bien pour la sociologie et la philo­sophie que pour la psychanalyse –, des voies qui, en tout état de cause, ne soient plus liées aux notions d’holisme et de rupture historique originels.

# 3. Premières formes d’anthropologie

# radicalement historique

Les multiples modèles historiographiques que nous avons tra­versés jusqu’à présent don­nent une image, incomplète très certainement, mais suffisam­ment sug­gestive, des modes de pensée qui ont dominé, et domi­nent encore pour certains, l’histoire du sujet et de la modernité. À cet égard, il ne semble pas exagéré d’affirmer que les modèles dualistes, que ce soit dans leurs versions classiques, libérales, historistes, et histori­cistes, ou dans leurs versions tempérées, sociologi­ques, philoso­phiques, ou psy­cha­na­lytiques, ont été et sont encore aujourd’hui les plus répan­dus. Il reste qu’il a existé, dès cette époque, un certain nombre de tentatives pour s’écarter de ces modèles, et qui, malgré les difficultés que rencontre toute entreprise de sortie du dua­lisme, ont ouvert de nouvelles voies à une anthro­po­logie histo­rique radicale.

## Histoire des styles de vie – Burckhardt

La première remise en question de ces modèles est venue des mar­ges de l’école historique germanique, avec l’œuvre de Jacob Burckhardt (1818-1897). Il y a encore chez Burckhardt, nous l’avons vu, un aspect dualiste incon­testable, toutefois cet aspect s’accompagne d’une recherche inédite des modalités anthropologico-historiques du passage à la moder­nité. Tocqueville avait déjà noté le rôle déterminant du dévelop­pe­ment de l’État moderne sur l’apparition de l’individua­lisme. En centra­lisant le pouvoir, particulière­ment en France où cette évolution a été la plus pous­sée, l’État a éliminé tous les corps intermédiaires qui structu­raient la soci­été. À partir du xve siècle, date à laquelle Tocqueville situe l’origine de ce phénomène[[33]](#footnote-33), l’individu s’est donc retrouvé de plus en plus isolé dans sa relation à l’État, de plus en plus atomisé. Burckhardt reprend cette idée tout en la modifiant sensiblement. Après avoir décrit les carac­tères de l’État nou­veau apparu en Italie, il consacre toute la deuxième partie de son livre au « dévelop­pement de l’individu ». Pour lui, c’est dans le cadre des prin­cipautés et des cités-états du *Tre-* et du *Quattro­cento* que sont apparues ces deux premières figures de l’individu moderne que sont l’humaniste et le chef d’État machiavélien. L’homme moderne est un produit de l’État moderne.

C’est dans le caractère de ces États, qu’ils soient répu­blicains ou despotiques, que repose, non pas la seule, mais la principale raison du développe­ment précoce de l’Italien. C’est à cela qu’il doit d’avoir été l’aîné parmi les fils de l’Europe moderne.[[34]](#footnote-34)

Burckhardt considère l’évolution politique de la fin du Moyen Âge d’une manière beaucoup plus positive que Tocqueville. Comme Montes­quieu, celui-ci pensait que les libertés modernes, telles qu’elles existaient en Angleterre, provenaient de la persistance du système féodal et de la protection qu’il avait assurée contre les empiétements du pouvoir royal. Burckhardt rejette cette idée. Si l’Europe du Nord n’a pu voir que tardi­vement le développement de la « personnalité libre », c’est au contraire parce que l’interdit porté par la société médiévale à son encontre y a été maintenu plus longtemps faute de force suffisante pour le faire dispa­raître. L’inversion des idées libérales est ici patente.[[35]](#footnote-35) Ce n’est pas, selon lui, la société féodale, mais l’État moderne qui est responsable de la levée de ces pros­criptions et du développement de la sphère privée.

Le despotisme [...] forgea à son plus haut degré l’individua­lité non seulement du tyran ou du condottiere lui-même, mais aussi des hommes qu’il protégeait et utilisait comme ses instruments – le secré­taire, le ministre, le poète et le familier [...]. Même les sujets sur lesquels il régnait n’étaient pas étrangers au même mouvement [...] car l’impuis­sance politique n’empêche pas les différentes tendances et mani­festations de la vie privée de fleurir avec la plus grande vigueur et variété.[[36]](#footnote-36)

De même, plus loin :

L’homme privé, indifférent en matière de politique, partagé entre ses occupations sérieuses et ses goûts esthétiques, semble avoir été pour la première fois formé dans ces États despotiques du xive siècle. (p. 82)

Cette attitude pro-étatique ne doit cependant pas être mal inter­prétée. Sa vie durant – et il est alors proche des libéraux – Burckhardt conserve en effet une attitude très criti­que vis-à-vis des Léviathans modernes et des différentes traditions alle­mandes, notamment hégéliennes, qui défen­daient le caractère éthique, la significa­tion historique supérieure de l’État et la nécessité qui en décou­lait pour l’individu de se sacrifier pour lui. Ce qui l’intéresse dans l’exemple de la Renaissance italienne, c’est précisé­ment la connexion – devenue depuis impossible – qui s’établit entre le renforcement de l’État et le développe­ment de l’individua­lité. Il y aurait bien sûr beaucoup à dire sur l’idéalisa­tion de la réalité historique qui est ici en jeu, mais cette position permet à Burckhardt, après s’être opposé au dualisme sociologique libé­ral, de ne pas tomber dans le monisme historiciste à tendance conser­vatrice, qui domine à l’époque l’école historique prussienne.

Comme Tocqueville étudiant l’Angleterre, Burckhardt note que le rapprochement de la bourgeoisie et de la noblesse dans les villes italien­nes de la Renaissance met fin à la prétention de cette dernière à mener une existence différente et, de ce fait, sonne le glas de l’individuation féodale fondée sur la gloire et la reconnaissance publique (Tocque­ville disait « les castes »).

Le fait fondamen­tal était, qu’à partir certainement du xiie siècle, les nobles et les bourgeois demeuraient ensemble à l’intérieur des murs des cités. Les intérêts et les plaisirs des deux classes devinrent ainsi identiques, et le seigneur féodal apprit à regarder la société d’un autre point de vue que celui de son château de la montagne. (p. 218)

À cela s’ajoute en Italie, à la fin de l’ère des communes, une mono­po­lisa­tion du pouvoir qui rejette les patriciens hors de la vie politique.

Pendant l’âge des despotes et des princes absolus qui suivit, la noblesse dans la plupart des villes eut le motif et le loisir de s’adonner à une vie privée libre des dangers politiques et ornée de tout ce qui était élégant et agréable, mais qui était, en même temps, difficilement discernable de celle des riches bourgeois. (p. 218)

Ces phénomènes poussent, l’un et l’autre, les membres des classes supérieures à chercher leur identité dans une zone différente de l’exis­tence et à inventer un espace qui n’existe pas encore : la *vie privée*. L’in­dividu devient, pour la première fois, l’objet d’une auto-mise en scène destinée à marquer son identité. Parallèlement à la dif­fusion de l’idéo­lo­gie huma­niste, s’instaurent ainsi de nouvelles *pratiques de soi* : chacun commence à vouloir se distinguer de ses contem­po­rains par tout un jeu d’habillement, de manières, de langages, en bref par une présenta­tion entière­ment calculée et styli­sée. Burckhardt décrit l’importance à cette époque de l’attention au costume et à la mode, l’effort pour utiliser un langage courtois, la volonté de se conformer à une étiquette sociale, la préoccupation pour l’éducation complète du courtisan, enfin la tentative de régler la vie domestique. Toutes ces pratiques et prescriptions don­nent une nouvelle forme à l’homme moderne. Elles impriment à sa vie un « style » différent de celui de la vie de l’homme médiéval.

En dégageant la notion de pouvoir, à la fois de sa critique libérale et de son apologie historiciste, Burckhardt se met ainsi dans la position de décrire l’homme moderne d’une manière totalement nouvelle. Celui-ci n’apparaît plus comme le simple résultat d’une pulvérisation des solida­rités tradition­nelles sous les effets de la construction de l’État moderne, ni non plus comme un élément noyé dans un tout qui le dépasse et auquel il doit se soumettre. L’histoire anthropologique n’est plus un décalque de l’histoire des formes sociales et du rapport entre société et État. En même temps, Burckhardt s’éloigne par avance de la position épistémologique à laquelle a voulu le réduire Dilthey, et qui sera encore celle de Husserl. Le type d’indi­viduation propre aux élites italiennes de la Renais­sance n’est pas le résultat d’une subjectivisation qui se définirait par une opposition au monde, ou encore par sa théma­tisation. Le sujet est pris ici dans un sens qui n’est plus sociologique, ni philoso­phique, et son histoire repose désor­mais sur l’étude de la consti­tution de nouveaux modes d’existence ou de nou­velles *manières de vivre*. L’individua­tion appa­raît dans l’imma­nence de sa propre créati­vité à travers les pratiques d’auto-définition de soi.

Si Burckhardt tient compte des conditions sociales et culturelles, son objet n’est donc plus constitué de manière sociologique, ni philoso­phique, mais *anthropologico-historique*. Il fait une histoire des *styles donnés à la vie*. Partant, il effectue une remise en question radicale et assez rare au xixe siècle du dualisme individu/totalité sociale, comme de celui associant sujet/totalité du monde. L’histoire de l’homme moderne ne peut plus être pensée dans les termes d’une coupure du temps en deux. Et, *de facto*, elle n’est plus une histoire de l’homme moderne, mais une histoire anthropo­logique ou une anthropologie historique tout court. L’approche des prati­ques de soi remet ainsi en question le dualisme historique, car elle présup­pose, sur un mode typiquement historiste, la spécificité des individuations pour chaque période. L’apport de Burckhardt à une anthropologie histo­rique du sujet et des modernités est donc notable, comme l’avait d’ailleurs remarqué Foucault dans le cadre d’une recherche orientée contre ce même dualisme.[[37]](#footnote-37) Comme nous le verrons plus bas, il sera repris et développé entre­temps par Huizinga qui lui aussi s’intéressera à la question des styles de vie mais dans un monde situé plus au Nord, le monde bourgui­gnon, et dans des classes exclusive­ment aristocratiques.

## Sociologie historique des formes de solidarité – Durkheim

Burckhardt subvertit le dualisme et l’historicisme en mettant l’accent sur les spécificités historiques : il élabore une histoire des styles de vie, des pratiques de construction de soi. Émile Durkheim (1858-1917) affronte la diffi­culté d’une autre manière : il déborde la conception monadologique de l’Occident en replaçant celui-ci dans une continuité avec le monde archaïque. Pour Durkheim, l’origine de l’homme moderne doit être recher­chée bien en deçà de la Renaissance, jusque dans des civilisations considé­rées par le xixe siècle comme inférieures et différentes par nature.

Sur certains points, Durkheim partage le credo de son époque. Pen­dant toute la préhistoire, l’humanité a vécu dans un état d’indistinc­­tion et d’homogénéité des indi­vidus dont nous retrouvons des traces aujour­d’hui dans les sociétés dites primitives. Dans ces sociétés domine un type de solidarité « méca­nique » qui empêche toute person­nalisation de l’indi­vidu. Celui-ci est complètement absorbé dans le social. Ses repré­senta­tions lui vien­nent toutes de l’exté­rieur.

L’apparition de l’homme moderne s’est marquée, en revanche, par un ensemble de traits nou­veaux. L’indi­vidu a obtenu, tout d’abord, une personnalité en gagnant petit à petit une certaine liberté d’opinion et d’action aux dépens des impératifs collectifs originels.

La place de l’indi­vidu dans la société, de nulle qu’elle était à l’origine va en gran­dis­sant avec la civilisa­tion.[[38]](#footnote-38)

L’his­toire du droit montre ainsi une montée quantitative et qualita­tive des peines encou­rues pour des attentats contre les personnes, une baisse des exigences de la collectivité, une diminution du nombre des types de crimes, et enfin une transformation du droit essentielle­ment répressif dans un sens restitutif. Parallèlement à ces transformations du droit, Durkheim note, comme le fera Weber, le rôle des transfor­ma­tions religieuses et en particulier de la laïcisation de la vie et de l’abstraction des principes du salut.

La religion embrasse une portion de plus en plus petite de la vie sociale. À l’origine, elle s’étend à tout ; tout ce qui est social est religieux [...]. Puis, peu à peu, les fonctions politi­ques, économiques, scientifiques s’affran­chissent de la fonction religieuse, se constituent à part et prennent un caractère tempo­rel plus accusé [...]. L’action qu’il Dieu exerce, devenant plus générale et plus indétermi­née, laisse plus de place au libre jeu des forces humaines. L’indi­vidu se sent donc, il est réellement moins *agi* ; il devient davantage une source d’activité spontanée. (p. 144)

Toutefois, les causes principales de cette transformation ne sont pas imputables à un éclatement du social, ni à une révolution de la pensée, mais doivent être recherchées dans l’évolution lente de la taille et de la densité de la société. En effet, « à mesure que la société s’étend et se concentre, elle enveloppe de moins en moins près l’individu » (p. 283). En raison des trans­forma­tions socio-morphologiques, la cons­cience col­lective devient en nous plus faible et plus abstraite.

[Elle ne dispa­raît pas, mais] elle consiste de plus en plus en des manières de penser et de sentir très généra­les et indéterminées, qui laissent la place libre à une multitude crois­sante de dissidences indivi­duelles. (p. 147)

Ainsi le mouvement d’abstraction et d’indéter­mination de la cons­cience collec­tive laisse-t-il plus de place en chacun aux représentations stricte­ment person­nelles. Durkheim prend ici l’évolution religieuse comme exemple et souligne l’apparition, progressive selon lui, – ce en quoi il est en désaccord cette fois avec la conception wébé­rienne du pro­phétisme – de la notion de divinité trans­cendante et le déclin parallèle du formalisme rituel.

Le relâchement progressif des formes de solidarité est donc fonda­mental pour comprendre l’évolution de l’humanité. Toutefois, Durkheim ne se range pas non plus parmi les doctrinaires du progrès. Il souligne, en effet, l’impor­tance du mouvement qui, parallèle­ment à la personnalisation-libération des individus, vient équilibrer les gains de liberté par une intégra­tion de plus en plus stricte au tout social. À travers le processus même par lequel les individus deviennent dissem­blables, ceux-ci contrac­tent des liens de solidarité nouveaux qui s’expriment par l’accen­tuation progres­sive de la « division du travail social ». Le mouve­ment de person­nalisation se double donc d’une intégration progressive de l’auto­nomie indivi­duelle, de telle sorte que l’individu devient tout à la fois de plus en plus indépen­dant et de moins en moins autonome. « L’activité de chacun est d’autant plus person­nelle qu’elle est plus spécialisée », mais, par ail­leurs, « chacun dépend d’au­tant plus étroite­ment de la société que le travail est plus divisé » (p. 101). Pour Durkheim, l’homme moderne apparaît ainsi au cours de change­ments qui ne relèvent ni d’un progrès, ni d’un cata­clysme, mais plutôt de trans­formations de taille et de densité qui font passer la structure des sociétés euro­péennes d’une forme segmentaire et mécanique à une forme fondée sur la division du travail. Il appelle cette dernière « organi­que », par opposi­tion avec le terme de « mécanique » choisi pour les sociétés tradi­tion­nelles, et par analogie à un organisme vivant où chaque organe rem­plit une fonction néces­saire à la survie de l’ensemble.

Cette conception sociomorphologique de l’individuation explique la distance que Durkheim arrive à prendre par rapport aux modèles dualis­tes de l’histoire du sujet et de la modernité. À l’encontre des libé­raux comme Constant, qui voyait dans l’homme moderne un individu libéré de toute entrave collective, Durkheim montre ainsi, à l’instar de Marx, que l’individu moderne n’est pas totalement ni abstraitement libre. La notion moderne de contrat, qui est souvent placée au fondement de la « liberté des Modernes », inclut aussi une part sociale et impersonnelle. Mais cette critique de la conception individualiste de l’histoire de l’homme moderne ne l’amène pas non plus à reprendre à son compte la stratégie marxiste d’inver­sion du motif de libération en celui d’alié­nation. À la différence de l’auteur du *Capital*, qui s’intéresse uni­quement à l’évolution du contrat de travail, Durkheim prend comme exemples les évolutions du contrat de mariage et d’adop­tion. Or, celles-ci montrent toutes deux qu’« en même temps que les obligations domes­tiques deviennent plus nombreu­ses, elles prennent [...] un caractère public » (p. 188). Le mariage comme l’adoption étaient dans les sociétés tradition­nelles du ressort des individus qui pas­saient librement contrat. Mais plus on se rapproche des types sociaux les plus élevés, plus ces opérations juridiques perdent leur caractère propre­ment contractuel, au profit de la puissance publique. Ainsi le rôle que joue le contrat entre individus va en diminuant pendant que le contrôle social ne fait qu’aug­menter. Ce pro­cessus, toutefois, représente moins une accentua­tion de l’aliénation des individus non-propriétaires de moyens de pro­duction qu’une intégration supérieure de toute la société sans distinc­tion de classes. La perte d’auto­nomie tient avant tout à une spécialisation pro­gressive des indivi­dus qui est induite par la montée de la division du travail dans l’ensemble du groupe social.

Tout en s’éloignant de la théorie marxiste de l’aliénation, Durkheim prend un chemin très différent de celui que va prendre la théorie wébé­rienne de la rationalisa­tion. Il existe, il est vrai, un certain nombre de points communs entre les deux doctrines. Comme pour Weber, l’origine de l’homme moderne est pour Durkheim extrêmement ancienne et doit être mise en relation avec les dévelop­pements des représenta­tions reli­gieuses au cours d’une préhistoire longue et obscure. La solidarité méca­nique qui régnait dans les premiers âges de l’humanité avait sur l’indivi­duation des conséquences semblables à celles entraînées par l’absence de transcen­dance, qui caractérise selon Weber le monde magique. De même est-ce le passage du monde magique au monde religieux qui est le prin­cipal respon­sable de l’appari­tion de l’homme moderne. Toutefois, ces analogies ne doivent pas cacher la différence fondamen­tale qui oppose Durkheim à son contempo­rain. Alors que Weber cherchait l’ori­gine du processus de rationalisation, responsable à ses yeux de l’indivi­dualisation des membres des sociétés modernes, dans la rupture primor­diale du monde magique liée à l’affirma­tion prophé­tique de valeurs transcendan­tes ou au simple usage des facultés innées d’abstraction et d’analyse, Durkheim voit dans la pensée magique, puis dans les diverses pensées religieuses, des formes simplement diffé­rentes d’un même principe eng­lobant éternel.

De ce point de vue, l’effloraison de l’homme moderne apparaît moins comme une *individualisation* qui le séparerait toujours plus de ses semblables, que comme une *personnalisation* plus grande des individus soumis par ailleurs à une solidarité avec leurs semblables toute aussi exi­geante que celle réalisée dans des groupes primitifs. La rationalisation n’a pas tant, comme le pense Weber, un effet individua­lisant qu’un effet personna­lisant.

La passion individualise et, pourtant, elle asservit. Nos sensations sont essentiel­lement individuelles ; mais nous sommes d’autant plus des personnes que nous sommes plus affranchis des sens, plus capables de penser et d’agir par concepts. (p. 389)

À l’inverse, l’individua­li­sa­tion croissante d’une société ne signifie pas une personna­lisation paral­lèle.

Il s’en faut donc que nous soyons d’autant plus per­sonnels que nous sommes plus individualisés. Les deux termes ne sont nullement syno­nymes : en un sens, ils s’opposent plus qu’ils ne s’impliquent. (p. 389)

La caracté­ris­tique principale des sociétés modernes n’est donc pas, pour Durkheim, leur *rationa­lisa­tion*, mais leur *différenciation*. Loin de fournir un principe d’expli­cation, la première doit être considérée comme la consé­quence de la deuxième. Les processus de dissociation progres­sive doivent être attribués à une évolution propre et quasi­ment automatique des sociétés, et non pas à une quelconque action des indivi­dus eux-mêmes. En effet, ceux-ci à l’origine n’existent pas et même quand leur personnalité commence à s’affirmer, il ne faut pas la considé­rer comme de plus en plus rationnelle, dans la mesure où elle entre dans des réseaux sociaux nouveaux mais tout aussi contrai­gnants et irration­nels que les précédents. Ainsi Durkheim évite-t-il le postulat d’une rupture primor­diale *ex nihilo* du monde magique qui fonderait le proces­sus de rationali­sation sur une base en fin de compte incontrôlable par la raison elle-même. Cela lui permet d’étudier l’indivi­dua­tion en dehors du paradigme de l’individualisme, en la concevant comme une person­nalisation et d’ouvrir la voie qu’empruntera bientôt Mauss.

## Philosophie historique des visions du monde – Dilthey

Les tentatives de Burckhardt et de Durkheim constituent deux exem­ples du travail sur le paradigme dualiste qui a commencé à s’accomplir dès le xixe siècle. Tous deux se dégagent des modèles dominants et frayent de nouvelles voies qui seront exploitées, quelques années plus tard, par Huizinga et Mauss. Mais ce tableau ne serait pas complet s’il ne compre­nait également les derniers travaux engagés par Wilhelm Dilthey (1833-1911) vers la fin de sa vie. Lui aussi remet en question le dualisme qui marquait jusque-là ses réflexions et ouvre le chemin qu’emprun­teront bien­tôt Simmel et Groethuysen.

Dans un mouvement parallèle à celui de Husserl, Dilthey revient sur le positivisme des conceptions contenues dans son *Introduction aux sciences de l’Esprit* de 1883, tout en prenant simultanément ses distances par rapport à ses contemporains. Pour lui, désormais, l’objet de l’histo­rien de l’homme moderne n’est plus de reconstruire de manière idéale le passage de l’ère de la métaphysique à l’ère de la science, du mythe à l’objectivation, ni à l’inverse de repérer, comme Husserl, l’évolution historique et la rigidi­fication du processus de thématisa­tion de l’univers. Il n’est pas non plus de suivre, comme Weber, les proces­sus mortifères qu’ont entraînés le désenchante­ment et la rationalisa­tion du monde, ni même de montrer, à l’instar de Marx, l’ambiguïté radicale du processus de modernisation économique. Dilthey aban­donne désormais toute linéa­rité et tout dualisme. Il veut réaliser une anthro­pologie historique des types subjec­tifs totaux, des interpréta­tions spécifiques de la vie, que promeut chaque système cultu­rel ou chaque vision du monde.

Le deuxième tome jamais achevé de l*’Introduction* devait traiter de la découverte de l’individu à la Renaissance et pendant la Réforme, ainsi que de la formation des systèmes des sciences de l’Esprit au cours du xviie siècle.[[39]](#footnote-39) Quelques essais préparatoires ont été publiés dans le tome II des *Œuvres complètes* sous le titre *Vision du monde et analyse de l’homme depuis la Renais­sance et la Réforme*.[[40]](#footnote-40) Nous pouvons y suivre le travail qui permet à Dilthey de s’éloigner du dualisme et de fonder les bases de la concep­tion pluraliste des visions du monde, conception qui restera son apport le plus important à l’histoire anthropologique, et sur laquelle Simmel et Groethuysen bâtiront quelques années plus tard les premiers fragments d’une anthropologie historique, non husserlienne, non marxiste et non wébérienne, c’est-à-dire ni épistémologique, ni socio-économique, ni sociolo­gique.

Dilthey aborde à son tour la question de la Réforme. Or, contraire­ment à Weber et à l’historio­graphie protestante de son époque, qui vien­nent de lancer le thème de la *rupture* luthérienne, il souligne la *filiation* qui la relie très solidement au catholicisme du Moyen Âge. Avant Troeltsch, il montre l’aspect encore tout à fait médiéval et communau­taire de la pensée sociale de Luther et de Calvin. Il pointe le retour des vieilles concep­tions rabbiniques de la loi, du sacrifice et de l’expiation, et par-dessus tout du sens médiéval de l’incapacité complète de l’homme à atteindre son salut par soi-même.[[41]](#footnote-41) Certes, il reconnaît à Luther la décou­verte d’un nouveau type de certitude, une certitude qui va mener plus tard à l’émancipation mystique des expé­riences religieuses intérieures. Comme Weber, Dilthey fait remarquer com­ment le Protes­tan­­tisme, loin de détruire l’ancien idéal d’ascétisme, le redé­finit et le retransforme, en lui donnant une nouvelle vigueur et une nouvelle ampli­tude (*ibid.*). Mais ceci ne l’entraîne pas à reporter sur la Réforme et le Christia­nisme le dua­lisme qu’il est en train d’aban­donner.

Dilthey ne considère pas que le protestan­tisme, et plus largement la religion, soient les principales origines de l’homme moderne. Il recon­naît le caractère apparemment religieux des formula­tions par lesquelles l’homme moderne revendique son autonomie morale contre les décrets de Dieu. Toute­fois, cette autonomisation se réalise en premier lieu grâce à une certitude morale qu’il tire de sa vie, ainsi que le montrent les œuvres de Pétrar­que, Machiavel et Montaigne. La nouvelle foi moderne n’est ni protestante, ni catholique. Elle se présente comme un théisme uni­versaliste, le théisme des humanistes, le proto-rationalisme théologi­que et la *philosophia Christi* sereine et tolé­rante d’Érasme.[[42]](#footnote-42) Il ne s’agit donc pas d’une sécularisation du modèle anthropo­lo­gique chrétien. Le processus de forma­tion de l’homme moderne se déroule suivant une créativité autonome qui n’a rien d’intel­lectuel, ni même de pure­ment moral. Ce n’est que dans un deu­xième moment que s’opère l’identi­fication du *Lumen naturale* et du *Christ invisible en nous*. La dimen­sion individualiste du christianisme moderne, que Weber et ses succes­seurs prendront pour une conséquence lointaine du dualisme religieux originel, n’est pour Dilthey que la consé­quence d’une dynamique qui prend sa racine en dehors de la sphère religieuse. La modernité des avatars du protestan­tisme, en particulier du piétisme, n’a donc pas l’origine pure­ment chrétienne qu’on lui attribue.

Si Dilthey rejette la conception wébérienne d’une continuité du dua­lisme religieux à travers le processus universel de rationalisation, il ne reprend pas non plus le schéma histo­rique rationaliste dualiste, inverse mais analogue dans sa forme, d’une destruction épistémologique de la métaphysique. La nais­sance de l’homme moderne ne relève pas, comme chez Weber, d’une sécu­larisation d’une conception religieuse du monde, qui serait individua­liste *in nuce*, mais elle n’est plus vue non plus comme la conséquence d’une dissolution définitive de la métaphysi­que qui reste toujours l’inspiratrice de toute vision du monde possible. Dilthey ne rem­place plus la croyance au caractère originellement religieux du monde moderne par une croyance, opposée et symétrique, à son carac­tère anti-métaphysi­que.

Ce qui se passe en Occident à partir du xve siècle, c’est plutôt la libé­ration des trois motifs métaphysiques qui soute­naient les visions du monde médiévales et leur réorgani­sation suivant d’autres lignes direc­trices. Le motif reli­gieux et le sens de la relation entre l’âme individuelle et le Dieu vivant passe dans la Réforme. Le motif logico-mathématique objectivant, c’est-à-dire la concep­tion hellé­ni­que du cosmos, survit dans Grotius, Descartes et Spinoza. Et le motif romain de l’affirmation de la volonté conquérante et ordonnante est conservé dans la pensée de Machiavel.[[43]](#footnote-43)

En fait, l’histoire anthropologique ne peut être lue sur le mode néokantien qui réduit la signification à la seule valeur, ni du reste sur le mode positiviste qui identifie le sens à la référence à l’objet. Il faut la concevoir comme une histoire des « visions du monde », c’est-à-dire d’une manière historique et pragma­tique qui offre une conception glo­bale du sens. Les visions du monde comprennent à la fois une image du monde fondée sur la pensée (*Weltbild*), une expérience de la vie fondée sur le sentiment et la valeur (*Lebens­er­fahrung*) et un idéal pratique fondé sur la volonté et l’activité (*Lebensideal*). Au total, les visions du monde donnent un ordre et un sens à l’expérience immédiate de la vie.[[44]](#footnote-44) En même temps, les visions du monde dépendent de la vie qui leur est antérieure. Il arrive ainsi, quand la vie change de cours, que l’une d’elles cherche à s’imposer aux dépens des autres. Les changements dans les formes de subjectiva­tion ne s’expli­quent donc pas par la fin de la méta­physi­que, ni par la séculari­sation du mono­théisme judéo-chrétien. Ces mouve­ments sont eux-mêmes détermi­nés par les changements, inacces­sibles à la connais­sance, de la *vie humaine*.

Dilthey annonce ici le dernier Husserl, selon qui la constitution d’une attitude théorique présuppose toujours et incontourna­blement un sol qui la dépasse de tous côtés. De même que le sujet husserlien doit compter avec les horizons changeants du monde de la vie (*Lebenswelt*) dans lequel il est englobé et qui lui échappe infiniment, de même le sujet diltheyen est-il constamment soumis aux changements inexplicables de la disposition vitale spontanée (*Leben­stimmung*) qui sont respon­sables des transfor­ma­tions des systèmes de pensée et des motifs métaphysi­ques qui structurent ces systèmes. Ce qui différencie toutefois Dilthey de Husserl, c’est qu’il ne se limite pas à l’aspect théorique et cognitif du rapport au monde et envisage aussi ses aspects affectifs et volitifs. La conception du sens qu’il mobilise semble plus riche que celle de Husserl, tout en réintégrant une forte composante kantienne. Ainsi les trois motifs dont il suivait le devenir au cours de la Renaissance n’appar­tiennent-ils pas seulement à cette période historique marquée par une rupture et peuvent être considérés comme des formes ou des types fondamentaux et universels que Dilthey voit circuler de manière continue à travers toute l’histoire moderne occi­dentale jusqu’au xixe siècle.[[45]](#footnote-45)

Il est possible de repérer dans l’his­toire des visions du monde trois grandes constantes.

1. Les visions liées au *naturalisme* définissent l’homme par son englo­be­ment dans un Tout cosmique. L’être humain y est perçu, en premier lieu, comme une partie de la nature, comme une espèce. Il y est soumis à ses lois et sa vie possède une orientation essen­tiellement cogni­tive. L’ordre méca­niste des choses ne laissant pas de place à un question­nement sur les valeurs et les finalités, elles expliquent toute spiritualité de manière cosmolo­gique.

2. Les visions inspirées par *l’idéa­lisme de la liberté* (ou *idéalisme subjectif*) définissent l’homme comme une conscience essentiel­lement libre. Elles placent la person­nalité au sommet de la réalité ou, en tout cas, affir­ment un primat de la conscience sur toute forme et toute matière. La vie de l’homme consiste en une poursuite de normes idéales et morales qui transcendent la nature physique.

3. Les visions fondées sur *l’idéalisme objectif* définissent l’homme comme une âme qui cherche à retrou­ver d’une manière affec­tive une unité perdue. Leur théorie de la connaissance ne ramène pas les diffé­rences à des types réels ou conceptuels, mais les comprend comme les parties d’un Tout organique. L’homme y a un rapport intuitif, artis­tique, esthétique ou contemplatif au monde. Elles tendent au pan­théisme.[[46]](#footnote-46)

Chaque vision du monde est une perspective vécue sur la réalité qui est tout aussi légitime que les deux autres, mais qui par ail­leurs les exclut. Il n’est en effet possible de comprendre le monde qu’à travers une seule catégorie à la fois : celle d’être et de cause, celle de finalité et celle de valeur.[[47]](#footnote-47) Le réalisme naturaliste corres­pond à la domina­tion du point de vue cognitif, il envisage le monde comme *Welt­bild*. L’idéalisme subjec­tif correspond à celui du volitif, le monde y est vu comme *Ideal* à atteindre. Et l’idéalisme objectif correspond à celui de l’affectif, le monde y est occasion d’expé­rience, *Erlebnis*.

Cette conception a des conséquences importantes sur la représenta­tion que Dilthey se fait de l’histoire de l’Occident. Pour Husserl, la mise entre parenthèses de l’attitude naturelle et la thématisation de la totalité de l’étant opérées pour la première fois par les Grecs ont marqué une rupture dans l’histoire de l’humanité. Dilthey, pour sa part, n’adhère plus à ce dualisme. Il voit l’histoire anthropolo­gique comme une histoire unique, sans fracture, ni processus cumulatifs, où ces trois motifs coexis­tent de droit, mais dans des arrangements différents et avec des accentua­tions particulières suivant les époques. L’explication de cette accentua­tion ne doit pas être recherchée dans la prédominance naturelle d’un des motifs. Ni le motif de l’âme et de l’affectif, ni celui du cosmos et du cognitif qu’il voyait auparavant s’imposer définiti­vement à la Renais­sance n’ont, en fait, supplanté le motif de la conscience et de la volonté ; ils se sont au contraire mariés à lui dans de nouvelles combinai­sons. Pour la même raison, Dilthey ne croit pas que le motif de la cons­cience morale et de la volonté, privilégié par Weber, ni que le motif du cosmos et du cognitif, distingué par Husserl, ou encore le motif artistique et esthétique sur lequel insistait Burckhardt, soit chacun la source unique des formes anthropolo­giques modernes. Aucun motif n’a le primat sur l’autre. Ils sont tous égaux en dignité et légitimes par eux-mêmes. Chacun est la réali­sa­tion d’une possibilité d’interpréter la vie.

## Sociologie philosophique et historique des interprétations du moi – Simmel

Simmel, à la veille de la Première Guerre mondiale, élabore une ultime alternative au paradigme dualiste. Il esquisse une « sociologie philoso­phique »[[48]](#footnote-48), où il reprend et prolonge par quelques dévelop­pements novateurs l’idée de Dilthey d’étudier l’histoire de l’homme occidental comme une suite de « visions du monde »[[49]](#footnote-49). La différence avec le récit de la modernité traditionnel au xixe siècle est ici aussi remarquable. Comme Dilthey, Simmel ne met plus du tout l’accent sur les libérations extérieure et psychologique de l’individu, ni sur les transformations socia­les de la Renaissance. Il rejette le « consensus européen » général qui s’est établi à son époque sur ce sujet.

Le consensus européen général est que la période de la Renaissance italienne créa ce que nous appelons l’individua­lité. Par là on veut dire un état de libération intérieure et exté­rieure de l’individu des formes communautaires du Moyen Âge, formes qui avaient réduit les cadres de la vie, de ses acti­vités, et de ses impul­sions fondamentales par l’inter­mé­diaire de groupes homogénéisants. Ceci avait, en quelque sorte, permis de brouiller les fron­tières de l’individu, de supprimer le dévelop­pement de la liberté person­nelle, de l’univocité intrin­sèque, et du sens de la respon­sa­bilité vis-à-vis de soi-même. (p. 217)

Chez lui, l’anthropo­logie historique des visions du monde s’éloigne encore plus du dualisme selon lequel l’Occident serait passé de la magie à la religion, de la métaphysique à la science, ou encore de l’attitude natu­relle à l’attitude théorique.

D’une certaine manière, Simmel prolonge l’historisme diltheyen. Il s’attache à retracer, depuis la Renais­sance, des « concep­tions », des « mo­tifs méta­phy­siques fondamentaux », des « idées d’indivi­dua­lités », des « concep­tions du monde », des « doct­ri­nes ». Groethuysen le redira par la suite, il emprunte une part d’un chemin théorique déjà bien balisé par son prédécesseur.

Un système métaphysique est donc une image du monde conforme à une certaine tournure d’esprit, pouvant être considérée comme caracté­ristique pour un type d’humanité bien défini. Simmel, sur ce point comme sur bien d’autres, est d’accord avec Dilthey.[[50]](#footnote-50)

Mais Simmel redéfinit ces notions d’une manière qui oriente sa recher­che d’une façon nouvelle. Ce qu’il veut mettre en évidence, c’est la suite des « manières », des « formes particulières de l’indi­vi­dualisme », des « formes variées par lesquelles la person­nalité humaine s’affirme elle-même et prouve la valeur de son existence »[[51]](#footnote-51). Pour Simmel, loin de constituer des *objectiva­tions de la vie* suivant les trois formes univer­selles de l’esprit qu’avait isolées Dilthey, ce que nous appelons d’une manière vague l’homme moderne a été en fait le théâtre de multiples *réinterpré­ta­tions du moi*.

La direc­tion de ce développement reste toujours unique et identique : tout au long de la période moderne, la quête de l’indi­vidu est dirigée vers son moi, vers un point de référence fixe et non ambigu. (p. 223)

Cette réorientation du concept de vision du monde vers une défini­tion pragmatique et sémantique, que nous avons vu apparaître chez Dilthey dans ses derniers essais, semble ici s’approfondir encore un peu plus et pré­fi­gure l’*Anthropologie philoso­phique* de Groethuysen, que celui-ci conce­vra comme une histoire du « connais-toi toi-même ». Comme son prédé­cesseur, Simmel part d’une concep­tion kantienne de l’esprit, mais il n’est plus question chez lui d’un nombre limité de caté­gories fixé une fois pour toutes. Il est impossible d’en dresser une liste complète. Mieux même, nous devons toujours en chercher de nouvelles qui nous permettent de nous emparer des données selon des points de vue très divers et toujours nou­veaux. Pour bien com­prendre la variété des événements, l’historien est donc obligé de les situer et de les grouper d’une infinité de manières.

Cette réinterprétation est importante pour l’histoire du sujet, parce qu’elle forme un pont entre l’orientation philosophique de Dilthey et le parti pris historien adopté dans l’entre-deux-guerres par Groethuysen. Et il est intéressant de noter ce que celui-ci en retient. Les consé­quences relativistes de cette doctrine ne lui échappent pas.

Simmel, moins soucieux d’établir le bien-fondé des résultats scientifi­ques, semble avant tout rechercher pour la pensée des possibilités nou­velles. Ainsi voudra-t-il nous montrer qu’en dehors de ce que Kant considère comme légi­time, il y a une infinité de formes de pensée éga­lement justifiées, qui nous permettent de relier les phénomènes entre eux et de créer des unités.[[52]](#footnote-52)

Toute­fois, Groethuysen ne s’attarde pas sur les difficultés que risque de rencontrer la stratégie adoptée par Simmel. Son commentaire éclaire le point essentiel à ses yeux : la doctrine dil­theyenne des visions du mon­de devient, sans ses bornes univer­salistes kantiennes, un radical plura­lisme des types d’humanité.

Ainsi au lieu d’un seul monde dont l’unité nous semble certaine, bien qu’imprécise, nous aurons une variété d’images du monde, formant chacune une unité se rappor­tant à une pensée synthétique déterminée. (p. 79) Plus loin : Il n’y a que des visions indivi­duelles du monde. (p. 82)

Simmel fait ainsi sortir l’histoire des conceptions du monde, et du moi dans le monde, élaborée par Dilthey, du schématisme ternaire dans lequel celui-ci l’avait finalement enfermée. L’époque moderne, par exemple, a connu quatre types d’humanité sans rapports avec un quel­con­que substrat psycho­lo­gique universel. Certes, le recentrement anthropo­lo­gique sur l’indi­vi­dua­lité est une innovation de la Renais­sance[[53]](#footnote-53), mais il faut insister sur la multi­pli­cité des inter­prétations qui peuvent être données de ce principe. Nous devons considérer cette histoire comme une succession de concep­tions toutes aussi arbitraires les unes que les autres et qui sont autant d’inter­pré­tations chargées de donner une forme à l’indéter­mina­tion fonda­mentale de la vie humaine.

La Renaissance a en fait inventé « l’individua­lisme de la distinc­tion » (p. 218). L’individu italien, tel que nous le décrit Burckhardt, est un être défini par « sa volonté de puissance, son désir de se distinguer et d’être honoré » (p. 217). À Florence, au début de ce mouvement d’affir­ma­tion de l’homme moderne, il n’y a pas de mode masculine car chacun désire se distin­guer d’une manière particulière. Et ici, Simmel fait allu­sion aux person­nages étudiés par Burckhardt, le condottiere, le poète, l’humaniste, le courtisan, le clerc de chancellerie : « L’individu veut *atti­rer l’atten­tion* » (p. 217). Mais il ne faut pas voir dans cet homme un de nos ancêtres directs. Il convient au contraire de relativiser la portée de cet individua­lisme.

[Cet effort d’agrandis­sement de soi laisse de côté] dans les bas pays et les lieux triviaux de l’exis­tence, tant de restrictions, tant d’obstacles au dévelop­pement des pouvoirs de l’individu, à la possibilité de conduire sa vie librement, au sentiment d’autosuffisance de la per­sonne. (p. 218)

L’individu reçoit une nouvelle définition au xviiie siècle. « L’indi­vi­dua­lisme de la distinc­tion » est remplacé à cette époque par « l’indivi­dualisme de la liberté ».

La liberté devient pour le xviiie siècle l’exigence universelle que l’indi­vidu utilise pour recouvrir ses doléances multiples et ses affirma­tions de soi contre la société. (p. 218)

Cette évolution, toutefois, n’est pas due aux conditions sociales de l’individuation, qui contrairement à ce que pensent Tocqueville, Marx ou Weber, n’ont pas radica­lement changé à la Renais­sance. Au xviiie siècle, encore, l’individu restait prisonnier d’un grand nombre de liens sociaux.

Ces formes restrictives incluaient les privilèges des ordres les plus élevés, comme le contrôle étatique du commerce, la survie encore puissante du système des corpora­tions, comme la pression intolérante de l’Église, la corvée exigée de la population paysanne, comme le paterna­lisme dans la vie de l’État et les restrictions imposées aux municipa­lités. (p. 218)

La clé de l’évolution réside dans un changement de la conception du moi. En raison de l’interprétation méca­niste de la Nature qui inspire la nouvelle conception qui s’impose au xviiie siècle, l’individu concret est négligé au profit de l’essence humaine qu’il incarne. Contrai­rement à l’individu de la Renaissance, sa spécifi­cité, sa différence n’ont plus d’importance. Ce qui en fait un indi­vidu est ce qui transcende cette diffé­rence et le rend égal à tous les autres hommes.

Le motif méta­physique fonda­mental qui trouve son expres­sion pendant le xviiie siècle dans les demandes concrètes de « liberté, et égalité » est celui-ci : [...] le lieu le plus profond de l’indi­vi­dualité est le lieu de l’égalité univer­selle. Que celle-ci soit le fait de sa nature, de sa raison, ou de son humanité, c’est toujours quelque chose de partagé avec les autres et dans lequel l’individu se découvre soi-même. (p. 221)

Les résultats éthiques et politiques de cette vision du monde sont connus.

On croyait que la suppression de ces liens, qui pres­saient les forces de la personnalité dans des gorges artifi­cielles, devait entraîner le déploie­ment de toutes les valeurs intérieures et extérieures (qui étaient là poten­tiel­lement, mais dont l’action libre était paralysée politique­ment, écono­miquement et religieu­se­ment) et devait mener la société hors de l’époque de l’irrationalité historique et vers celle de la raison naturelle.[[54]](#footnote-54)

L’individualisme du xviiie siècle constitue donc une anthropo­logie de combat qui, pour cette raison, pense le monde, et elle-même, sur le modèle de la libération.

Le caractère oppressif de ces institu­tions [...] donna naissance à l’idéal de la pure liberté de l’indi­vidu.[[55]](#footnote-55)

Toutefois cette histoire est loin d’être achevée. Une troisième forme de l’individu moderne se constitue en effet vers la fin du xviiie siècle en Allemagne. L’égalité cosmique qui justifiait, dans le modèle précédent, la liberté de l’individu ne peut jamais être retrans­crite parfaite­ment dans la réalité. Celle-ci reste toujours empreinte d’une certaine hiérar­chie. C’est pour­quoi apparaît une nouvelle défini­tion anthropolo­gique qui, tout en conservant l’idée de liberté, ne la fonde plus sur l’idée d’égalité naturelle, mais au contraire sur l’idée d’inéga­lité dans la liberté, c’est-à-dire de spé­ci­ficité irréductible.

Après que l’individu a été libéré en principe des chaînes rouillées des corporations, des statuts héréditaires et de l’Église, la quête pour l’indé­pen­dance continua jusqu’au moment où les individus qui avaient été rendus indé­pen­dants de cette manière voulurent aussi se distin­guer eux-mêmes *des autres*. Ce qui importait maintenant n’était plus que l’on soit un individu libre, mais que l’on soit un individu particulier et irrem­pla­çable. (p. 222)[[56]](#footnote-56)

Ce mouvement donne naissance à « l’homme romantique » et à sa structure psycho­logique particulière, à la fois unifiée par un moi et plura­lisée par une « succession protéiforme d’humeurs, de tâches, de croyan­ces et de sentiments contrastés » qui reflètent, à l’intérieur, les contrastes concrets et persistants « entre les composants de la *société* ».

Le romantique fait l’expérience de son rythme intérieur, du caractère incomparable des exigences particulières et du fort contraste des éléments et des motifs – le même contraste que cette forme d’individualisme voit entre les composants de la *société*. La psyché romanti­que trace son chemin à travers une succession infinie de contrastes [...]. La vie du romantique traduit l’opposition synchronique d’une scène sociale où l’individu trouve le sens de sa vie dans sa diffé­rence avec les autres, dans l’unicité personnelle de sa nature et de ses activités, dans une succession protéiforme d’humeurs, de tâches, de croyances et de sentiments contrastés. (p. 224)

À proprement parler cet individua­lisme ne constitue pas une répu­diation des Lumiè­res, comme il est souvent dit à tort. Comme l’a fait remarquer Dumont, il présuppose tou­jours l’égalité et la liberté sur le plan cosmique[[57]](#footnote-57), mais, ce que ne montre pas Dumont, il lui ajoute un plan nouveau, celui de la spécifi­cité intérieure.

Dès que le moi fut suffisam­ment affirmé par les sentiments d’égalité et d’universa­lité, il désira à nouveau l’inégalité – mais cette fois une inégalité déterminée seule­ment de l’intérieur.[[58]](#footnote-58)

L’anthropologie de l’*Humanitäts­ideal* fait encore une place à l’éga­litarisme abstrait du xviiie siècle mais elle le soumet à la revendica­tion nouvelle de la possibilité pour chacun de créer une « configura­tion inté­rieure unique ».

Chaque individu est sans aucun doute une synthèse des forces qui cons­tituent l’univers, mais à partir de ce matériel, qui est commun à tous, chacun crée une configura­tion intérieure unique. (p. 224)

Simmel cite à ce propos Lessing, Herder, Lavater, Schlegel, Goethe, Schleiermacher et le courant romantique en général. Remarquons toute­fois, au passage, qu’à l’encontre de Dilthey, il ne retient plus l’anthropo­logie de Wilhelm von Humboldt dont la signification est, à l’époque de Simmel, presque déjà complète­ment rabattue sur la linguistique.[[59]](#footnote-59)

Au xixe siècle, une quatrième forme de l’individu moderne naît de la fusion et de la permutation entre les deux motifs précédents. La géo­graphie différenciée des individuations qui dominait jusqu’ici – l’indivi­dualisme de la personne libre étant plus typique du libéralisme rationa­liste anglais et fran­çais ; l’indivi­dualisme fondé sur une unicité qualitative plus germa­nique – s’estompe. La différence se réduit à tra­vers l’égal déve­loppe­ment du capitalisme qui synthétise les deux ten­dances.

Le xixe siècle fait se rejoindre les deux formes. Car la doc­trine de la liberté et de l’égalité est clairement à la base de la compétition libre ; et la doctrine de la personnalité différenciée à celle de la division du travail. (p. 225)

Fonction­nement économique du capita­lisme et individua­lisme se ren­for­cent l’un l’autre pour unifier les types d’individuation dans le monde industrialisé.

Les deux grands principes qui opèrent, inséparablement, dans la théorie et la pratique éco­nomiques au xixe siècle – compétition et division du travail – apparaissent ainsi être les projections économi­ques d’aspects métaphysiques de l’indivi­dua­lisme social. Ou inverse­ment, ces aspects philo­sophiques semblent être les sublima­tions des formes écono­miques concrètes de production de la période. Ou, finalement et plus correcte­ment, et en suggérant ainsi la possibi­lité même de cette interdépen­dance mutuelle : ils dérivent tous deux d’une des profondes transforma­tions de l’histoire que nous ne pouvons pas connaître dans leur nature et motiva­tions essen­tielles, mais seulement à travers les manifestations qu’elles provoquent.[[60]](#footnote-60)

L’histoire simmelienne de l’individu moderne se présente donc comme une juxtaposi­tion de formes. Pourtant il ne faut pas faire de Simmel un partisan absolu d’une méthodologie monadologique. Il est possible de passer de l’une à l’autre de ces formes par des systèmes de transformation assez simples qui indiquent les enchaînements histo­riques de l’anthro­polo­gie moderne. Ainsi l’individua­lisme romantique de la spécificité constitue-t-il un retour évident de l’indivi­dualisme de la distinc­tion propre à la Renaissance, au sein de la métaphysique indi­vi­dua­liste de la liberté typique des Lumières. De même, l’individua­lisme économique du xixe siècle représente une symbiose de l’individua­lisme de la liberté et de l’individuation romantique de la spécificité. Des recou­pe­ments ou des synthèses de visions du monde différentes sont possibles, et cela parce que Simmel présuppose, sans le dire explicite­ment, une nature séman­tique et non plus psychologique et transcendantal, comme chez Dilthey, des motifs fondant ces visions du monde. Dans chacune des figu­res de l’individu qu’il décrit, il ne montre pas tant « l’objectiva­tion d’un moment de l’esprit » qu’un *fonction­ne­ment socio-sémantique du sujet*.

Simmel se pose donc dans ce petit essai en héritier direct de Dilthey. Ses descrip­tions sont particularisantes. Elles cherchent, dans la lignée de l’histo­risme, les spécificités des diverses formes anthropolo­giques sans les rattacher à un procès téléologique. Par ailleurs, il conclut en reprenant l’idée diltheyenne du caractère infini et toujours inachevé des « objectiva­tions de la vie ».

L’huma­nité produira des formes tou­jours plus nom­breuses et variées par lesquelles la personnalité humaine s’affirmera elle-même. [Les indivi­dualismes du xixe siècle] ne sont pas les derniers mots de l’individua­lisme.[[61]](#footnote-61)

Mais Simmel innove aussi en introduisant dans la doctrine des visions du monde des inflexions qui auront leur importance chez Groethuysen. Il ne se réfère plus comme son prédé­ces­seur à la tripartition anthropologique kantienne pour sauve­garder au flux historique une certaine intelligibilité. Il ne croit plus qu’il soit possi­ble de réduire la plu­ralité des visions du monde à trois grands types éter­nels et universels. Il affirme au contraire le carac­tère monadique de cha­cune d’entre elles, tout en ménageant la possibilité de lire leurs continui­tés par un jeu de trans­formations assez simples. Simmel nous semble donc poser les jalons d’une anthropologie historique qui dépasse le kan­tisme dénié, mais toujours présent, chez Dilthey. Il arrive à conjoin­dre une étude des indi­viduations et des subjectivations dans leurs spécifi­cités, sans perdre le fil de leur succes­sion et interre­lations.

À cet effet, il ne les représente pas sur le modèle du para­digme indi­vidualiste de manière téléologique comme autant d’étapes vers une libé­ration de l’indi­vidu. Il ne les conçoit pas à l’instar de Weber comme l’aboutissement d’une dynamique dissociative enclenchée par l’affirma­tion religieuse aux dépens de la magie, ni à l’instar de Husserl sous la forme d’une transformation philosophique de l’attitude par rap­port au monde. Mais il ne les rattache pas non plus, comme Dilthey le faisait encore, à une conception subjective et anthropologique univer­selle. Par l’analyse des *réinterprétations du moi*, il opère – en tout cas pour ce qui concerne la période moderne, car son essai commence avec la limite tradition­nelle de la Renaissance – une sortie du dualisme sociolo­gique, psychologique et historique fondée sur une conception purement prag­matique de la produc­tion de sens et sur laquelle Groethuysen pourra éla­borer son propre travail d’historicisation de l’homme moderne.

\*

Ainsi se dégage entre 1900 et 1920 un remarquable ensemble de possi­bilités théoriques nouvelles. Une anthropo­logie historique du sujet est désor­mais réalisable. Grâce à Burckhardt, Durk­heim, Dilthey et Sim­mel, la ques­tion de la subjectivation va pouvoir être posée, en dehors du modèle indivi­dualiste, à partir des *formes historiques de* *personnalisa­tion*, des *pratiques de soi* et de *réinterprétation du moi*. Et c’est à la construction d’une telle anthropologie historique que Mauss, Huizinga et Groethuysen ont com­mencé à travailler dans les années de l’entre-deux-guerres.

# 4. Rythmes archaïques

Après la période de ce que nous pourrions appeler les grandes « épo­pées » du sujet – larges syn­thèses reconstituées en partie de manière spécu­lative à partir d’une docu­mentation souvent hétérogène et de seconde main – commence avec Mauss, Huizinga et Groethuysen une période marquée par des recherches anthropolo­giques et histo­riques plus précises que les précé­dentes. Alors que Durkheim envisageait la personnali­sation à partir d’une recons­ti­tu­tion de l’évolu­tion des types de solidarité fondée sur une logique de la diffé­ren­ciation, l’approche élaborée par Mauss s’appuie sur une très fine des­cription de la « forme archaïque » de la « personne » et une étude en profon­deur de la littérature ethno­graphique. Mauss s’impose ainsi, avec Simmel, à la veille de la grande guerre, comme l’un des principaux précur­seurs d’une nouvelle anthropologie historique.[[62]](#footnote-62)

## De la sociologie à l’anthropologie historique

Dans *De la division du travail social* (1893), dans *Les Règles de la pensée sociologique* (1895), et dans *Le Suicide* (1897), Durkheim avait envisagé l’his­­toire de l’humanité d’un point de vue sociomorphologique. L’accent était mis, on se le rappelle, sur l’oppo­sition de deux types sociaux univer­sels consti­tuant les extrémités de l’évolution humaine. Le but était moins de recons­tituer une histoire, que d’abstraire, à partir de l’histoire déjà connue, une typologie des sociétés. D’emblée, Durkheim avait ainsi placé l’histoire de l’homme moderne dans le cadre d’une évolu­tion plusieurs fois millénaire des formes de solida­rités sociales. L’appa­rition de la personne moderne était consi­dérée *par rapport* à l’indis­tinc­tion originelle de la horde, à la dispari­tion de la « solidarité méca­nique primi­tive » et à la pro­gression de la « division du travail social ».

Quand Durkheim s’intéressait – dans ses travaux sur « les classi­fica­tions primitives » et dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) – aux catégories de la pensée collec­tive pour elles-mêmes, il étu­diait l’évo­lution de catégories formelles : soit des *a priori* de la per­cep­tion comme l’espace et le temps, soit des *a priori* intellectuels comme le tout, le genre, etc. La catégorie de la personne n’était pas absente des préoccu­pations durkheimiennes, mais elle était considérée comme une élabo­ra­tion savante, tardive et donc sociologiquement peu signifi­cative, de la notion d’âme qui constituait en l’homme la marque indé­lébile de la cons­cience collective et qui, elle, formait pour cette raison une catégorie anthropo­logique universelle. Enfin, ces catégories étaient rappor­tées à des types d’organi­sation sociomorpho­logique.

Au cours des années 1900, Mauss partage encore l’essentiel de la posi­tion durkheimienne, c’est pourquoi il reprend à son compte l’idée d’une inexistence de la personne primitive. Dans l’essai qu’ils écrivent en commun, Durkheim et Mauss soulignent ainsi la « confusion » qui règne à l’intérieur des clans, alors même que commence à s’affirmer une orga­nisation différenciée au niveau supérieur de la tribu.

Sur sic cette organisation plus différenciée, l’état de confusion initiale d’où est parti l’esprit humain est toujours sensible. Si les groupes distincts se sont multipliés, à l’intérieur de chaque groupe élémentaire règne la même indistinction. Les choses attribuées à une phratrie sont nettement sépa­rées de celles qui sont attribuées à l’autre, celles attribuées aux différents clans d’une même phratrie ne sont pas moins distinguées. Mais toutes celles qui sont comprises dans un seul et même clan sont dans une large mesure indifférenciées. Elles sont de même nature [...]. Les individus du clan, les êtres de l’espèce totémique, ceux des espèces qui y sont ratta­chées, tous ne sont que des aspects divers d’une seule et même réalité.[[63]](#footnote-63)

Cette « confusion mentale », à l’intérieur comme à l’extérieur, ent­raîne chez l’individu une absence absolue de personna­lité.

Si nous descendons jusqu’aux sociétés les moins évoluées que nous connaissions [...], nous trouverons une confusion mentale encore plus absolue. Ici, l’indi­vidu lui-même perd sa personnalité. Entre lui et son âme extérieure, entre lui et son totem, l’indistinction est complète. (p. 16)

La person­nalité de l’individu se réduit à un rôle, celui d’incarner le totem, dupliqué de la même manière chez tous les membres du groupe.

Sa person­nalité et celle de son *fellow animal* ne font qu’un. L’identification est telle que l’homme prend les caractères de la chose ou de l’animal dont il est ainsi rappro­ché. (p. 16)

Progressivement et de manière plus nette après 1918, Mauss s’éloi­gne de son oncle et maître. Tout d’abord, il prend des positions beaucoup moins réalistes et logicistes que celui-ci. Alors qu’il insistait, pour les besoins de la polémique anti-dualiste durkhei­mienne, sur le très long *filum* histo­rique reliant les formes de pensée les unes aux autres par complexifi­cation crois­sante, Mauss, tout en restant opposé aux concep­tions séparant primitifs et civilisés, met désor­mais en avant les diffé­rences qui rendent celles-ci à chaque fois parti­cu­lières. En somme, après avoir écarté le danger d’une division abrupte et scientifiquement stérile de l’humanité et de l’histoire en deux, il se propose d’étudier chaque monade sociale pour elle-même. À ses yeux, le schéma évolution­niste durkhei­mien n’est qu’un modèle intellec­tuel qu’il est nécessaire d’adapter aux leçons des faits ethno­graphiques.

Une première originalité de la concep­tion maus­sienne de l’histoire de la personne tient à ce changement de point de vue. Mauss s’aperçoit que les descriptions ethnographiques ne montrent jamais de socié­tés où n’exis­terait aucune personnalité. Même chez les tribus abori­gènes d’Aus­tra­lie, contraire­ment à ce que pensaient Durkheim et lui-même, les mem­bres du clan ne sont pas complètement absorbés par le collectif. Ils possè­dent une personna­lité spécifique liée à leur situation dans la parenté, situation qui appa­raît notamment dans les cycles d’échange. Il le note dès les années 1920.

Générale­ment, ces presta­tions se font à l’intérieur de ces groupes et de groupe à groupe, suivant les rangs des individus : rangs physiques, juridiques et moraux, fort exactement déterminés, par exemple, par la date de la nais­sance, et fort bien manifestés, par exemple par la place dans le camp, par les dettes de nourriture, etc.[[64]](#footnote-64)

En 1932, dans un moment d’autocritique, il revient explicitement sur l’« idée un peu romantique de la souche originaire des sociétés » et de leur « amorphisme complet ».

Nous sommes tous partis d’une idée un peu romantique de la souche originaire des socié­tés : l’amor­phisme complet de la horde, puis du clan ; les communismes qui en découlent. Nous avons mis peut­-être plusieurs décades à nous défaire, je ne dis pas de toute l’idée, mais d’une partie notable de ces idées [...]. Déjà dans les formes les plus élémentaires que nous puis­sions concevoir d’une division du travail social [...] l’amorphisme est la caractéristi­que du fonctionnement intérieur du clan, non pas de la tribu.[[65]](#footnote-65)

Et en 1938, il souligne encore une fois « l’art » archaïque de « défi­nir la position de l’individu dans ses droits, à sa place dans la tribu comme dans ses rites ».

Ici aussi, le clan n’est nullement figuré comme tout à fait réduit à un être impersonnel, collectif, le totem, représenté par l’espèce animale, et non pas par les individus – hommes, d’une part, et animaux d’autre part. Sous son aspect homme, il est le fruit des réincarnations des esprits essaimés et perpétuellement renaissant dans le clan [...]. Même chez les Arunta et les Loritja, ces esprits se réincar­nent avec une grande précision à la troisième génération (grand-père-petit-fils), à la cinquième où l’aïeul et arrière-arrière-petit-fils sont homo­nymes. Encore ici, c’est un fruit de la descendance utérine croisée avec la masculine. – Et, par exemple, on peut étudier dans la répartition des noms par indivi­dus, par clan et *classe* matri­moniale exacte [...], la relation de ces noms avec les ancêtres éter­nels, et les *ratapa*, sous leur forme au moment de la concep­tion, les fœtus et enfants qu’ils poussent vers la lumière de ce jour et entre les noms de ces *ratapa*, et les noms d’adultes (qui sont en parti­culier ceux des fonc­tions remplies aux cérémonies de clan et tribales). L’art de toutes ces réparti­tions est non seulement d’aboutir à la religion, mais aussi de définir la position de l’individu dans ses droits, à sa place dans la tribu comme dans ses rites.[[66]](#footnote-66)

Dans cette mesure, au moins une bonne partie de la doctrine dur­kheimienne de l’évo­­lution des rapports individu-société, qui était fondée sur le postu­lat de l’existence d’un stade primitif d’indif­fé­ren­cia­tion, est remise en ques­tion.

Mauss, il est vrai, ne le reconnaît pas immédiatement et présente, tout d’abord, ses découvertes comme de simples raffinements de la doc­trine de son prédécesseur.

On s’éton­nera peut-être de ces dernières remarques. On croira que nous abandon­nons définitivement les théories de L. H. Morgan (*Systems of Consanguinity and Affinity ; Ancient Society*, etc.) et celles que l’on prête à Durkheim sur le communisme primitif, sur la confusion des individus dans la communauté. Il n’y a rien là qui soit contra­dictoire. Les sociétés, même celles qui sont supposées dépourvues du sens des droits et des devoirs de l’indi­vidu, lui affectent une place tout à fait précise ; à gauche, à droite, etc., dans le camp ; de premier, de second dans les céré­monies, au repas, etc. Ceci est une preuve que l’individu compte, mais c’est une preuve aussi qu’il compte exclusi­vement en tant qu’être socia­lement déterminé. Cependant, il reste que Morgan et Durkheim, à la suite, ont exagéré l’amor­phisme du clan, et, comme M. Mali­nowsk­i me le fait remar­quer, ont fait une part insuffi­sante à l’idée de réciprocité.[[67]](#footnote-67)

Mais les conséquences histori­ques de cette découverte – et pas seule­ment pour les sociétés archaïques – ne peuvent pas être évitées. Mauss les évoque quelques années plus tard explicite­ment. En 1934, il élargit ses conclu­sions en remettant en question cette fois la con­cep­tion durkhei­mienne du processus de modernisation lui-même.

On se sou­vient que parti d’une idée, qui reste partiel­le­ment vraie, de l’amor­phisme du clan et des divers moments de la vie sociale, il quali­fiait la solidarité de ces socié­tés du titre un peu sommaire de « solidarité mécani­que ». C’est entendu : ni l’adhé­sion à la société, ni l’adhésion à ses sous-groupes n’a complè­te­ment le caractère de la « solida­rité organique » que définissait Durkheim comme carac­té­risant nos sociétés à nous. Mais il faut compliquer le problème. D’abord, sur certains points, l’indivi­dualisme a conduit nos propres sociétés à de véritables amorphis­mes [...]. Durkheim a souvent parlé de ce vide presque pathologique qui existe dans notre morale et dans notre droit entre l’État et la famille, entre l’État et l’individu. Il y a du mécanique chez nous, même dans l’idée d’égalité. Inverse­ment, il y avait de l’organique en quan­tité, sinon dans les sociétés suffisam­ment primitives (Australie, etc.), du moins dans toutes les archaïques.[[68]](#footnote-68)

Un peu plus loin, il écrit également.

On a beaucoup exagéré l’anarchie, la décentrali­sa­tion, l’indifférence des segments, etc., des sociétés qui s’étagent entre celles qui méritent le nom de primitives et celles qui ont précédé les nôtres. (p. 324)

Ainsi l’habile intrication des aspects chrono­logi­ques et logiques réali­sée par Durkheim se défait-elle et l’histoire de l’homme moderne ne peut-elle plus se réduire à un simple proces­sus de dissociation d’une unité sociale originelle.

Une deuxième orientation différencie le travail de Mauss de celui de Durkheim, de celui de ses amis comme Hubert, et même du sien propre tel qu’il le concevait encore avant le premier conflit mondial. Mauss choisit d’étudier des catégories comme le « don » ou la « personne », qui, si elles sont toujours comprises à l’instar de Durkheim comme des for­mes de pensée inconscientes, impératives et communes à tous les mem­bres d’un groupe social, débordent largement du cadre formel de la pen­sée cognitive. Ainsi, l’enquête anthropolo­gico-historique dépasse-t-elle les consi­déra­tions encore tout empreintes de kantisme de Durkheim sur l’*homo duplex*.

D’une part, l’âme et le dualisme anthropolo­gique univer­sel ne for­ment plus pour Mauss le centre de la réflexion. Le but n’est plus d’expli­quer la formation de la catégorie religieuse de l’« âme », mais d’observer les notions juridi­ques et morales de la personne, spécifi­ques des diffé­rentes sociétés au cours de l’his­toire : « Ma recherche sera entièrement une recher­che de droit et de morale [...]. C’est un sujet d’histoire sociale » déclare-t-il au début de sa conférence de 1938.[[69]](#footnote-69)

Ces catégo­ries, d’autre part, ne sont pas expliquées par un détermi­nisme simple de la morpho­logie sociale (comme la notion de classe ou de genre), ou encore de l’acti­vité religieuse (comme les notions de force ou de cause, de temps, d’âme, de tout). Pour se limiter à un exemple central dans la pensée de Mauss, la notion de don spécifique aux sociétés archaï­ques traverse toute l’épais­seur de ces sociétés.

Tous ces phéno­mènes, conclut Mauss à la fin de l’essai, sont à la fois juridiques, écono­miques, religieux, et même esthéti­ques, morphologiques, etc.[[70]](#footnote-70)

De même, la notion de personne est impliquée dans tous les aspects de la vie sociale à la fois.

Ce que je veux vous montrer, c’est la série des formes que ce concept a revê­tues dans la vie des hommes des sociétés, d’après leurs droits, leurs reli­gions, leurs coutumes, leurs structures sociales et leurs mentalités. (p. 335).

Grâce à son goût pour les études de cas et à l’élargissement de la défi­nition des catégories de la conscience collective, Mauss met ainsi en place les conditions d’un glissement de l’histoire de la personne d’un point de vue purement sociologique et théorique à un point de vue anthropologico-historique. Toutefois, cette évolution ne se fait pas d’un seul coup. Le sens que prend, grâce à Mauss, le concept d’anthropologie historique doit donc être recons­truit à travers les vicissitudes de sa recherche.

## La personne comme catégorie

Vers la fin de sa vie, en 1938, Mauss fait une conférence intitulée « Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de moi” »[[71]](#footnote-71). Son objectif y est d’expliquer

comment une des catégories de l’esprit humain – une de ces idées que nous croyons innées –, est bien lentement née et grandie au cours de longs siècles et à travers de nom­breuses vicissitudes, tellement qu’elle est encore, aujourd’hui même, flottante, délicate, précieuse, et à élaborer davantage. (p. 333)

À cette fin, Mauss se livre à un exposé en deux parties. La première décrit le fond archaïque universel à partir duquel est apparue la notion de per­sonne : ce qu’il appelle le « personnage ». L’analyse est anthro­polo­gique et se déploie à partir d’exemples pris chez les Pueblos, les tribus du Nord-Ouest américain et de la prairie, et en Australie. La deuxième partie s’attache à repérer, cette fois d’une manière purement historique, les princi­pales étapes de la construction de la notion de personne elle-même. L’his­toire de la personne est alors décrite comme une élaboration cumulative engagée presque simultané­ment dans plusieurs sociétés antiques – en parti­culier en Inde, en Chine et à Rome, mais qui ne s’est véritablement développée qu’en Occident, à travers le droit romain, la religion chrétienne et la culture psychologisante moderne.

La date de cette conférence pourrait nous faire penser à une sorte de testament. Nous aurions là l’ultime opinion de Mauss concernant l’objet même de l’anthropologie et de son alliance éventuelle avec l’histoire. Or, il n’en est rien. Un examen plus attentif nous montre que deux strates bien différentes de la pensée maussienne sont venues se superposer dans cet essai sans être bien ajointées. Alors que sa partie anthropologique reprend les acquis principaux des études menées au cours des trente der­nières années, sa partie historique réactualise le projet, déjà désuet, d’une histoire des catégories de l’esprit humain. Cette recherche vient simple­ment ajouter, explique Mauss, une analyse supplé­men­taire à « l’histoire sociale des catégo­ries de l’esprit humain »[[72]](#footnote-72). Faire l’histoire de la per­sonne consiste­rait à reprendre une méthode déjà abon­damment illustrée par ses propres travaux sur les notions primi­tives de cause (avec Hubert) et de genre (avec Durkheim), ainsi que par ceux d’Hubert sur la notion de temps, de Czarnowski sur la notion d’espace et de Durkheim lui-même, dans *Les Formes élémen­taires de la vie religieuse*, sur les notions d’âme et de tout.[[73]](#footnote-73) Et Mauss de citer telle quelle la liste des catégo­ries à étudier qu’il propo­sait déjà en 1909.[[74]](#footnote-74)

En commençant notre lecture par la seconde partie de la conférence de 1938, nous allons donc plonger dans une des zones les plus anciennes de la pensée de Mauss, une de celles par lesquelles, jusque tard dans sa vie, il est resté lié au programme durkheimien d’une histoire des catégo­ries.

Aux yeux de Mauss, la culture indienne a probablement été la pre­mière à remplacer la notion de « personnage » par celle « d’individu, de sa cons­cience, que dis-je, du moi” »[[75]](#footnote-75). Cette transformation s’est effec­tuée dans certaines écoles philoso­phico-religieuses, comme celles du brahma­nisme des Upanishad, le *samkhya*, et le premier bouddhisme. Mais ces dis­cus­sions ont tendu le plus souvent à montrer son caractère illusoire ou la nécessité de son anéantis­sement, et le développement s’est alors figé à ce stade.

La Chine antique a également connu dans les derniers siècles avant notre ère une élaboration de la personne à travers le développement de la notion de *ming*, c’est-à-dire de nom. Mais ici aussi cette réflexion « a enlevé à l’individualité tout caractère d’être perpétuel et indécompo­sable » (p. 349). Le nom est resté un collectif repré­sentant de manière archaïque le porteur, son ancêtre et son descendant. Quand il a été théo­risé par les docteurs qui ont enseigné le T’ao, c’est-à-dire la nature des choses, « on a dit de l’individu qu’il est un composé, de *shen* et de *kwei* » (p. 349) c’est-à-dire sans unité propre. En 1903, Mauss notait déjà à ce propos la soumission de la personne au devenir cosmique et donc, d’une certaine manière, sa dissolution dans le grand Tout de l’univers.

Toutes choses sont le produit des deux pouvoirs physico-spiri­tuels, du *yang* (lumière, mâle, ciel), et du *yin* (femelle, obscurité, terre). L’âme humaine n’échappe pas à cette règle : elle est double. Elle est *shen* ou spirituelle et *kwei* et matérielle. De plus, elle se dédouble en un certain nombre de formes suivant ses relations, elle se divise en parties suivant ses fonctions. Mais ces réduplications sont directement en rapport avec les différents moments de la vie et de la création du monde par ces deux pouvoirs fondamentaux.[[76]](#footnote-76)

La Chine, par ailleurs, a connu relativement tôt une transformation du régime juridique de la propriété foncière qui a fait passer celle-ci du clan à la famille. Mais, là encore, l’évolu­tion n’est pas allée plus loin. Dans un compte rendu de 1906 portant sur la question, Mauss remarquait que le droit n’y connaissait « pas encore la propriété foncière indivi­duelle entendue au sens occidental du mot ».

La propriété individuelle n’a pas été possible avant que des familles communautaires, indivises, plus restreintes, aient réussi à se substituer au clan devenu trop vaste. Mais si le droit de propriété de la famille, qui est encore un groupe, s’est fait jour relati­vement tôt en Chine et ailleurs, tous ces droits ne connaissent pas encore la propriété foncière indivi­duelle entendue au sens occidental du mot.[[77]](#footnote-77)

Selon Mauss, d’autres nations antiques ont encore « connu ou ada­pté des idées du même genre ».[[78]](#footnote-78) Mais en fait, dans l’Antiquité, seule la société romaine a « fait de la personne humaine une entité complète » (p. 349). Comme en Inde et en Chine, nous pouvons suivre à Rome le passage de la notion de person­­nage à celle de personne : « Tout au début, nous sommes transportés dans les mêmes systèmes de faits que ceux qui précèdent » (p. 350). Mauss rappelle ainsi tout d’abord les institu­tions latines qui reflètent encore la forme archaïque de la personne.

On trouve chez eux des traces définies d’institutions du genre des cérémonies des clans, des masques, des peintures dont les acteurs s’ornent suivant les noms qu’ils portent. (p. 351) Et un peu plus loin : Au fond, Samnites, Etrusques, Latins ont encore vécu dans l’atmosphère que nous venons de quitter : des *personae*, masques et noms, des droits individuels à des rites, des privi­lèges. De là à la notion de personne, il n’y a qu’un pas. (p. 352)

Mais chez les Latins, la personne, qui n’était jusque-là qu’un person­nage, c’est-à-dire un privilège propre à certains membres du clan, fixé par la tradition et le système de représentations mythiques, devient pour la première fois dans l’histoire de l’humanité un fait fondamental et universel du droit des citoyens. La transition historique est attestée par le mot *per­sona* lui-même, et Mauss en souligne la filiation avec la notion de person­nage masqué : « Il semble bien que le sens originel du mot soit exclusi­vement “masque”. » (p. 350) Déjà en 1923, Mauss le faisait remarquer.

Quand le mot « personne » a-t-il été prononcé pour la première fois ? Qui l’a pro­noncé ? Remontons du présent au passé : *persona* = masque. Voilà le sens originel du mot. Ce sont les Romains qui ont transformé la notion de masque, personnalité mythique, en notion de personnalité morale [...]. Le fait était grand et nouveau.[[79]](#footnote-79)

Cette transforma­tion a lieu sous la forme d’une extension progres­sive du droit de cité, tout d’abord aux fils des familles sénatoriales (p. 352), puis au cours des révoltes de la Plèbe au ve siècle avant notre ère, à tous les membres plébéiens des *gentes* (p. 352). Ainsi la notion de per­sonne acquiert-elle à Rome son premier caractère moderne. Avoir une personne signifie désormais en premier lieu posséder une personnalité juridi­que.

Furent citoyens romains tous les hommes libres de Rome, tous eurent la *persona* civile. (p. 352)

Parallèlement à ce processus de nature juridico-politique, Mauss note une extension progressive – en droit sinon en fait, car il semble qu’il ne se soit pas étendu très loin dans la Plèbe – du droit juridico-religieux aux *images*. Ces images sont des masques de cire moulés sur la face de l’ancêtre mort qui sont conservés dans les ailes du hall de la maison fami­liale (p. 352), et que l’on promène aux enterrements.[[80]](#footnote-80) Elles représentent aussi les personnes à réincar­ner qui sont porteuses du nom (p. 133). L’usage de ces masques et statues, réservé aux familles patriciennes (qui promènent en particulier ceux des ancê­tres qui ont eu des charges consu­laires, édilitaires, etc.), semble se dévelop­per, tout d’abord par usur­pation, puis par sénatus-consulte. Mauss cite l’intervention de Cicéron à un pro­cès où il évoque une affaire de détour­nement des images qui revient à un détournement du nom et donc de la personne.

Cicéron parle de ce brigand *qui cognomen ex Aeliorum imaginibus delegerat*, « qui avait choisi son surnom parmi les images (les masques) des Aelii ». Masque, image, a ici, en même temps, le sens de prénom ou surnom. (p. 133)[[81]](#footnote-81)

Ces remarques rejoignent deux analyses antérieures qui éclairent un peu cette esquisse tracée à grands traits. Dans ces deux textes, Mauss relève l’indi­vi­dualisa­tion du droit de propriété romain qui s’autonomise du droit du clan et le début du développement de la catégorie de liberté.

En 1906, il note : Ce *fonds* n’est autre encore que la terre incorporée au clan [...]. La distinc­tion du droit romain entre le *fundus* et la *superficies*, voilà la forme primitive grâce à laquelle le droit individuel, réservé à la super­ficie, à l’usage, apparaît.[[82]](#footnote-82) Et en 1921 : La notion de liberté – possi­bilité de choix – n’apparaît pas tout d’abord dans l’histoire. Elle ne se clarifie que lors du développement du droit et de la notion de la res­pon­sabilité civile et criminelle ; elle est même étran­gère aux premières phases du droit romain.[[83]](#footnote-83)

Ainsi, dès le vesiècle avant notre ère, le droit romain a-t-il acquis un carac­tère personnel et perdu une grande part de sa nature clanique. À l’époque de Cicéron (106-43 av. n. è.), la *persona* devient synonyme de la vraie nature de l’indi­vidu.[[84]](#footnote-84) Il ne reste que les esclaves qui ne possè­dent pas de per­sonne, suivant la règle de droit : *servus non habet perso­nam*. En effet, ceux-ci ne possèdent pas leur corps, et n’ont pas d’ancê­tres, de nom, de *cogno­men*, ni de biens propres.

Les Grecs, du point de vue du développement de la notion de per­sonne, sont, pour une fois, en retard sur les Romains. Mauss apporte ici un argu­ment lexicographique. En ce qui concerne cette nouvelle notion de *persona*, « ce ne sont pas les Latins qui ont traduit le grec ; ce sont les Grecs qui ont traduit servilement le latin ».

Pour désigner la notion de personne humaine, personne juridique, les Grecs, tardi­ve­ment, traduisi­rent le mot latin, – car ils ne furent pas, eux, les inventeurs de la notion de personne – ils tradui­sirent même encore à l’époque justinienne persona par , masque. On le voit, ce ne sont pas les Latins qui ont traduit le grec ; ce sont les Grecs qui ont traduit servilement le latin.[[85]](#footnote-85)

En Grèce, la notion de personne reste d’ailleurs, jusqu’au iiesiècle avant notre ère, mar­quée par une ambiguïté. Le mot par lequel les Grecs tradui­sent la notion juridique latine a bien le sens de *persona*, de droit, puis de sens intime de l’individu, mais il reste aussi marqué par l’idée de masque, d’image superposée et désigne parfois le personnage que cha­cun se com­pose.[[86]](#footnote-86)

À partir du iiesiècle avant notre ère, les cultures grecque et latine sont en sym­biose. L’ambiguïté grecque entre l’être et le paraître disparaît et l’évolu­tion se fait alors par une accumulation d’aspects nouveaux. À la dimension juridique, le courant de pensée stoïcien ajoute une dimen­sion « morale » et « consciente ».

Chez les Classiques latins et grecs de la Morale (iie s. av. n. è. – ive s.) [...] on ajoute [...] un sens moral au sens juridique, un sens d’être conscient, indé­pendant, autonome, libre, respon­sable. La conscience morale introduit la conscience dans la conception juri­di­que du droit. Aux fonc­tions, aux honneurs, aux charges, aux droits, s’ajoute la personne morale consciente. (pp. 355-56)

La personne, qui n’était au fond qu’un person­nage étendu à tous les membres mâles du groupe, inclut désor­mais une dimen­sion « psycholo­gique » (p. 356), une profon­deur intérieure dont Mauss donne une idée en glosant le changement de sens, entre l’ancien et le nouveau stoïcisme, des mots qui, en grec, désignent la conscience, –  ; *suneidèsis – to suneidos*.

Du sens primitif de complice, « qui a vu avec » – – de témoin, on est passé au sens de la « conscience du bien et du mal ». (p. 356)

À ces dimensions juridique, morale et psychologique, le christia­nisme ajoute alors une dimension métaphy­sique. Au cours des querelles théologi­ques des premiers siècles, le Dieu unique est en effet pour la première fois identi­fié à une (et à trois) personne, et cette définition a pour effet de raffermir en retour, en la reliant à l’Être, la notion de personne humaine.

Ce sont les chrétiens qui ont fait de la personne morale une entité métaphy­sique. (p. 357)

La modernité véritable commen­cerait ainsi avec le christia­nisme.

Notre notion à nous de personne humaine est encore fondamentale­ment la notion chré­tienne. (p. 357)

Depuis cette époque, l’individu n’*a* pas *une* personne, mais il *est* une personne, qui est *une*. La personne, selon Cassiodore (*ca*. 485-*ca*. 580), est ainsi définie comme *substantia rationa­lis individua*, c’est-à-dire une substance ration­nelle indivisible et indivi­duelle.[[87]](#footnote-87)

Le dernier chapitre de l’essai de 1938 veut montrer finalement, contre une opinion extrêmement répandue, l’aspect superficiel de l’im­pact de la réflexion philosophique des xvie et xviie siècles sur la notion de personne. Chez Descartes et Spinoza, seule « une partie de la cons­cience » (p. 360), la pensée discursive, claire et déduc­tive, est prise en compte. Pour ce qui concerne sa part métaphy­sique, celle sur laquelle s’appuie la notion de personne, Spinoza « répète au fond Maïmonide, qui répétait Aristote  » (p. 360). C’est donc, dit Mauss, ailleurs que chez les cartésiens, dans d’au­tres milieux sociaux que la personne a complété sa dimension psy­cho­lo­gique, en devenant non seulement un principe de droit et une entité morale et métaphysique, mais « une connais­sance de soi » (p. 359). Ren­dant hommage à Troeltsch et Weber sans les citer, Mauss rap­pelle le rôle des mouvements sectaires des xviie et xviiie siècles.

C’est là que se posèrent la question de la liberté individuelle, de la cons­cience individuelle, du droit de communiquer directement avec Dieu, d’être son prêtre à soi, d’avoir un Dieu intérieur. Les notions des Frères Moraves, des Puritains, des Wesleyens, des piétistes, sont celles qui forment la base sur laquelle s’établit la notion : la personne=le moi ; le moi=la conscience – et en est la catégorie primor­diale. (p. 360)

À partir de cette époque la personne qui possède des aspects juri­diques, moraux, métaphysiques devient ainsi la « forme fondamentale de la pensée et de l’action » (p. 362) et prend le statut de valeur ultime pour l’Occident. Elle constitue désormais un *a priori* de notre culture. Ces idées sont théorisées par Hume (après Berkeley) qui rompt avec les question­nements médiévaux sur l’âme comme subs­tance.

Il fallut Hume révolutionnant tout [...] pour dire que dans l’âme, il n’y avait que des *états* de *conscience*, des « perceptions ». (p. 360)

Mais ce n’est qu’avec Fichte que l’on affirme finalement « le moi » comme catégorie fonda­mentale de la conscience.

Celui qui répondit enfin que tout fait de cons­cience est un fait du « moi », c’est Fichte. (p. 360)

On le voit, la deuxième partie de la conférence de 1938 est entière­ment consacrée à ressusciter le projet durkheimien d’une histoire des catégories de pensée. Certes, il ne faut pas oublier qu’avec d’autres atta­ques comme celles des pragmatistes américains ou de Simmel en Alle­magne, ce projet a permis de remettre radicalement en question les croyances réalistes occidentales à l’existence d’idées anhistoriques et éter­nelles. Mais ses succès descriptifs n’ont pas été à la mesure de sa fécondité critique, et ce programme est déjà en grande partie épuisé quand Mauss le reprend à nouveau à son compte.

Les principaux défauts du néokantisme sociologique sont d’ailleurs grossis à la loupe par leur confrontation même avec les résultats de la nouvelle anthropologie historique maussienne. Ainsi, dans la première partie de l’essai, Mauss aborde-t-il la notion de personnage en la référant aux différents systèmes socioculturels dans lesquels elle est présente. La notion se confond ici avec le fonctionnement de l’ensemble social. Mais lorsqu’il passe à la partie historique, son analyse ne porte plus que sur la notion de personne elle-même vue à travers son évolution sémantique. Il sépare à nouveau société et représen­tations et fait passer au second plan son point de vue totalisant de départ. Dès lors la descrip­tion anthropolo­gique des différentes formes d’individua­tion dans leurs spécificités tend à dispa­raître au profit de l’idée que la succession de ces formes consti­tuerait une ligne amenant progres­sivement au jour la notion pure de la personne. Mauss cherche à montrer comment cette notion qui « n’est formée que pour nous, chez nous » s’est « lentement élabo­rée » (p. 361), « comment elle a fini par prendre corps, matière, forme, arêtes, et ceci jusque dans nos temps, quand elle est enfin devenue claire, nette » (p. 334). Comme si la notion de personne avait existé en soi depuis toujours et qu’il ne restait plus qu’à la découvrir. La Chine et l’Inde, explique-t-il, « prirent conscience les premières » de « cette catégorie de l’esprit » (p. 348). Dans cette optique, la notion de personne existerait par elle-même, comme une idée platoni­cienne, et n’aurait été décou­verte, dans toute sa plénitude, que par l’Occi­dent moderne. Ce finalisme expli­que qu’au lieu de voir chaque défi­nition de la personne comme une forme d’humanité parti­cu­lière qui a pu éven­tuellement se combiner à d’autres, par la suite, en formant un composé nouveau, Mauss n’y voit souvent qu’une étape dans un proces­sus d’enri­chissement sémantique qui semble défi­nitif. Rien dans la deuxième partie de la conférence ne fait en effet allusion à de possi­bles culs-de-sac de l’his­toire de la personne et tout s’y passe comme si, une fois que cette notion avait reçu une certaine dimension – juridique, morale, plus tard métaphy­sique et psycholo­gique –, elle ne pouvait plus ultérieu­rement que se réin­carner avec cette forme nouvelle.

Cette conception dualiste du concept de « catégorie » et le recou­vrement du point de vue spéci­fiant par un point de vue finaliste se pro­longent par un retour à un principe abstrait d’évolu­tio­n. La manière dont il rend compte de la transition elle-même du personnage à la personne, tout en étant assez allusive, s’appuie encore sur le type d’explication morphologique mis au point par Durkheim. Cette transition se serait ainsi opérée essentiellement au gré d’un élargissement du nombre d’individus possé­dant un person­na­ge. Réservée à quelques membres du clan, la personna­lité aurait été étendue par les Romains à tous les citoyens, puis par le Chris­tia­nisme à tous les hommes et, malgré quel­ques hésitations, à toutes les femmes. Les changements de la notion seraient donc liés à un changement radical de la forme de solidarité dans la société romaine où, pour la première fois dans l’histoire de l’humanité, tous les membres du groupe social auraient été munis d’un droit à possé­der un personnage. Toutefois dans la suite de son récit, Mauss ne fait plus aucune allusion à un quelconque changement morphologique. Il se limite à prendre note de l’évolu­tion de la notion sans chercher à expli­quer celle-ci d’une manière socioanthropologique et le rapport entre morphologie sociale et physio­lo­gie, pour repren­dre les termes de Mauss lui-même, devient de moins en moins clair au fur et à mesure qu’il avance dans l’histoire. À l’origine, nous dit Mauss, la personne, sous la forme du personnage, représente des droits, des honneurs, un rang, une propriété et la possibi­lité d’avoir une descendance. Elle consiste ainsi essentielle­ment en un statut social qui situe l’individu par rapport aux autres membres du clan, c’est-à-dire aux vivants, aux morts et aux choses. À Rome, son contenu au départ change peu et l’essentiel s’en retrouve dans la notion de *persona* juridique qui consiste en une simple extension quanti­ta­tive. Mais c’est désormais l’évolu­tion de ce contenu qui va devenir fondamentale. La philo­sophie gréco-romaine superpose à cette définition encore tout exté­rieure et objective, une *signi­fication* nouvelle. Entre le iie siècle avant notre ère et le ivesiè­cle de notre ère, « chose capi­tale, on ajoute de plus un sens moral au sens juridique, un sens d’être conscient, indépen­dant, autonome, libre, respon­sable »[[88]](#footnote-88). À l’objec­tivité du juridisme et du forma­lisme romain s’ajoute ainsi une dimen­sion sémantique qui ne va pas arrêter de s’enri­chir. Le christia­nisme va réin­ter­préter à son tour cette notion en lui attri­buant une consis­tance méta­physique. Enfin, le protestantisme et la philo­sophie moderne para­chè­ve­ront l’évolution en identifiant la personne au sujet psycho­logique.

Ainsi Mauss est-il poussé à reprendre la conception de la créativité typique du paradigme dualiste historiciste. Si le passage du personnage à la personne se fait à Rome de manière collec­tive, les principales inno­vations semblent, par la suite, être produites par des individus. Mauss cite des théo­logiens (concile de Nicée, Cassiodore, concile de Trente) ou des philosophes (les Stoïciens, Descartes, Spinoza, Berkeley, Hume, Kant et Fichte). La diffusion des modèles se fait de manière assez tradi­tionnelle du haut vers le bas (par exemple à Rome, du père patricien au fils patri­cien, puis des familles sénato­riales à la plèbe, puis des citoyens aux escla­ves). Ce qui entraîne une absence du Moyen Âge et même de la Renais­sance dans son récit. Dans la mesure, en effet, où les élites de l’époque, les clercs, ne font plus que raffiner des contenus notionnels déjà introduits par le chris­tia­nisme à la fin de l’Empire romain, Mauss voit une discon­tinuité majeure entre l’Antiquité et le xviie siècle, et néglige le travail plus spon­tané de la subjectivation apportée par la féo­dalité à partir du xe siècle – dont Huizinga a pourtant décrit dès 1919 l’ultime flambée – et le déve­loppe­ment de la bourgeoisie urbaine depuis les xiie et xiiie siè­cles, bien connu grâce, entre autres, aux travaux de Burckhardt (1818-1897) et de Pirenne (1862-1935).

L’Église, les théologiens et la scolas­tique médiévale, ainsi que les philosophes de la Renais­sance et les Réfor­mateurs sont particulièrement négligés par Mauss, qui pense que ceux-ci mirent « quelque retard, des obstacles à créer l’idée que cette fois nous croyons claire »[[89]](#footnote-89). Jusqu’au xviie siècle, voire chez certains auteurs, jusqu’au siècle suivant, « on ne dépasse guère le résultat acquis dès le ive siècle de notre ère » (p. 359). Ce parti pris est d’autant plus étonnant et significatif d’une réelle diffi­culté que différents textes antérieurs soutiennent une opinion moins radi­cale sur cette période et annoncent bien des travaux historiques récents. Dès 1903, il relève ainsi l’importance de l’histoire de la confession et, déjà, du concile du Latran de 1215. Il est vrai qu’il insiste tout d’abord banalement sur l’aspect autoritaire et plutôt désindividualisant de la pénitence.

L’abandon de conscience individuelle aux mains des directeurs de cette conscience est, avant tout, un signe de la force de l’Église.[[90]](#footnote-90)

Mais il note égale­ment l’importance anthropologico-historique de la diffusion de la confession, notamment au travers « de l’aveu, de la confes­sion, du repentir ».

Le système de la confession est intimement lié à celui de la pénitence et de l’absolution, et par là, à toute l’organisa­tion morale de nos sociétés occidentales : les vertus morales, expiatoires, de l’aveu, de la confession, du repentir, sont des phénomènes trop impor­tants pour que nous ne signalions pas l’intérêt qu’il y a à les étudier dans leurs rela­tions avec le mécanisme de la confession. (p. 641)

Il retrace même les grandes lignes de son évolution. La confession consiste au départ en un aveu public et une absolution par l’assemblée ecclésias­tique. Vers le iiiesiècle, elle prend le caractère d’une pénitence. Les prêtres commen­cent à jouer un rôle prépondérant. Au siècle suivant, trois types de confes­sions se côtoient : l’une est faite à Dieu, l’autre, au corps des fidèles assemblés, la dernière à un prêtre ou à quelque saint homme. Au viiie siècle, la confession privée au prêtre reçoit un dévelop­pement considérable. En 1215, elle devient finalement la condition nécessaire de l’absolution et est imposée périodiquement aux chrétiens.

Mauss aborde de nouveau la question dans un texte de 1921, où il accorde une importance certaine à l’évolution médiévale de la personne. Citant l’ouvrage de Fauconnet sur la *Responsabilité*, (en particulier le chapitre sur le sentiment de liberté), il note l’importance de l’élaboration chré­tienne, antique et médiévale, de la notion de liberté.

C’est décidément à une date toute récente que la notion s’élabore, dans la patristique, la dogmatique, le christianisme essentiellement, après l’apparition du prédes­tinationisme et de la notion de péché originel et surtout après l’apparition de la cons­cience indivi­duelle de la personne métaphysique.[[91]](#footnote-91)

Et fait remarquable, il inclut expli­ci­tement la scolastique, dans cette rééva­luation des apports médiévaux à l’anthropologie historique occi­dentale.

Déjà les pères de l’Église, mais surtout les grands scolastiques, parlent un langage tout différent et plein de toutes autres valeurs, à peu près les mêmes que les nôtres. C’est au développement de la notion de l’individu, comme sujet du droit, de la morale et de la reli­gion, que se rattache la notion de liberté proprement dite. (p. 123)

Dernier problème soulevé par la seconde partie de la conférence de 1938, Mauss s’y rallie – à l’encontre de toutes ses prises de posi­tions pré­cé­dentes – à un découpage binaire de l’humanité en une sphère tradi­tion­nelle où la personne ne se serait pas développée (« Sa force morale – le caractère sacré de la personne humaine – est mise en question [...] partout dans un Orient qui n’est pas parvenu à nos sciences » (p. 362) et une sphère moderne occidentale, « chez nous » (p. 362), héritière de Rome, de la Grèce et du chris­tia­nisme grécisé, où la personne serait toutefois en péril : « Nous avons de grands biens à défendre, avec nous peut dispa­raître l’Idée » (p. 362). Notons à ce sujet, que de manière analogue à sa minora­tion du Moyen Âge sur le plan histo­rique, ce point de vue l’amène à négliger, sur le plan spatial, les cultures sémi­ti­ques, auxquelles il attri­bue pourtant, par ailleurs, l’inven­tion anthro­po­lo­gique­ment déter­minante de l’économie monétaire.

Ainsi l’essai de 1938 est-il un texte problématique qui, malgré sa célébrité, représente assez mal l’apport le plus original de Mauss à l’his­toire du sujet. Le manque d’analyse anthropologique qui caractérise sa deuxième partie, son développement sur un plan purement notion­nel, le recouvrement des spécificités par la linéarité, le retour aux schèmes dua­listes les plus traditionnels, tous ces traits montrent en fait une invo­lution du récit maussien par rapport aux pratiques anti-dualistes de recherche de l’historicité déjà engagées durant l’entre-deux-guerres. Le projet d’histo­ricisation des caté­gories auquel il revient en 1938, avec son arrière-plan néokantien, consti­tue une régression vers l’aprio­risme évolu­tionniste et le vaste compa­ratisme du début du siècle, que Mauss avait petit à petit abandonnés au profit d’analyses systé­miques menées à partir des obser­va­tions de terrains particu­liers.

Paradoxalement, la contribution maussienne à l’histoire du sujet n’est peut-être donc pas à chercher dans une de ses descriptions les plus histo­riographiques et les plus récentes, mais dans des études antérieures purement anthropologiques visant à restituer la spécificité des sociétés archaïques.

## La personne archaïque comme élément de classification

Revenons donc à ses toutes premières recherches. Après les années 1902, 1903, 1904 consacrées pour l’essentiel à l’étude de la magie, Mauss s’intéresse de plus en plus à la vie des socié­tés eskimos et indien­nes de l’Amérique du Nord, sur lesquelles les enquêtes ethnographiques de pre­mière qualité s’accu­mulent rapidement. Ainsi pouvons-nous voir émerger, à partir de 1903, les premiers élé­ments de réflexion de ce qui constituera dans l’entre-deux-guerres l’anthropologie maussienne de la personne archaïque. La notion de personne spécifique à ces sociétés « peu évoluées » y appa­raît encore de manière extrêmement éclatée, à travers des descrip­tions que Mauss ne pense pas encore à rassembler. Mais si nous faisons l’effort, un peu artificiel il est vrai mais néanmoins révélateur, d’en reconsti­tuer le por­trait type, nous observons quelque chose qui, déjà, n’a plus grand-chose à voir avec le portrait absolument négatif qu’en faisaient Durkheim et lui-même jusque-là.

Quelques remarques concernent le statut de la propriété. Dans les droits primitifs, comme on l’a déjà noté, c’est le clan qui est le seul propriétaire de la terre ; les individus n’y ont pas par eux-mêmes de droits de pro­priété.

Le droit commu­nal, le droit du clan ne sont pas seulement des droits éminents ; ils sont le droit de propriété lui-même, et ce n’est qu’en tant que membre de la communauté que l’individu a sa part. Il y a, par suite de l’existence des dieux locaux et nationaux auxquels est consacrée la terre une incapa­cité radicale de l’individu à devenir proprié­taire.[[92]](#footnote-92)

Néanmoins, remarque Mauss, cette incapacité de l’individu à être pro­priétaire fon­cier ne l’empêche pas de posséder des propriétés indivi­duelles. Chez les Eskimo, si l’hiver est marqué par un large collectivisme qui fait du territoire de la station, de la longue maison, du terrain et des objets de consommation eux-mêmes, des propriétés collectives, la période d’été connaît, pour sa part, un régime des biens assez fortement indi­vidualisé.

La chasse ne se fait pas en commun, sauf pour la chasse à la baleine, et chaque hardi pêcheur ou aventureux chasseur ramène son butin à sa tente, ou l’enfouit dans sa « cache » sans avoir de comptes à rendre à personne. L’individu se distin­gue donc fortement ainsi que la petite famille.[[93]](#footnote-93)

Mauss note également avec précision quels sont les biens person­nels.

Les habits et les amulettes ; puis, le kayak et les armes qui naturellement sont exclusivement possédés par les hommes. Les femmes possè­dent généralement en propre la lampe de famille, les marmites de stéatite et l’ensemble des instruments. Tous ces objets de ménage sont attachés d’une façon magico-religieuse à la personne. On répugne tout à fait à les prêter, à les donner ou à les échanger, dès qu’ils ont été usagés. On les enterre avec le mort. Quelques-uns, les armes notamment, portent en Alaska, peut-être même partout, des marques de propriété. (p. 463)

Même pendant l’hiver, toute propriété individuelle ne disparaît pas complètement.

À l’inté­rieur de la longue maison, chaque famille reste propriétaire de sa lampe, de ses couver­tures ; chaque individu de ses armes et de son vêtement. De plus, l’ordre selon lequel se répartissent les fruits de la chasse entre les habitants de la maison porte parfois la marque du droit individualiste de l’été. (p. 469)

C’est la question de la répartition des noms dans les classes qui cepen­dant va faire basculer la pensée de Mauss, en le poussant parallè­lement à substituer à la formulation de la question de la personne clani­que en termes binaire d’individualité ou d’absence d’individua­lité une formu­lation en termes de place statutaire dans un système social hiérar­chisé. Là aussi, les études de détail viennent en effet, sinon infir­mer, du moins compli­­quer la doctrine de l’amorphisme du clan. Le nom totémi­que, dont Durkheim et lui-même faisaient encore il y a peu, le dénomi­nateur commun des membres d’un clan, apparaît sous un autre jour dès lors que l’on étudie le proces­sus par lequel il est reçu. Il ne constitue plus le simple instrument de distinction de deux groupes, mais représente la marque de la place particulière d’un individu dans son groupe.

À de très nombreuses reprises, Mauss note que, dans les sociétés archaï­ques, il existe un stock de prénoms, propriété du groupe, qui sont sans cesse réutilisés par les générations successives. Or, ces prénoms sont sou­vent des sous-totems du clan.

[Chez les Hopi], les choses sont en effet non seulement réparties entre les clans mais encore entre les indi­vidus de ces clans, car nombre de noms propres d’individus sont simplement ceux des espèces sous-totems de ces clans, ou même ceux des choses subsumées à ces sous-totems.[[94]](#footnote-94)

Chez les Haïda et les Tlingit, alors que les noms totémiques, à la suite d’influences exté­rieures et perturbatrices, se sont affranchis du clan, les prénoms gardent leurs liens avec celui-ci, où ils se transmettent en ligne utérine.

Les prénoms [...] restent toujours dans la même phratrie et le même clan, tout en ne repa­rais­sant que toutes les deux générations. D’une manière générale, on peut dire que contrairement aux totems, ils sont attachés à des groupe­ments familiaux nettement déterminés.[[95]](#footnote-95)

Chez les Haïda, chaque clan possède ainsi un lot de prénoms qui sont autant de personnes.

Le clan du tonnerre, qui appartient tout entier à la phratrie du Corbeau, est divisé en un certain nombre de personnes. Les prénoms sont, en défi­nitive, de la menue monnaie de totems ; c’est dire qu’ils ressemblent aux sous-totems d’Austra­lie et de certaines sociétés nord-américaines. (p. 82)

Ces phénomènes s’expliquent par une croyance générale à la réin­carna­tion des ancêtres qui portaient originellement les prénoms. Cette croyance est attestée chez tous les Indiens d’Amérique du Nord.

Sur le nom *nikie*, chez les Dacotah et les Sioux, sur le nom dans les confré­ries et les clans (Pueblos, Kwakiutl, Haïda), nous disposons dès main­te­nant d’un ensemble imposant de faits. Le nombre des individus, des noms, des âmes et des rôles est limité dans le clan, et la vie de celui-ci n’est qu’un ensemble de renaissances et de morts d’individus toujours identi­ques.[[96]](#footnote-96)

De même, chez les Omaha (Nebraska), chaque clan et chaque sous-clan possèdent une liste de prénoms héréditaires sur lesquels il a un droit exclusif de pro­priété. Ces pré­noms sont ceux des âmes qui se réin­carnent régulièrement par l’intermé­diaire des fem­mes étran­gères au clan (car la descendance se fait en ligne masculine). Ainsi le totem comprend sous lui tous les sous-totems, et les sous-totems comprennent à leur tour les noms individuels [...]. Ce sont là autant de faits qui prouvent à nou­veau le rapport du totem indivi­duel au totem du clan.[[97]](#footnote-97)

Mauss note encore que cette croyance existait chez les Indo-européens, les Vikings, les Romains[[98]](#footnote-98) et qu’elle a été connue plus généra­lement dans toutes les populations archaïques.

Il existe un ensemble énorme de sociétés, sociétés nègres, malayo-polyné­siennes, indien­nes (groupe sioux, algon­quin, iroquois, pueblo, du Nord-Ouest), eskimos, australien­nes, où le système de la réincarnation du mort et de l’héritage du prénom dans la famille ou dans le clan est la règle. (p. 138)

Or, cette réincarnation apporte toute une série de signes et de droits.

Chez les Haïda et les Tlingit, hériter d’un prénom, c’est hériter de l’esprit de l’ancêtre qui portait ce prénom, du dieu que cet ancêtre incarnait déjà. L’héritier du prénom est ce dieu lui-même, il a le droit d’en porter le masque, de le figurer dans ces cérémonies.[[99]](#footnote-99)

Ce « droit » d’incarner l’ancêtre dans les cérémonies se matérialise par le droit à son masque, mais il s’exprime aussi par la propriété « d’un rôle pendant la danse d’hiver »[[100]](#footnote-100) et d’un « chant ».

Posséder un totem, c’est posséder, du même coup, une lignée d’ancêtres qu’on prie, qui vous assistent ; c’est être proprié­taire du chant de la phra­trie, du chant spécial de la famille et du clan. Ce chant est une chose très précieuse, car il vient de l’ancêtre, du génie que l’individu réincarne, c’est le génie qui est censé parler par la bouche du chanteur.[[101]](#footnote-101)

En réincarnant son ancêtre, l’individu acquiert ainsi son statut.

L’indi­vidu naît avec son nom et des fonctions sociales, avec son blason dans les sociétés du Nord-Ouest américain.[[102]](#footnote-102)

Dans des sociétés hiérar­chi­sées, comme celle des Kwakiutl, ce phé­nomène est d’une importance primordiale dans la mesure où il va en partie déterminer le rang de l’indi­vidu dans ou hors de la noblesse, et au sein de la hiérarchie des confréries reli­gieuses.[[103]](#footnote-103)

Ainsi Mauss commence-t-il à percevoir que loin d’entraîner, par osmose avec son clan, la disso­lution de la personnalité de l’individu qui le porte, l’attribution d’un prénom a plutôt l’effet de lui en attribuer une. Certes, la personne en question ne se définit pas comme une entité entière­ment libre et dont l’autonomie est garantie juridiquement. Elle est au contraire soumise aux traditions et ne possède d’identité qu’en fonc­tion de la place que lui assigne le groupe. Elle peut, par exemple, perdre sa personnalité ou en acquérir une au cours du Potlatch, ou même par un meurtre (p. 59). Elle est un « rôle »[[104]](#footnote-104). Mais ce « rôle » n’est pas sans être strictement défini par des emblèmes, des masques, des danses, des chants, et sans impli­quer des droits véritablement personnels.

Dès 1907, Mauss tire les premières conclu­sions de ces analyses en revenant sur sa vision de l’amorphisme du clan et de l’indistinction de la propriété, comme il l’a déjà fait pour les Eskimo.

Comme les noms propres sont attachés à des fonc­tions religieuses, aux masques hérédi­taires dans le clan, le clan totémique hopi nous apparaît lui-même, non pas comme possédant en bloc un groupe de choses, mais comme les ayant réparties entre les indi­vidus à la façon dont, dans la société, se répartissent les rôles.[[105]](#footnote-105)

En 1910, il complète à propos des Haïda et des Tlingit cette remar­que qui forme, à ma connaissance, la première occu­rrence explicite du thème du personnage qui sera développé dans l’essai de 1938.

Par cela seul que le prénom se trans­met dans le clan, il y a donc tout un ensemble de choses sacrées, de pou­voirs, de personna­li­tés mythiques qui sont attribuées à ce même groupe, qui sont sa pro­priété.[[106]](#footnote-106)

Revenant explicitement sur l’indis­tinc­tion des membres du clan qu’il avait cru, avec Durkheim, pouvoir déduire de son étude des popula­tions abori­gènes australiennes, il affirme alors l’existence d’une forme spécifi­que de personnalisation dans le système clanique des Indiens d’Amérique du Nord. Chez les Haïda, le totem est plus un bla­son, un emblème, une propriété reli­gieuse qu’une figure mythique.

On y voit beaucoup moins qu’en Australie même, ou sur d’autres points de l’Amé­ri­que, une espèce animale dont les hommes du clan font partie. On le possède, plus qu’il ne vous possède. (p. 82)[[107]](#footnote-107)

Ainsi une transformation importante a-t-elle déjà eu lieu dans la pensée de Mauss entre 1905, date de son essai sur les variations saison­niè­res eskimo et de ses premiers cours sur le potlatch, et 1912, lorsque la personne archaïque est définitivement reconnue dans sa spécificité et la doctrine de l’amorphisme absolu du clan abandonnée. Toutefois, il est à observer que la problématique de la nomination dans laquelle il se situe encore découle directement de ses travaux, réalisés en commun avec Durkheim, sur les classi­fica­tions. Elle en représente une application secon­daire : après l’étude des classifica­tions des clans, il s’agit d’entre­prendre celle des classifica­tions des membres des clans. Le prénom et l’âme sont considérés, nous l’avons vu, comme de la « menue monnaie de totem » (p. 82). Ils n’expriment en général qu’une spécification du nom du clan souvent repré­senté sur le modèle des parties du corps de l’animal totem (dans le clan du loup, les individus portent les prénoms : patte droite avant du loup ; patte gauche avant du loup, etc.). Dans cette mesure, Mauss peut rejeter l’idée d’un amorphisme intérieur au clan, mais il ne peut guère voir dans les membres du clan autre chose préci­sément que des *membres* d’un corps unique, la plus petite classe d’un emboîtement de classes s’englo­bant succes­sivement l’une dans l’autre.

Or, cette conception gigogne de la personne va, à son tour, être aban­donnée sous la pression des constatations accumulées par Mauss au sujet des cérémonies au cours desquelles le nom de l’ancêtre pouvait être perdu, regagné ou conquis.[[108]](#footnote-108) Mauss s’aperçoit, en effet, en prenant connais­sance à partir de 1905 des textes de Boas concer­nant le Potlatch, que la question de la cohésion sociale ne se pose pas seulement en termes d’*emboî­tement* hiérar­chisé des parties dans un tout, mais aussi en termes d’*échanges* réciproques entre les parties de ce tout.

Son intérêt pour le potlatch et les échanges qui s’y déroulent com­mence apparemment au cours des premières années du siècle et s’étend sur toute la période suivante. Dès 1905, lorsqu’il entreprend pour la pre­mière fois, à travers les textes de Boas, l’étude de l’institution du potlatch, Mauss est frappé par l’aspect total des prestations qui y ont lieu. Dans le résumé du cours qu’il professe à cette époque nous lisons :

Cette institu­tion a été soumise à une étude comparative et approfondie, car elle affecte et domine tous les phénomènes sociaux.[[109]](#footnote-109)

Quelques années plus tard, il conclut une discussion sur le potlatch Haïda et Tlingit d’une manière analogue.

Un pareil syncrétisme de faits sociaux est, à notre avis, unique dans l’histoire des sociétés humaines.[[110]](#footnote-110)

En 1910-1911, Mauss consacre entièrement ses cours « aux presta­tions reli­gieuses, juridiques et économiques, entre les clans dans les tribus indiennes du Nord-Ouest américain ». En 1912, il annonce qu’il a mis « au point une théorie de la remarquable institution du *potlatch* »[[111]](#footnote-111). L’an­née suivante, il s’aperçoit qu’il est possible d’étendre la notion de potlatch chez les populations papoues et mélanésiennes de Nouvelle-Guinée.

Il n’est plus possible d’y voir une curio­sité ethnographique du Nord-Ouest américain : il est manifeste qu’elle tient à des causes générales et profondes. C’est une forme du contrat primitif dont on constatera de plus en plus la fré­quence à mesure qu’on étudiera davantage le système des échanges dans les sociétés inférieures.[[112]](#footnote-112)

Dès la fin de la guerre [1920], et non pas comme le dit Lévi-Strauss en 1925[[113]](#footnote-113), Mauss poursuit sa recherche sur le potlatch mélanésien et intro­duit le terme de « système de prestations totales »[[114]](#footnote-114). En 1921, il fait une incursion dans le monde antique thrace en y montrant l’existence du potlatch.[[115]](#footnote-115) Mais, c’est dans le cours de 1923-1924 qu’il prend connais­sance des documents rapportés par Malinowski des îles Trobriand.

On a consacré une étude particulière à la notion de don et de désintéres­sement et à celle de gages. Le fond de ces institutions est la notion que le circulus des richesses suit exclusive­ment les rapports non seulement écono­miques, mais surtout religieux et juridiques, entre les membres de la tribu.[[116]](#footnote-116)

Et comme on sait, il publie finalement *l’Essai sur le don* en 1925.

## La personne archaïque comme nœud de la fabrique sociale

Grâce à l’étude du potlatch, Mauss comprend qu’il est insuffisant de se représenter le statut que reçoit l’individu comme un simple élément, ou comme une simple position dans une grille classificatoire qui serait fixe et qui couvrirait à elle seule toute l’étendue de la société.

Tout d’abord, s’il est vrai que la définition de la personne archa­ï­que dépend essen­tiellement de son statut dans la société, et que celui-ci peut être expliqué en grande partie par la croyance à la réincarna­tion des per­sonnages possédés par le groupe social, il faut préciser que le nombre des noms ou des personnages disponibles dans un groupe est fini : « Chaque clan a une certaine quantité de noms, rangs, titres. »[[117]](#footnote-117) En 1938, il note éga­lement cette particu­la­rité cruciale : « Existence d’un nombre déter­miné de prénoms par clan. »[[118]](#footnote-118) Plus loin : « Le clan est conçu comme constitué par un *certain nombre de person­nes*, en vérité de person­nages. » (p. 339 – c’est Mauss qui souligne.) En Australie comme en A.O.F. et au Nige­ria, « le nombre de lamantins et de crocodiles de tel et tel marigot corres­pond au nombre des vivants. Et probablement ailleurs, les individus animaux sont nombrés comme les indi­vidus hommes » (p. 345). Plus loin encore, il avoue devoir négliger, pour des raisons de clarté d’exposi­tion, cet aspect, indiquant indirectement l’importance qu’il lui attache : « Un autre point de vue dont je continue à faire un peu abs­trac­tion, c’est celui de la notion de réincarnation d’un nombre d’esprits nommés dans un nombre déter­miné, dans les corps d’un nombre déterminé d’individus. – Et cepen­dant ! » (p. 347)

Or, cela est assurément fondamental, car, Mauss le note dès 1929, le nombre limité des âmes implique que la personne n’est pas seulement une *place* dans le cosmos et une *position* dans le tout formé par la société des vivants, mais surtout un *moment* dans le cycle fermé des générations.

Ce fait donne bien la sensation du fait général : que, dans un clan déterminé, il y a un nombre déterminé d’âmes *en voie de perpétuelle réincarnation ou de possession* qui, définissant la position de l’individu dans son clan, dans sa famille, dans la société, dans l’ensemble de la vie, définissent sa personnalité.[[119]](#footnote-119)

Ce phénomène est perceptible en Afrique de l’ouest.

Le nom de fâ, qui, à Porto-Novo et dans toute une partie de l’Afri­que, est donné à la naissance, déter­mine toute la vie – jusqu’à la personne qu’il est sage d’épouser – d’après son fâ, son nom également. (p. 134)

Mais il a existé également dans toute l’Asie sinisée comme l’ont montré les tra­vaux de Granet sur les « dynasties légendaires de la Chine avec des répétitions de cinq noms par cycles de cinq réincar­na­tions » (p. 134) et, comme on le perçoit grâce aux premières enquêtes éthogra­phiques de Leenhardt, en Nouvelle-Calédonie.

Le nom désigne l’ensemble des positions spéciales de l’individu dans son groupe. [...]. M. Leenhardt retrouve aussi les noms rangés par trois et cinq généra­tions. (p. 134)

En 1938, ce thème revient au cœur de la conférence sur la notion de personne.

Chez les Amérindiens de la prairie, chacun des noms d’oiseaux tonnerres qui se divisent les différents moments du totem tonnerre, sont ceux des ancêtres qui se sont perpétuelle­ment réincarnés. [...] Les hommes qui les réincarnent sont des Intermédiai­res entre l’animal totémi­que et l’esprit gardien, et les choses blasonnées et les rites du clan ou des grandes « médecines ».[[120]](#footnote-120)

Chez les Austra­liens, comme on l’a déjà vu plus haut, même chez les Arunta et les Loritja, ces esprits se réin­car­nent avec une grande précision à la troi­sième génération (grand-père-petit-fils), à la cinquième où l’aïeul et arrière-arrière-petit-fils sont homo­nymes. Encore ici, c’est un fruit de la descendance utérine croisée avec la masculine. – Et, par exemple, on peut étudier dans la réparti­tion des noms par indivi­dus, par clan et *classe* matri­moniale exacte [...], la rela­tion de ces noms avec les ancêtres éter­nels, et les *ratapa*, sous leur forme au moment de la concep­tion, les foetus et enfants qu’ils poussent vers la lumière de ce jour, et entre les noms de ces *ratapa*, et les noms d’adultes (qui sont en parti­culier ceux des fonc­tions remplies aux cérémonies de clan et tribales). L’art de toutes ces réparti­tions est non seulement d’aboutir à la religion, mais aussi de définir la position de l’individu dans ses droits, à sa place dans la tribu comme dans ses rites. (p. 346)

Et Mauss de citer égale­ment des faits similaires chez les Ashanti, au Bénin et en Afrique de l’ouest (p. 347).

La conséquence principale de ce phénomène est que la place qu’il appelle juridi­que (c’est-à-dire fami­liale, clanique et tribale) d’un individu est en fait déterminée par le moment qu’il représente dans le cycle des réincar­nations.

Il faut considérer non seulement la position juridique, mais la position mythique qu’a chaque individu dans le clan.[[121]](#footnote-121)Ailleurs : Et tous ces noms et héri­tages de personnalités sont déterminés par des révéla­tions.[[122]](#footnote-122)

Cette dépen­dance du juridique par rapport au mythique est particu­liè­rement évi­dente dans les nombreux cas où les positions hiérar­chi­ques ne correspon­dent pas à l’âge des individus.

Il y a une raison de ce genre à ce que le neveu soit ainsi supérieur à son oncle. Dans toutes ces sociétés, comme au Nord Ouest améri­cain, on croit à la réincarna­tion des ancêtres dans un ordre déter­miné ; dans ce système, le neveu utérin [...] appartenant, par l’esprit qu’il incarne, à la génération du père de son oncle, en a toute l’auto­rité. […] On com­prend qu’un enfant ait une auto­rité sur un parent d’une autre génération juste anté­rieure à la sienne, mais postérieure à celle des ancêtres qu’il réincarne.[[123]](#footnote-123)

– À cette première ré-élaboration de la notion de statut, qui au lieu d’être conçue de manière classificatoire est définie en fonction du *type de tempo­ralité* qui porte les sociétés archaïques, s’ajoute une réflexion sur la manière dont s’exprime concrètement cette temporalité, à savoir le sys­tème du don et du contre-don forcément différé qui lui succède.

Mauss fait remarquer, à cet égard, que la générosité dont on fait montre pendant le « potlatch » est en réalité un sacrifice adressé aux ancêtres du chef ou du clan de la fille à laquelle on veut marier le fils ou, autre occasion courante, du père qui a initié à une société secrète son fils, appartenant du fait de la descendance utérine, à une autre phratrie que lui.

Dès 1910, il note que le potlatch est ainsi l’occasion d’un ensemble de transactions entre clans ou entre phratries qui passent par des trans­actions entre vivants et morts, et donc entre morts et vivants.

À chaque cadeau fait à un membre de l’autre phratrie, on mentionne le nom des morts. Les cadeaux faits par les vivants et reçus par des vivants s’adressent, en réalité, aux morts qui sont censés les recevoir dans leur séjour. Ils sont l’équivalent de ce que, dans d’autres rites funéraires, on détruit par le feu. Le potlatch serait donc une fête des morts en même temps que des vivants. Nous tendrions à croire que les morts qui sont ainsi appelés à en bénéficier, sont ceux-là mêmes que les vivants réincarnent. Le caractère shamanistique des danses et des cultes, l’identité complète de chaque individu avec l’esprit ancestral qu’il réin­carne, sont autant de faits favorables à cette interprétation.[[124]](#footnote-124)

En 1925, dans l’*Essai sur le don*, il souligne à nouveau l’importance de ces échanges qui sont tout à la fois économiques et sacrificiels.

Les rapports de ces contrats et échanges entre hommes et de ces contrats et échanges entre hommes et dieux éclairent tout un côté de la théorie du Sacrifice. D’abord, on les comprend parfaitement, surtout dans ces sociétés où ces rituels contractuels et économiques se pratiquent entre hommes, mais où ces hommes sont les incarna­tions masquées, souvent chamanistiques et possédées par l’esprit dont ils portent le nom : ceux-ci n’agissent en réalité qu’en tant que représen­tants des esprits.[[125]](#footnote-125)

La destruc­tion sacrifi­­cielle a précisément pour but d’être une donation qui soit néces­sairement rendue. Toutes les formes du potlatch nord-ouest améri­cain et du nord-est asiati­que connaissent ce thème de la destruc­tion. Ce n’est pas seulement pour manifester puis­sance et richesse et désin­téres­sement qu’on met à mort des esclaves, qu’on brûle des huiles précieu­ses, qu’on jette des cuivres à la mer, qu’on met même le feu à des maisons prin­cières. C’est aussi pour sacrifier aux esprits et aux dieux, en fait confondus avec leurs incarnations vivantes, les porteurs de leurs titres, leurs alliés initiés. (p. 167)

Mauss y insiste, le potlatch n’est pas seulement l’occasion d’un échange de biens, de fils ou de filles. Il comporte une dimension globale qui excède largement les rapports juridiques ou économiques et en fait « un fait social total », c’est-à-dire un fait à la fois juridique et écono­mique, mais aussi religieux, morphologique et esthétique.

Le potlatch nord-ouest américain a été suffisamment étudié pour tout ce qui concerne la forme même du contrat. Il est cependant nécessaire de situer l’étude qu’en ont faite M. Davy et M. Léonhard Adma dans le cadre plus vaste où elle devrait prendre place pour le sujet qui nous occupe. Car le potlatch est bien plus qu’un phénomène juridique : il est un de ceux que nous proposons d’appeler « totaux ». Il est religieux, mythologi­que et sha­ma­nis­tique, puisque les chefs qui s’y enga­gent y représentent, y incarnent les ancêtres et les dieux, dont ils portent le nom, dont ils dansent des danses et dont les esprits les possè­dent. Il est économique et il faut mesurer la valeur, l’importance, les raisons et les effets de ces transactions énormes, même actuellement, quand on les chiffre en valeurs européennes. Le potlatch est aussi un phénomène de morphologie sociale : la réunion des tribus, des clans et des familles, même celle des nations y produit une nervosité, une excitation remarquables : on fraternise et cependant on reste étranger ; on communique et on s’oppose dans un gigantesque commerce et un constant tournoi. Nous passons sur les phénomènes esthétiques qui sont extrêmement nombreux. Enfin, même au point de vue juridique, […] en plus du statut juridique des contractants (clans, familles, rangs et épousailles), il faut ajouter ceci : les objets matériels des contrats, les choses qui y sont échangées, ont, elles aussi, une vertu spéciale, qui fait qu’on les donne et surtout qu’on les rend. (pp. 204-205 – Mauss écrit indifféremment chamanisme et shamanisme)

En 1938, Mauss rappelle encore une fois l’arrière-plan chamani­que des échanges qui sont réalisés au cours du potlatch et les rapports aux morts qu’il présuppose.

Toute cette immense mascarade, tout ce drame et ce ballet compliqué d’extases, concerne autant le passé que l’avenir, est une épreuve de l’offi­ciant, et une preuve de la présence en lui du *naualaku*, élé­ment de force impersonnelle, ou de l’ancêtre, ou du dieu personnel, en tout cas du pouvoir surhumain, spiri­tuel, définitif.[[126]](#footnote-126)

Et Mauss d’évoquer alors les masques qui sont utilisés lors de ces cérémonies et qui servent à représenter les êtres que personnifient leurs porteurs.

D’un point de vue presque anecdotique, je vous signale une institution, un objet commun depuis les Nootka jusqu’aux Tlingit du Nord de l’Alaska : c’est l’usage de ces remarquables masques à volets, doubles, et même triples, qui s’ouvrent pour révéler les deux ou trois êtres (totems superposés) que personnifie le por­teur du masque. (p. 343)

De même « les masques non permanents » ou bien les « peintures de tête et souvent de corps » ou encore les « robes », que l’on voit « en Australie et ailleurs », tous ces attributs cherchent toujours à produire « une représentation extatique de l’ancêtre ».

J’ai surtout parlé des sociétés à masques perma­nents (Zuni, Kwakiutl), il ne faut pas oublier que les mascarades tempo­raires sont en Australie et ailleurs simple­ment des cérémo­nies de masques non permanents. L’homme s’y fabrique une personnalité super­posée, vraie dans le cas du rituel, feinte dans le cas du jeu. Mais, entre une peinture de tête, et souvent de corps, et une robe et un masque, il n’y a qu’une différence de degré, et aucune différence de fonction. Tout a abouti ici et là à une représentation exta­tique de l’ancêtre. (p. 346)

Mauss nous a laissé, dans une note de 1923, une description d’un de ces masques.

On peut voir, au musée du Trocadéro, des masques du Nord-Ouest américain sur lesquels des totems sont sculptés. Quelques-uns sont à double volet. Le premier s’ouvre, et derrière le totem public du « chamane-chef » apparaît un autre masque plus petit qui représente son totem privé, puis au dernier volet révèle aux initiés des plus hauts rangs sa vraie nature, sa face, l’esprit humain et divin et totémique, l’esprit qu’il incarne. Car, qu’on le note bien, à ce moment-là le chef est supposé en état de possession, d’ἔκστασις, d’extase, et pas seulement d’ὁμοίωσις [ressemblance]. Il y a transport et confusion à la fois.[[127]](#footnote-127)

Ainsi est-il nécessaire de compléter la première partie de la défini­tion de la personne archaïque donnée plus haut. Celle-ci est un moment dans le cycle des généra­tions, mais ce cycle n’est pas un simple cercle où se succéderaient des unités sociales qui existeraient par elles-mêmes. Les générations sont concrètement reliées les unes aux autres par des échan­ges qui les entre­croisent en les « tissant » dans le temps du prêt et de la dette, dans la mesure où toutes ces prestations sont réalisées entre des par­te­naires représentant des générations disparues et pourtant tou­jours pré­sen­tes. Et il n’est donc pas possible de comprendre le contenu notionnel de la personne archaïque sans référer celle-ci, non seulement à l’organi­sation de la *parenté*, mais aussi à toute la vie des *échanges* où elle est actualisée.

Cette conception temporelle de la personne, qui la définit non seule­ment comme un *moment* d’un cycle de réincarnations ramenant toujours les mêmes « person­nages », mais aussi comme un *nœud* dans un tissage *sans cesse en train de se réaliser*, a des conséquences sur la définition de la place de la personne parmi les autres membres humains vivants de la société, comme sur celle de sa place au sein du monde des choses.[[128]](#footnote-128) En effet, dans la mesure où elle représente un point d’une œuvre toujours en cours, la personne archaïque ne possède pas une unité cons­tante, mais se caractérise par une variation de son contenu comme de son ampleur.

– Du point de vue de sa relation aux autres personnes, la personne archaïque ne constitue pas une unité statutaire qui persisterait par elle-même. Elle se définit au contraire par et dans l’échange même où elle se met en jeu.

Chaque porteur et détenteur d’un personnage est investi d’une res­pon­sabilité particulière vis-à-vis du groupe familial ou clanique qu’il dirige ou auquel il participe. Mauss note à ce propos, chez Boas, le dis­cours d’un chef de clan.

Car ce ne sera pas en mon nom. Ce sera en votre nom et vous devien­drez fameux parmi les tribus quand on dira que vous donnez votre pro­priété pour un potlatch.[[129]](#footnote-129)

Il est également – et peut-être en premier lieu – respon­sable de la survie des ancêtres qu’il réincarne.

Ce qui est en jeu dans tout ceci, c’est donc plus que le prestige et l’autorité du chef et du clan, c’est l’existence même à la fois de ceux-ci et des ancêtres qui se réincarnent dans leurs ayants droit, qui revivent dans le corps de ceux qui portent leurs noms, dont la per­pétuité s’assure par le rituel dans toutes ses phases. La perpétuité des choses et des âmes n’est assurée que par la perpétuité des noms des indi­vidus, des personnes. Celles-ci n’agis­sent qu’ès qualités, et, inversement, elles sont responsables de tout leur clan, de leurs famil­les, de leurs tribus.[[130]](#footnote-130)

Dans les échanges et les luttes mythiques en quoi consiste le pot­latch, les personnes sont donc entièrement remises en jeu. Pour conserver son autorité sur sa tribu et sur son village, voire sur sa famille et ses fils, ou encore son rang parmi ses pairs, le dépositaire d’une personne doit faire la preuve qu’il est tou­jours l’incarna­tion de l’ancêtre.

Le principe qui domine tout est le suivant : la successive réincarnation des âmes titrées, les successives posses­sions par les esprits titrés auxquelles les nobles, Kwakiutl en parti­culier, sont obligés de parvenir pour garder leur rang, jusqu’à ce que, comme nous tous, ils soient mis à la retraite.[[131]](#footnote-131)

Chaque chef doit mon­trer « qu’il est hanté et favorisé des esprits et de la fortune, qu’il est possédé par elle et qu’il la possède »[[132]](#footnote-132). La puis­sance, « le mariage des enfants, les sièges dans les confréries » dépendent « de potlatchs échangés et rendus ».

Le mariage des enfants, les sièges dans les confréries ne s’obtien­nent qu’au cours de potlatchs échangés et rendus. On les perd au potlatch comme on les perd à la guerre, au jeu, à la course, à la lutte. (p. 201)

Mais il n’y a pas d’autre preuve de cette fortune que de la dépenser et de la distri­buer « en humiliant les autres, en les mettant à l’ombre de son nom » (p. 206). Mauss détaille de manière pittores­que cette lutte des personnes.

Nulle part le prestige individuel d’un chef et le prestige de son clan ne sont plus liés à la dépense, et à l’exactitude à rendre usurai­rement les dons acceptés, de façon à trans­former en obligés ceux qui vous ont obligé. La consom­mation et la destruction y sont réelle­ment sans bornes. Dans certains potlatchs on doit dépenser tout ce que l’on a et ne rien garder. C’est à qui sera le plus follement dépensier [...]. Le statut politique des individus, dans les confréries et les clans, les rangs de toutes sortes s’obtiennent par la « guerre de propriété », comme par la guerre, ou par la chance, ou par l’héritage, par l’alliance et le mariage. (p. 200)

L’échec peut survenir de multiples façons. Il peut survenir par une dépense trop mesurée ou bien d’une crainte d’avoir à rendre qui amène à refuser un don.

C’est craindre d’être « aplati » tant qu’on n’a pas rendu. En réalité, c’est être « aplati » déjà. C’est « perdre le poids » de son nom ; c’est s’avouer vaincu d’avance. (p. 210)

Quoi qu’il en soit, en cas d’échec, on perd la « face », c’est-à-dire l’âme de l’ancêtre.

Le noble kwakiutl et haïda a exactement la même notion de la « face » que le lettré ou l’officier chinois. On dit de l’un des grands chefs mythi­ques qui ne donnait pas de potlatch qu’il avait la « face pour­rie ». Même l’expression est ici plus exacte qu’en Chine. Car, au Nord-Ouest américain, perdre le prestige, c’est bien perdre l’âme : c’est vrai­ment la « face », c’est le masque de danse, le droit d’incarner un esprit, de porter un blason, un totem, c’est vraiment la *persona*, qui sont ainsi mis en jeu, qu’on perd au potlatch, au jeu des dons, comme on peut le perdre à la guerre ou par une faute rituelle. (pp. 206-207).

Un mythe Haïda raconte comment « un vieux chef ne donne pas assez de potlatch ; les autres ne l’invitent plus, il en meurt, ses neveux font sa statue, donnent une fête, dix fêtes en son nom : alors il renaît » (p. 208, n. 5). Un discours Haïda dit également : « Vous serez les derniers parmi les chefs parce que vous n’êtes pas capables de jeter dans la mer des cuivres, comme le grand chef l’a fait » (p. 212, n. 1). Mais la sanction n’est pas seulement morale, elle peut aller jusqu’à l’esclavage pour dette. Au moins chez les Kwakiutl, les Haïda et les Tsimshian, « l’individu qui n’a pas pu rendre le prêt ou le potlatch perd son rang et même celui d’homme libre » (p. 212). Un chef perd « sa liberté, ses privilèges, mas­ques et autres, ses esprits auxi­liaires, sa famille, ses propriétés » (p. 206, n. 5).

Cette instabilité fondamentale de la personne est encore renforcée par le fait que l’antagonisme pacifique du potlatch peut céder le pas à un antago­nisme violent. Ainsi la personne peut-elle être contestée à tout moment par un autre guerrier, par un meurtre ou par le vol réussi d’une des propriétés magiques associées au nom.

Un rang, un pouvoir, une fonction reli­gieuse et esthétique, danse et posses­sion, *paraphernalia* et cuivres en formes de boucliers [...] se conquiè­rent par la guerre : il suffit de tuer leur possesseur – ou de s’emparer d’un des appareils du rituel, robes, masques – pour hériter de ses noms, de ses biens, de ses charges, de ses ancêtres, de sa personne – au sens plein du mot. Ainsi s’acquièrent les rangs, biens, droits personnels, choses, et en même temps leur esprit individuel.[[133]](#footnote-133)

Enfin, on peut perdre la personne dont on était le détenteur simple­ment par l’avancement de l’âge.[[134]](#footnote-134) L’individu, chez les Kwakiutl, prend alors un nom de la société des phoques « (des retraités) : sans extases, ni posses­sions, sans responsabilités, sans profits, sauf ceux des souvenirs du passé » (p. 344). De même, les Arunta australiens relè­guent-ils « parmi les gens sans conséquence celui qui ne peut plus danser, qui a perdu son Kabara » (p. 347).

Cette conception temporelle des relations interpersonnelles implique ainsi une personne « à géométrie variable ». L’individu des sociétés archaï­ques est sans cesse engagé dans des défis où il « joue » sa per­sonne, moins en fait comme un *rôle*, que comme un *enjeu*, toujours remis « sur le tapis » ou plutôt sur la piste de danse ou le terrain de lutte.

Nous voyons déjà, chez les Pueblo, en somme une notion de la personne, de l’indi­vidu, confondu dans son clan, mais détaché déjà de lui dans le cérémonial, par le masque, par son titre, son rang, son rôle, sa propriété, sa survi­vance et sa réapparition sur terre dans un de ses descendants doté des mêmes places, prénoms, titres, droits, et fonctions. (p. 340)

– Du point de vue de sa relation aux choses, la personne archaïque connaît également une ampleur variable. Pour des raisons religieu­ses, il existe en effet un prolongement de la personne dans les choses qui se traduit par le fait que toutes les choses précieuses portent un nom.

[Chez les Indiens du Nord-Ouest américain] chacune de ces choses précieuses, chacun de ces signes de richesses a – comme aux Trobriand – son indivi­dua­lité, son nom, ses qualités, son pouvoir. Les grandes coquilles d’*aba­lone*, les écus qui en sont couverts, les cein­tures et les couvertures qui en sont ornées, les couvertures elles-mêmes blasonnées, couvertes de faces, d’yeux et de figures animales et humaines tissées, brodées. Les maisons et les poutres, et les parois déco­rées sont des êtres. Tout parle, le toit, le feu, les sculptures, les peintures ; car la maison magique est édifiée non seulement par le chef ou ses gens ou les gens de la phratrie d’en face, mais encore par les dieux et les ancêtres ; c’est elle qui reçoit et vomit à la fois les esprits et les jeunes initiés.[[135]](#footnote-135)

Plus loin, Mauss note, le même phénomène pour les cuivres, « ces boucliers, écus, plaques qui sont en même temps des pièces de monnaie et surtout des objets de parade qu’au potlatch portent les chefs ou ceux au profit desquels ils donnent le potlatch. » (p. 221, n. 5).

Chaque cuivre prin­ci­pal des familles de chefs de clans a son nom, son indivi­dualité propre, sa valeur propre, au plein sens du mot, magique et économi­que, permanente, perpétuelle sous les vicissitudes des potlatchs où ils passent et même par-delà les destructions partielles ou complètes. (p. 223)

Plus généralement, chez ces Amérindiens, tous les biens de la famille portent des noms.

[Chez les Haïda] les choses de la famille sont individuellement nommées ; portent des noms : les maisons, les portes, les plats, les cuillères sculptées, les canots, les pièges à saumon [...]. – Nous avons la liste des choses qui sont nommées par les Kwakiutl, par clans, en plus des titres variables des nobles, hommes et femmes, et de leurs privilèges : danses, potlatch, etc., qui sont également des propriétés. Les choses que nous appellerions meubles, et qui sont nommées, personnifiées dans les mêmes conditions sont : les plats, la maison, le chien et le canot. Dans cette liste, Hunt [l’informateur indien de Boas] a négligé de mentionner le nom des cuivres, des grandes coquilles d’abalone, des portes. – [...] Chez les Tsimshian, sont nommés : les canots, les cuivres, les cuillères, les pots de pierre ; les couteaux de pierre, les plats de cheffesses. Les esclaves et les chiens sont toujours des biens de valeur et des êtres adoptés par les familles. (p. 218, n. 3)

En 1938, Mauss souligne de nouveau ces pratiques de nomination des objets et l’importance de leur signification pour la personne archaïque.

Sont aussi *nommés* : la maison du chef (avec ses toits, poteaux, portes, décors, poutres, ouvertures, serpent à double tête et face), le canot d’apparat, les chiens. [...] Les plats, les fourchettes, les cuivres, tout est blasonné, animé, fait partie de la *persona* du propriétaire et de la *familia*, des *res* de son clan.[[136]](#footnote-136)

Toutefois, cela ne signifie pas non plus que la personne archaïque constituerait une unité qui serait simplement plus largement étendue dans le monde des choses que la nôtre et qui persisterait à travers le temps. Au contraire, toutes ces excroissances extérieures – pour nous – de la per­sonne sont sans cesse sujettes à être échangées dans le système de presta­tions dans lequel viennent s’acquérir, se fortifier ou se perdre les person­na­lités. Ainsi faut-il entrer en leur possession pour être investi d’une âme et d’une personne.

L’ensem­ble des choses précieuses est toujours dans toutes ces tribus d’origine spirituelle et de nature spirituelle. De plus, il est contenu dans une boîte, plutôt dans une grande caisse blasonnée qui est elle-même douée d’une puissante individualité, qui parle, s’attache à son propriétaire, qui contient son âme, etc.[[137]](#footnote-137)

Or, ce sont les transferts de ces propriétés, de ces objets dotés de puissance magique et de nom, qui permettent au récipiendaire d’acquérir une personne.

C’est son transfert, sa donation qui, à l’origine, comme à chaque nouvelle initiation ou mariage, transforme le récipien­daire en un individu « surna­turel », en un initié, un shamane, un magicien, un noble, un titulaire de danses et de sièges dans une confrérie. (p. 218, n. 1)

Les objets les plus précieux, de ce point de vue, sont les cuivres que l’on a déjà évoqués. Ce sont eux qui constituent la « richesse », c’est-à-dire qui appor­tent la chance, la force magique et le rang social, et donc qui manifestent la possession d’une personne, qui pourra elle-même se faire rétribuer pour ses transes chamanistiques.

Par elles les formes de richesse, on obtient les rangs ; c’est parce qu’on obtient la richesse qu’on obtient l’esprit ; et celui-ci à son tour possède le héros vainqueur des obstacles ; et alors encore, ce héros se fait payer ses transes shamanistiques, ses danses rituelles, les services de son gouvernement. (p. 226)

– Du point de vue des relations entre personnes, comme de celui des rela­tions des personnes aux choses, la personne archaïque constitue donc une unité instable dont le contenu et l’ampleur changent presque sans cesse. Non seulement cette notion présuppose des réincarnations qui peu­vent se substituer les unes aux autres pendant la vie de l’individu, qui peuvent aussi se cumuler ou se perdre (en cas d’initiation, d’alliances nouvelles, d’échec au combat ou au potlatch, de vieillissement, etc.), mais la sphère matérielle qui est en continuité avec elle varie dans la même mesure.

Cette instabilité se manifeste par les multiples changements et par­fois superposition de noms d’un individu. Ceux-ci se transforment, tout d’abord, tout au long de sa vie en fonction des cycles de réincarnations.

Le prénom de l’individu, en l’espèce du noble, change avec son âge et les fonctions qu’il remplit par suite de cet âge [...]. Il faudrait exposer toute une série de faits curieux de lieute­nance : le fils – mineur – est représenté tempo­rai­rement par son père, qui recueille provisoirement l’esprit du grand-père défunt, et il nous faudrait placer ici toute une démonstration de la présence chez les Kwakiutl de la double descen­dance utérine et masculine, et du système des générations alternées et décalées.[[138]](#footnote-138)

Mais il faut ajouter à ces changements fondamentaux de multiples changements liés à l’alternance des deux saisons qui décou­pent l’année, ainsi qu’à celle des périodes de vie quotidienne et de céré­monies.

Tout individu dans chaque clan a un nom, – voire deux noms – pour chaque saison, profane (été) (WiXsa), et sacré (hiver) (LaXsa). Ces noms sont répartis entre les familles séparées, les « Sociétés Secrètes » et les clans collaborant aux rites, les temps où les chefs et les familles s’affron­tent dans les innombrables et interminables *potlatch*. (p. 341)

En fait chaque âge de la vie, chaque fonction nouvelle, apporte un nouveau nom.

Chez les Kwakiutl (et leurs parents les plus proches, Heiltsuk, Bellacoola, etc.), cha­que moment de la vie est nommé, person­nifié, par un nouveau nom, un nouveau titre, de l’enfant, de l’ado­lescent, de l’adulte (mâle et fémi­nin) ; puis il possède un nom comme guer­rier (naturellement pas pour les femmes), comme prince et prin­cesse, comme chef et cheffesse, un nom pour les fêtes qu’ils donnent (hommes et femmes) et pour le cérémonial particulier qui leur appar­tient, pour leur âge de retraite, leur nom de la société des phoques (des retraités : sans extases, ni possessions, sans responsabilité, sans profits, sauf ceux des souvenirs du passé). (pp. 344-344)

## Une anthropologie préstructurale ?

L’évolution de la pensée de Mauss l’a donc conduit d’une concep­tion toute négative de la personne archaïque à une conception classifi­catoire, puis à l’idée que la personne se produit au cours des échanges qui tissent les morts et les vivants, les générations vivantes entre elles et les groupes sociaux les uns par rapport aux autres. Nous voyons déjà en partie ce qui sépare cette définition radica­lement nouvelle de la personne et celle mise en œuvre, sur les bases du kantisme sociologique durkhei­mien, dans la deuxième partie de la confé­rence de 1938. Toutefois, cette différence a été l’objet d’interprétations si diverses qu’il me faut présenter maintenant celles-ci avant de continuer cette discussion. Ne pouvant prendre en compte ici toutes les lectures de Mauss, je me limiterai à celles qui sont encore aujourd’hui les plus cou­ran­tes (dont Lévi-Strauss a posé les bases dès la mort de Mauss en 1950) et à la principale lecture opposée à celles-ci (celle élaborée dans les mêmes années par Gurvitch)[[139]](#footnote-139).

– Suivant Lévi-Strauss, Mauss élaborerait dans l’*Essai sur le don* une procédure méthodo­logique radicalement nouvelle. À travers le prisme du don, c’est-à-dire de l’échange, il permettrait à l’anthropologie de « transcender l’observation empirique » et d’atteindre des « réalités plus profondes »[[140]](#footnote-140).

Ce sont d’abord les pro­duits de l’activité sociale : techni­que, économique, rituelle, esthétique ou reli­gieuse – outils, produits manufacturés, produits alimen­taires, for­mules magi­ques, ornements, chants, danses et mythes – tous ces produits qui sont rendus compara­bles entre eux par ce carac­tère commun que tous possèdent d’être transféra­bles, selon des modali­tés qui peuvent être ana­lysées et classées et qui [...] sont réduc­ti­bles à des formes fondamen­tales. (p. xxxiii)

Tous les phéno­mènes sociaux seraient « substi­tuables, dans la mesure où des valeurs diffé­rentes peuvent se rempla­cer dans la même opéra­tion » (p. xxxiii). Et Lévi-Strauss de conclure :

Pour la première fois, le social cesse de relever du domaine de la qualité pure [...] et devient un système, entre les parties duquel on peut donc découvrir des connexions, des équiva­lences et des soli­darités. (p. xxxii-xxxiii)

En procédant de cette façon, Mauss accéderait aux structures pro­fon­des et incons­cientes de l’activité de l’esprit humain et fournirait ainsi le moyen de résoudre l’une des difficultés les plus importantes de la connais­sance dans les sciences humaines et sociales. Comme l’incons­cient est le plan où le sujet et le collectif communiquent – « Sans nous faire sortir de nous-mêmes, affirme Lévi-Strauss, il nous met en coïnci­dence avec des formes d’acti­vité qui sont à la fois *nôtres* et *autres*, condi­tions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps » (p. xxxii) –, il permettrait, en effet, de trans­­poser l’appré­hen­sion interne de l’indigène dans les termes d’une appré­hen­sion externe systé­matique et coordonnée, et ainsi de dépasser l’insurmon­table anti­no­mie de la connaissance de l’autre.

Cette diffi­culté serait inso­luble, les subjectivités étant, par hypothèse, incompa­rables et incommu­nica­bles, si l’oppo­sition entre moi et autrui ne pouvait être surmon­tée sur un terrain, qui est aussi celui où l’objectif et le subjec­tif se rencon­trent, nous voulons dire l’inconscient. (p. xxx)

Mauss réaliserait ainsi une révolution méthodolo­gique parallèle à celle de la théorie phono­logique du langage.

C’est la linguistique, et plus particulièrement la linguistique structurale, qui nous a familia­risés depuis lors avec l’idée que les phénomènes fondamentaux de la vie de l’esprit, ceux qui la conditionnent et déterminent ses formes les plus géné­ra­les, se situent à l’étage de la pensée inconsciente. (p. xxxi)

Au même moment que Troubetskoy (1890-1938) et Jakobson (1896-1982) en linguistique, il se départirait d’une méthodo­logie fondée sur l’ana­lyse des « caté­gories de l’esprit humain », c’est-à-dire inspi­rée par la philo­sophie du sujet, et inaugurerait une méthodologie structu­rale adé­quate à l’étude des phéno­mènes incons­cients qu’aurait déjà visé Durkheim sans y avoir encore adapté son approche.

Les conséquences de cette révolution scientifique seraient détermi­nantes. D’une part, les structures conditionnant les produits et les événe­ments de la vie sociale pourraient être mises en évidence, et il serait pos­si­ble, dès lors, en se fondant sur les différences et les simila­rités de ces struc­tures incons­cientes, de comparer les sociétés et finalement de les classer par types, sans avoir à recourir à l’hypo­thèse évolutionniste durkheimienne.

Surtout, ce sont les opérations elles-mêmes, aussi diverses qu’elles puissent paraître à travers les événements de la vie sociale : nais­sance, initiation, mariage, contrat, mort ou succession ; et aussi arbitraires par le nombre et la distribution des individus qu’elles mettent en cause, comme récipiendaires, intermédiaires ou donateurs, qui autorisent toujours une réduction à un plus petit nombre d’opé­rations, de groupes ou de personnes, où l’on ne retrouve plus, en fin de compte, que les termes fonda­mentaux d’un équi­libre, diversement conçu et différemment réalisé selon le type de société considéré. (p. xxxiv)

D’autre part, et nous en arrivons à notre sujet, alors que Durkheim s’appuyait sur une théorie synthé­tique concevant l’indi­vidu comme une *classe*, c’est-à-dire comme une unité rassemblant un ou plusieurs objets dont les rapports avec les autres individus étaient conçus comme des emboî­­tements hiérarchisés jusqu’à un tout englobant ultime, Mauss ren­drait possi­ble une théorie diffé­ren­cialiste dans laquelle l’individu se défini­rait comme *valeur*, c’est-à-dire uniquement par ses différences avec les autres individus auquel il serait lié par ailleurs dans le système social. Cette trans­formation s’opérerait du reste très tôt, puisqu’il serait possible d’en observer la « première manifestation » (p. li) dans l’*Esquisse d’une théorie générale de la magie* [1904]. Nous pourrions, affirme Lévi-Strauss, « pro­jeter rétrospecti­vement sur la notion de *mana* la conception que Mauss nous invite à former de l’échange » (p. xlvi). De cette manière, au lieu de repré­senter la catégorie de pensée indéfinis­sable et protéiforme à laquelle pensait Mauss, le *mana* apparaî­trait comme la « valeur symboli­que zéro » (p. l) ou le « signifiant flot­tant » (p. xlix) du système culturel tradi­tionnel. Cette réinter­préta­tion serait « rigoureuse­ment fidèle à la pen­sée de Mauss traduite, de son expression originale en termes de logique des classes, dans ceux d’une logique symboli­que qui résume[rait] les lois les plus générales du langage » (p. l).

Ainsi à en croire Lévi-Strauss, que ce soit par le saut qu’il ferait faire à l’observation sociale de l’approche qualitative à l’approche combi­na­toire, ou par sa remise en question implicite de la typologie évolu­tion­niste durk­hei­mienne, ou encore par son intuition de l’individu comme valeur, Mauss romprait avec l’historicisme et la philosophie du sujet de ses pré­déces­seurs. Sur ces trois plans, le recours à une vision synchroni­que visant des réalités profondes et inconscientes lui permet­trait de commen­cer à se défaire des dif­fi­cul­tés insolubles que rencontre toute vision diachro­nique quand elle prétend constituer une connaissance scientifique. Ouvrant « une nouvelle ère pour les sciences sociales » (p. xxxv), Mauss aurait inventé une métho­dologie proche de celle de la linguisti­que struc­turale et aurait ainsi réalisé une rupture épistémologi­que dont toute la modernité lui serait rede­vable.

Cette lecture de Mauss est aujourd’hui dominante. La plupart des auteurs, au moins en France où Mauss est le mieux connu et le plus discuté, ont repris l’interpréta­tion donnée par Lévi-Strauss. À la suite de celui-ci, Mauss a été lu par une grande partie des anthro­polo­gues et sociologues – à l’instar de Saussure par les linguistes ou de Propp par les poéti­ciens[[141]](#footnote-141) – comme l’un des premiers cri­ti­ques de l’histo­ri­cisme et l’un des fondateurs d’un nouveau paradigme scien­­tifique d’orientation struc­turale. Il est ainsi souvent admis comme une évidence que Mauss a été, dans les années 1920, parallèlement à Troubetskoy et à Jakobson, un des vecteurs princi­paux par lesquels s’est produit le basculement des sciences humaines dans une ère nouvelle. Comme la linguisti­que et la poé­tique, l’anthropologie aurait connu, grâce à lui, une révolution théorique sans précé­dents.[[142]](#footnote-142)

Or, cette interprétation est loin, à mon avis, de rendre compte cor­rec­­tement du travail de Mauss. Elle comporte, tout d’abord, une contra­diction curieuse qui tient à l’importance paradoxale que donne Lévi-Strauss dans son analyse à la valeur signi­ficative des coïn­cidences tempo­relles. Au risque d’être incohérent, il utilise un argu­ment typique de la position histo­ri­ciste qu’il critique et insiste sur le fait que Mauss découvre les bases du struc­tura­lisme « à la même époque » que les fondateurs de la phono­logie. À cela s’ajoute une déformation de l’histoire scientifique du premier xxe siècle où nous voyons pointer des enjeux purement institu­tionnels. L’idée que la rup­ture des années 1920 aurait déjà été en gestation dans les pre­mières œuvres de Mauss permet de donner au struc­tura­lisme une origine purement interne à la sociologie, et, ce qui est encore mieux, antérieure au *Cours de linguistique générale* lui-même, auquel il est attri­bué, à tort du reste, le plus souvent.

Parlant de la méthodologie anthropologique de Mauss, Lévi-Strauss interpelle son lecteur avec une véritable foi historiciste dans la valeur démonstrative des coïncidences chronolo­giques.

On remarquera que cette technique opératoire est très voisine de celle que Troubets­koy et Jakobson mettaient au point, à la même époque où Mauss écrivait l’*Essai* sur le don, et qui devait leur permettre de fonder la linguistique structurale.[[143]](#footnote-143)

Il est intéressant de noter que Lévi-Strauss a la même attitude vis-à-vis de Boas, dont il écrit en l’identifiant lui aussi à l’un des prédécesseurs, sinon l’un des précurseurs, de la phonologie.

C’est à Boas que revient le mérite d’avoir, avec une admirable lucidité, défini la nature inconsciente des phénomènes culturels, dans des pages où, les assimilant de ce point de vue au langage, il anticipait sur le développement ultérieur de la pensée linguistique, et sur un avenir ethnologique dont nous commençons à peine à entrevoir les promesses [...]. Les résultats de la phonologie moderne permettent seuls de mesurer l’immense portée de ces thèses, formulées huit ans avant la publication du *Cours de linguistique générale* de Saussure qui allait préparer son avènement.[[144]](#footnote-144)

Toutefois ces défauts formels sont mineurs par rapport aux défor­mations que fait subir la lecture lévistraussienne au travail et à la straté­gie de Mauss eux-mêmes. En réalité, c’est par l’aspect qui semble à Lévi-Strauss le plus moderniste que Mauss s’éloigne le plus de Saussure, et c’est quand il lui semble le plus traditionnel qu’il se rapproche, sans qu’il s’en rende compte, de ce qui reste vivant aujourd’hui chez celui-ci.

Comme Saussure, Mauss, tout d’abord, n’emploie pas le terme de « structure » mais celui de « système ». Quand il le fait, c’est dans un sens qui n’a rien à voir avec celui de la métho­dologie structuraliste. Il iden­tifie explici­tement struc­ture et organi­sa­tion matérielle et démogra­phique.

*Il n’y a dans une société que deux choses : le groupe qui la forme*, d’ordi­naire *sur un sol déterminé*, d’une part ; *les représentations et les mouve­ments* de ce groupe d’autre part. C’est-à-dire qu’il n’y a, d’un côté que des phénomènes maté­riels : des nombres déterminés d’individus de tel et tel âge, à tel instant et à tel endroit ; et, d’un autre côté, parmi les idées et les actions de ces hommes communes en ces hommes, celles qui sont en même temps, l’effet de leur vie en commun. Et il n’y a rien d’autre.[[145]](#footnote-145)

Le terme de « structure » devrait ren­voyer ainsi essentiellement aux phénomènes que nous appellerions aujourd’hui statisti­ques ou plus large­ment démographi­ques.[[146]](#footnote-146) Pour Mauss, en effet, les « structures » obser­va­bles dans la synchronie sont de l’ordre du « cadavérique » et constituent donc des reconstruc­tions peu significa­tives quant à la société « vivante ». Nous n’avons jamais affaire en anthro­pologie qu’à la société en train de fonctionner. Dans l’*Essai sur le don*, il souligne le fait que « les clans, les âges et, généralement, les sexes – à cause des multiples rapports auxquels les contacts donnent lieu – sont dans un état de perpétuelle effer­vescence économique »[[147]](#footnote-147). Plus loin, il transpose cette remarque sur le plan théori­que.

Nous avons vu des sociétés à l’état dynami­que ou physiolo­gique. Nous ne les avons pas étudiées comme si elles étaient figées, dans un état statique ou plutôt cadavérique, et encore moins les avons-nous décomposées et disséquées en règles de droit, en mythes, en valeurs et en prix. C’est en considérant le tout ensemble que nous avons pu perce­voir l’essen­tiel, le mouvement du tout, l’aspect vivant, l’instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d’eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d’autrui. (p. 275)

Cela explique pourquoi la personne apparaît chez le dernier Mauss d’une manière très différente de celle envisagée par le structura­lisme. Elle corres­pond moins, nous l’avons vu, à une situation parfaitement localisée par des différences qu’il serait possible d’observer dans la synchronie, qu’à un lacis d’appartenances dont la nature, l’amp­leur, voire l’inten­sité varient au cours du temps, dans la mesure même où ce point du tissu social n’existe qu’en se remettant sans cesse en jeu dans le travail d’intri­­ca­tion des groupes que réalise le système des échanges.

Aussi bien dans sa terminologie que dans son orientation théori­que ou encore sa conception de la personne, l’anthropologie maus­sienne a peu de choses à voir avec les théories formalistes déve­lop­pées à partir des années 1920. Si, comme a raison de le dire la critique structuraliste, Mauss engage un travail sur l’histo­ricisme néokantien de la fin du xixe siècle, celui-ci n’a aucun rapport avec la méthodologie phono­logi­que et la théorie du langage extrêmement limitée sur laquelle elle s’appuie. Mieux, je pense qu’il porte Mauss dans une direction opposée à celle prise par le struc­tura­lisme qui tout en contestant la philosophie du sujet néokantienne en reprend la problématique des conditions de possibilité. Lévi-Strauss écrit, nous l’avons vu, d’une manière que n’auraient certaine­ment pas reniée les néokantiens de la fin du xixe siècle :

C’est la linguistique, et plus particulièrement la linguistique struc­turale, qui nous a familiarisés depuis lors avec l’idée que les phénomènes fondamen­taux de la vie de l’esprit, ceux qui la condi­tion­nent et déterminent ses formes les plus générales, se situent à l’étage de la pensée incons­ciente [...]. Il [l’incons­cient] nous met en coïncidence avec des formes d’activité qui sont à la fois *nôtres* et *autres*, conditions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps.[[148]](#footnote-148)

Dans la même veine, Lévi-Strauss note également à propos de *l’Essai sur le don*:

Là aussi, il s’agissait de distinguer un donné purement phénoméno­logique, sur lequel l’analyse scientifique n’a pas de prise, d’une infrastructure plus simple que lui, et à laquelle il doit toute sa réalité. (p. xxxv)

Sur le plan empirique, Mauss fait, à partir des descriptions des ethnographes, des analyses qui replacent le langage dans le tout anthro­polo­gique où il est observé. Or, loin de le rapprocher *in fine* de la phono­logie et des méthodologies qui s’en sont inspi­rées, ces analyses l’enga­gent dans une voie méthodo­logique qui va plutôt vers une conception de l’histori­cité radicale du langage.

*A contrario*, les travaux de Mauss montrent que, du point de vue d’une histoire du sujet, le structu­ralisme possède, pour sa part, deux défauts majeurs. Dans la mesure où il se fait de celui-ci une concep­tion purement synchro­nique, il l’évacue au profit de structures anthropolo­giques objec­tives, et qui plus est chez Lévi-Strauss, universelles. Il dis­socie, par ailleurs, son aspect épis­témo-méthodologique de son aspect éthique, qui ne peut être pensé que par rapport au mouve­ment histo­rique et contre­dit ainsi le projet même de Durkheim, qu’assumait pleinement Mauss, de faire face, par la connais­sance sociolo­gique, au paradoxe de l’indi­vi­duation des phénomènes humains dans le temps, sans perdre de vue la question éthique.[[149]](#footnote-149)

## Une anthropologie des rythmes

À cette interprétation structuraliste s’est opposée, dès ses origines, l’interprétation de Gurvitch. Tout en considérant celle-ci comme plus proche de la pensée de Mauss, je pense toutefois qu’elle n’épuise pas non plus la fécondité du travail maussien.

Gurvitch a bien mis en évidence l’orientation vers l’historicité qui est impli­quée dans le travail maussien et il en a repris le projet dans sa « socio­logie en profondeur »[[150]](#footnote-150). Pour lui, Mauss reprend le projet qui était déjà celui de Saint-Simon, d’étudier « la société en acte », « en mouve­ment sans arrêt ».

Les phéno­­mènes sociaux totaux sont des totalités réelles en marche, en mouvement sans arrêt. C’est l’élé­ment volcanique de la réalité sociale, la source des éruptions de celle-ci.[[151]](#footnote-151)

Loin d’être réductible à une abstraction qui décri­rait, en fin de compte sur un patron kantien, le réseau des conditions de possibilité du social, à une structure, la notion maussienne de « phé­nomène social total » vise à rendre la description sociologique la plus « concrète » possi­ble en lui per­mettant de restituer les « faits *en acte*, en train de se faire et de se défaire » (p. 17).

Ainsi la limite principale du travail de Mauss n’est-elle pas pour Gurvitch, comme le pense Lévi-Strauss, de ne pas s’être démarqué suffi­sam­ment radicalement de l’histori­cisme, mais au contraire de ne pas avoir appro­fondi celui-ci comme il l’aurait fallu. Il lui semble que Mauss, en fondant sa démarche sur l’affirma­tion d’un « vitalisme social », se serait trouvé sur la bonne voie, mais qu’il n’aurait pas reconnu la nature dia­lectique et étagée de tout phéno­mène historique.

La socio­logie en profon­deur est une mise en œuvre des phéno­­mènes sociaux totaux que Mauss – l’inven­teur du terme – avait présentés d’une façon quelque peu mystérieuse et imprécise, tout en voulant les limiter aux socié­tés glo­bales. C’est la répugnance envers toute dialec­tique, ainsi que l’appré­hension devant le recours éven­tuel aux étage­ments d’une part, à la dis­tinction des échelles d’autre part, qui a empêché Mauss de tirer du concept des phéno­mènes sociaux totaux toutes les conséquences qui pouvaient s’ensuivre pour le renouvelle­ment de la socio­logie. (p. 71 ; même idée to. II, pp. 339-340).

Selon Gurvitch, Mauss n’aurait donc en rien préfiguré l’antihistori­cisme struc­tu­raliste, mais il n’aurait pas su non plus, par manque d’esprit dialec­tique, donner une forme claire à son histo­ricisme.

Les arguments de Gurvitch ne sont pas négligeables, mais ils doi­vent être discutés à partir du travail engagé par Mauss sur l’histori­cisme lui-même. Pour mieux compren­dre l’intérêt et les limites scien­tifi­ques du « vita­lisme » de Mauss et de son « refus de la dialectique », il est néces­saire de remon­ter à un concept qui est passé un peu inaperçu, mais qui dans la pensée de Mauss a précédé les concepts de « système », de « fait social total » ou de « physio­logie » constituant le cœur théorique de sa recherche sur l’historicité, et qui a donné proba­blement à ceux-ci une grande partie de leur contenu : celui de « rythme ». Nous allons voir en quoi ce concept, que Halb­wach­s et Gurvitch ont utilisé à leur tour sans toutefois en percevoir toutes les dimensions, a permis à Mauss non seulement d’es­quisser une métho­do­logie et une éthique de l’historicité de manière bien plus solide que ces socio­logues ne le disent, mais aussi de libérer en par­tie celles-ci des limites imposées à l’anthropologie par la doctrine du pri­mat du social.

Le concept de rythme est employé par Mauss de deux manières un peu différentes qu’il n’a rassemblées que tardivement, mais qui rendent possi­bles à elles deux un nouvel historicisme et une conception originale de l’anthropo­logie historique.

1) La première, de forme purement métrique, a été reprise par Halbwachs­ et Gurvitch, et consiste à considérer les « alternances » d’effer­vescence et de relâchement qui caracté­risent l’activité sociale au cours du temps. Les travaux qui sont à l’ori­gine de cette problé­ma­tique sont l’étude d’Hubert sur la notion de temps [1904][[152]](#footnote-152), et celle de Mauss lui-même sur l’alternance saisonnière de la vie des Eskimo [1906].

C’est dans une série de commentaires à propos du travail d’Hubert, que Mauss note pour la première fois l’intérêt qu’auraient des recherches sur « le rythme du temps » et sur « le rythme dans la vie sociale et la pensée collec­tive »[[153]](#footnote-153). Hubert, souligne-t-il, a montré que la notion de temps a été construite à partir du calendrier et que celui-ci a été à son tour constitué à partir des pratiques festives et religieuses « des générations et des sociétés ».

Comme la règle des fêtes est le calendrier, et que le calendrier a servi à former sinon la notion concrète de durée, du moins la notion abstraite de temps, on peut y voir comment le système des fêtes et la notion de temps se sont élaborés simultanément grâce au travail collectif des générations et des sociétés.[[154]](#footnote-154)

C’est pourquoi, la notion de temps n’était pas perçue, à l’origine, de manière quantitative mais de manière purement qualitative, comme une succession d’intensités variées, d’accents plus ou moins marqués dans le flux mobile et hétérogène de la vie sociale.

La notion de temps, qui préside à la formation des premiers calendriers magiques et religieux, n’est pas celle d’une quantité, mais celle de qualités. Elle comprend essentielle­ment la représentation de parties, qui ne sont point aliquotes, qui s’opposent les unes aux autres, qui sont prises les unes pour les autres, et chacune pour toutes les autres, en raison de leurs qualités spécifiques. Les harmonies et les discordances qualitatives des parties du temps sont de la même nature que celle des fêtes. (p. 30)

À travers l’étude de la notion de « temps » et des « rythmes » spéci­fi­ques à chaque culture qui en constituent le substrat vécu, apparaît ainsi l’idée que la totalité sociale, qui est respon­sa­ble de la forme que prend cette notion, n’est pas seulement comme le disait Durkheim un ensemble d’unités morpho­logiques de type *juridique*, mais possède aussi une mor­phologie *temporelle*. Mauss conclut ainsi son compte rendu en remar­quant qu’il existe une « loi du rythme collectif, de l’activité rythmée pour être sociale ».

C’est surtout à gouverner la pratique religieuse qu’est destiné ce tableau qualificatif des temps particularisés, égalisés, reliés et séparés ; et ce caractère pratique dérive lui-même d’une grande loi qui assure non seulement la vie religieuse mais la vie sociale tout entière : la loi du rythme collectif, de l’activité rythmée pour être sociale. Ici naturelle­ment, M. Hubert ne pouvait développer cette idée trop féconde.[[155]](#footnote-155)

Dans son essai sur la morphologie des sociétés eskimo [1906], Mauss étudie le vaste rythme de la succession alternée des deux saisons polaires dans le droit, la vie quotidienne, la culture, la sociabilité de ces peuplades.

Il y a, en somme, entre ces deux moments de l’année toute la diffé­rence qu’il peut y avoir entre une période de socia­lité intense, et une phase de socialité languissante et dépri­mée [...]. La vie sociale, chez les Eskimo, passe donc par une sorte de rythme régu­lier.[[156]](#footnote-156)

Et comme dans les textes de la même époque qu’il consacre au travail d’Hubert sur la repré­sentation du temps, il voit dans le caractère rythmique de la temporalité collective une loi qui lui semble fonda­men­tale pour la société.

Tout fait donc supposer que nous sommes ici en présence d’une loi qui est, probable­ment, d’une très grande généralité. La vie sociale ne se maintient pas au même niveau aux différents moments de l’année ; mais elle passe par des phases successives et régulières d’inten­sité croissante et décroissante, de repos et d’activité, de dépense et de réparation [...]. De là ce rythme de dispersion et de concen­tration, de vie individuelle et de vie collective, dont nous venons d’observer des exemples. (p. 473)

Dépassant le déterminisme climatique, Mauss va jusqu’à faire du rythme lui-même une constante sociale qui s’exprimerait en profitant du rythme saisonnier.

On en vient même à se demander si les influences propre­ment saisonnières ne seraient pas surtout les causes occa­sionnelles qui marquent le mouvement de l’année où chacune de ces deux phases peut se situer de la manière la plus opportune, plutôt que des causes déterminantes et nécessitan­tes du mécanisme tout entier. (p. 473)

Plus loin, il conclut en géné­ralisant ce modèle rythmique à toutes les fonc­tions de la société.

Du reste, si ce grand rythme saisonnier est le plus apparent, on peut soupçon­ner qu’il n’est pas le seul [...]. Chaque fonction a son rythme propre. (p. 474)

En note, il cite à nouveau Hubert qui est « arrivé récemment, à propos de l’idée de temps, à l’hypothèse d’un rythme de la vie collective qui expli­querait la formation du calendrier » (p. 474, n. 3).

2) Parallèlement à cette première conception du rythme, Mauss uti­lise la notion d’une manière un peu différente et qui, en dépit de son intérêt théorique, n’a fait, à ma connaissance tout au moins, l’objet d’au­cun commentaire. Cet usage nouveau, où Mauss commence à s’éloigner de la définition métrique du rythme[[157]](#footnote-157), est particu­liè­rement explicite dans les travaux, aujourd’hui considérés à tort comme obsolètes, qu’il engage dès les premières années du siècle à propos de la poésie, de la littérature rituelle et de la prière.

– Dans un premier moment de cette réflexion, Mauss se rend compte de l’importance de l’aspect *pragmatique* des discours qu’il étu­die. Cette décou­verte est au cœur des textes des années 1900. Dans le texte sur la magie [1904], son attention va au fait qu’il est impossible de séparer rite et incanta­tion, acte et langage.

Les uns ne vont pas sans les autres. Ils sont si intimement associés que pour donner une idée exacte des céré­monies magiques, il faudrait les étudier concurrem­ment.[[158]](#footnote-158)Plus loin : Paroles et actes s’équiva­lent absolument. (p. 50)

La prière, remarque-t-il dans le même esprit en 1909, fait partie intégrante de l’ensemble des gestes du rituel. À tel point, qu’elle peut légitimement être considérée elle-même comme un geste.

Il serait [...] périlleux de traiter isolément de la prière en Australie, où elle n’est, pour ainsi dire à aucun degré, un rite autonome. Elle ne se suffit pas à elle-même [...]. La plupart du temps, elle n’est que l’accompa­gnement d’un autre rite [...]. Il est donc impos­sible, ici, d’abs­traire les actes oraux des gestes manuels qui, quelque­fois, sont seuls, et toujours, contribuent à leur donner leur sens plein et véritable.[[159]](#footnote-159)

L’impor­tance de ces idées est si grande aux yeux de Mauss qu’il les reprend prati­que­ment mot pour mot bien des années plus tard dans un texte sur « les catégories de pensée et de liberté » [1921]. Dans les menta­lités dites primi­tives, souligne-t-il, « la diffé­rence entre le mot et l’acte n’est pas aussi grande que dans nos esprits à nous, Occi­dentaux. Cela est vrai dans les deux sens. Le mot est un acte [...], mais, inverse­ment, le rite est un mot »[[160]](#footnote-160). En Australie, rappelle-t-il de même, la voix, le souffle sont considérés comme des gestes, voire comme quelque chose de matériel.

Choisissons, par exemple, certaines tribus australiennes. Il est possible d’y établir que l’émission de la voix, le souffle lui-même, y sont conçus rigoureusement comme un geste : le magicien enchante par son inspiration et son expiration ; son souffle, le son de ses mots, leur rythme, sont sa force et son âme, et sont aussi quelque chose de matériel. (p. 121)

L’approche anthropologique permet ainsi à Mauss de rompre avec la conception traditionnelle du langage. Comme il le note dans sa thèse sur *La Prière*, si le discours est un geste, voire un acte, alors son sens n’est pas seulement de *représenter* des idées ou des choses, mais aussi de *produire* des effets. La prière est « pleine de sens comme un mythe », elle est « sou­vent aussi riche en idées et en images qu’une narra­tion reli­gieuse », mais elle est également « pleine de force et d’effica­cité comme un rite » et sou­vent « aussi puissamment créatrice qu’une cérémonie sympathi­que »[[161]](#footnote-161). La repré­sen­ta­tion et le geste-prière rituel y coïncident parfaite­ment et consti­tuent un *acte*.

Ici le côté rituel et le côté mythique ne sont, rigoureu­se­ment, que les deux faces d’un seul et même acte. Ils appa­raissent en même temps, ils sont insépara­bles. (p. 360)

Mauss expli­cite très clairement le point de vue anti-représentatif qu’implique cette constatation. Il fait remarquer que ce que nous connais­sons, par exemple, de l’inser­tion de la prière dans le contexte ethnogra­phique nous oblige à la consi­dérer, à l’inverse de ce que fait l’histoire reli­gieuse tradition­nelle, comme une action rituelle qui a son sens par elle-même, ou tout au moins suivant des normes sociales, et non pas comme un discours de l’individu expri­mant à travers un langage convention­nel ses représentations reli­gieuses intimes.

Tandis que, pour les philoso­phes, les théolo­giens, le rituel est un langage conven­tionnel par lequel s’exprime, impar­fai­te­ment, le jeu des images et des sentiments intimes, il devient pour nous, la réalité même. Car il contient tout ce qu’il y a d’actif et de vivant dans la prière. (p. 385)

Et Mauss d’ébau­cher à la place une théorie pragmatique du langage.

Cette convergence est d’ailleurs toute naturelle. La prière est une parole. Or, le lan­gage est un mouvement qui a un but et un effet ; il est toujours, au fond, un instrument d’action. Mais il agit en exprimant des idées, des sentiments que les mots traduisent au-dehors et substanti­fient. Parler, c’est à la fois agir et penser : voilà pourquoi la prière res­sortit à la fois à la croyance et au culte. (p. 358)

– Ainsi, dès ses premiers textes, le langage n’apparaît-il plus à Mauss seulement comme un instru­ment de représen­ta­tion des idées ou des choses, mais aussi comme une *activité* où le *sens* et l’*effica­cité* vont de pair. Ce premier résultat, déjà remarquable en soi, va être complété par une autre découverte qui va situer, avec encore plus de netteté, une partie de la pensée de Mauss hors de la théorie tradition­nelle du langage.

Dans l’essai sur la magie [1904], Mauss et Hubert font à l’égard de l’opposition du son et du sens sur laquelle s’appuie également la théorie dualiste du signe un ensemble de remarques qui n’ont pas assez attiré l’atten­­tion. Prévenus par l’accent mis à l’époque, par les auteurs eux-mêmes, sur la notion de *mana*, et par la lecture phonologique faite par Lévi-Strauss[[162]](#footnote-162), nous ne voyons plus la nouveauté du travail sur le dis­cours magique qui y est réalisé. Parallè­lement à leurs multiples analyses pour tenter de cerner la notion de *mana*, Mauss et Hubert insistent en effet de manière nouvelle sur le rôle central que joue *l’incan­ta­tion* dans le système magique.

Le système de l’incanta­tion a une telle impor­tance dans la magie qu’il est, dans certaines magies, extrê­me­ment diffé­rencié. Il ne semble pas qu’on lui ait jamais fait la part exacte qui lui revient.[[163]](#footnote-163)

Plus loin, ils notent que le *mana* lui-même peut être conçu à partir de l’incantation : « L’incanta­tion est l’*orenda* (la force magique) par excel­lence » (p. 107). Mauss et Hubert relèvent ainsi la fré­quence des mètres et des mélopées (p. 51), l’importance du ton (p. 51), mais aussi des onoma­topées (p. 48), des calembours (p. 48). Ils soulignent que les incan­tations sont générale­ment faites dans « un langage spécial » qui par­tout « recher­che l’archa­ïsme, les termes étran­gers, incompré­hen­sibles » (p. 50). Plus générale­ment, ils remarquent l’impor­tance dans les rituels et la vision du monde magique des sons, et en particulier, de la production phonique humaine.

[Chez les Hurons,] l’orenda est le son qu’émettent les choses ; les animaux qui crient, les oiseaux qui chantent, les arbres qui bruissent, le vent qui souffle expriment leur orenda. De même la voix de l’enchanteur est de l’orenda. L’orenda des choses est une sorte d’incanta­tion. (p. 106)

Ainsi dans le rituel magique, la division du son et du sens n’est-elle pas pertinente, car les sons ne repré­sentent pas des idées qui les précéde­raient, mais forment un système en lui-même signifiant. Ici le système des sons du discours l’emporte sur les mots (*i.e.* sur les idées qu’ils repré­sentent) : « L’into­nation peut avoir plus d’importance que le mot. » (p. 51)

– À travers ses premières études anthropologiques, nous voyons donc Mauss remettre en question deux des fondements les plus impor­tants de la théorie dualiste du signe. Or, cette réorientation théorique lui permet de donner au concept de rythme une valeur nouvelle.[[164]](#footnote-164)

De manière répétée, Mauss souligne en effet, conjoignant les deux faces de cette critique du signe, que le sens des incanta­tions magiques ou des prières, c’est-à-dire essentiellement leur efficacité, tient à leurs sons, en particulier quand ceux-ci prennent la forme systématique d’un rythme. Cette forme rythmique du pragmatisme de l’incantation est particu­liè­re­ment évidente dans la magie dont il constitue le noyau prin­cipal. Mauss et Hubert notent en 1904 que pour les Hurons, « la cause par excellence, c’est la voix »[[165]](#footnote-165). De la même manière, dans l’Inde védique, « le brahman est ce par quoi agissent les hommes et les dieux et c’est, plus spécia­lement, la voix » (p. 110). En 1913-1914, Mauss consacre son cours à « la théorie de l’origine de la croyance à la vertu des for­mules »[[166]](#footnote-166). Et il conclut que les formules rituelles doivent être conçues « comme dérivant toutes d’un type de rituel formulaire, où la prononcia­tion des mots ryth­més était douée d’une valeur à la fois pratique, sug­gestive, esthétique et morale » (p. 260). Finalement, en 1921, il attribue explicite­ment les aspects pragmatique et signi­fiant au « souffle » du magicien, au « son de ses mots » et à leur « rythme ».

L’émission de voix, le souffle lui-même y sont conçus rigou­reu­sement comme un geste : le magicien enchante par son inspi­ration et son expi­ration ; *son souffle, le son de ses mots, leur rythme, sont sa force et son âme*, et sont aussi quelque chose de matériel.[[167]](#footnote-167)

Dans le résumé du cours qu’il consacre à la question de la croyance à l’effica­cité des « mots rythmés » propres aux formules magiques, il note :

On a dégagé les conclusions suivantes : tous ces formulaires et les autres rituels oraux religieux *stricto sensu* ont les mêmes caractères : 1) pratiques ; les mots rythmés sont supposés avoir une action magique, prati­que, immé­diate, et le souffle et la voix sont égales sic à des notes ; 2) moraux et obligatoires, et non spontanés ; 3) ont une nature et un effet cathétiques, sentimentaux.[[168]](#footnote-168)

Nous pouvons mesurer l’importance que Mauss attribue à cet aspect au fait qu’il y consacre ses cours de 1910-1911, 1911-1912, 1912-1913, 1920-1921, 1922-1923. Malheureusement, nous n’avons conservé appa­remment de ces leçons que leurs résumés. Il y a de ce point de vue un grand manque dans le corpus maussien qui ne comporte aucune étude rendant compte de ses recherches, pourtant manifestement très étendues, concernant la littéra­ture rituelle et poétique archaïque, en particulier la poésie dramati­que du *corroboree* australien étudié en 1910-1911, puis à nouveau en 1922-1923, 1923-1924, 1924-1925 et probablement encore en 1929-1930.

Les observations anthropologiques que Mauss réalise, dès les années d’avant-guerre, aboutissent ainsi à donner au langage un statut théorique complè­tement nouveau qui va dans la direction anti-dualiste indiquée par Saussure.[[169]](#footnote-169) Elles opèrent une critique empirique du dualisme du signe, et ceci aussi bien sur le plan de l’opposition du son et du sens, à l’intérieur du signe, qu’entre le signe et l’esprit ou le monde. Le langage n’est plus pris seulement comme un moyen de représen­tation des idées ou des choses, mais surtout comme un ensemble d’*actes* entraînant des effets. D’autre part, il n’est plus considéré comme un catalogue de mots repré­sentant des signifi­cations élémen­taires qu’il suffirait de combiner pour obtenir un discours, mais comme une *acti­vité* au cours de laquelle sont mobilisés de multiples niveaux de signi­fiants : lexicaux, syntaxiques, mais aussi, et pour la magie c’est l’essen­tiel, sonores, tonaux, ryth­miques.

Cette critique empirique du dualisme du signe débouche sur l’éla­bo­ration d’une nouvelle notion de rythme qui n’est plus conçue désormais, comme dans les études sur les Eskimo, sur le modèle d’une *alter­nance* liné­aire et binaire de temps forts et de temps faibles, mais comme le *système* des signi­fiants placés à tous les niveaux responsables des effets pragmati­ques des rites magiques ou religieux.

3) Cette nouvelle conception non-dualiste du rythme permet de mieux comprendre le projet maussien d’anthropologie totale et de le distinguer clairement de ses interprétations postérieures. En effet, on n’a pas assez remarqué que la notion de « fait social total » qui en constitue le centre appa­raît chez Mauss comme la synthèse d’une réflexion depuis longtemps en cours et qui porte, précisément, sur la question du rythme dans les rituels magiques, et en particulier dans les rituels magiques qui, dans les sociétés archaïques, entourent l’échange. Très tôt, Mauss s’aper­çoit que la notion de rythme permet – si elle est pensée comme il l’a fait dans ses études portant sur les *discours* magiques et religieux – de rendre compte de la continuité qui existe, d’une part, *du corps au lan­gage*, et de l’autre, *du langage au social*, et donc de proposer une anthropologie complète de l’*individuation* et de la *subjectivation*.

L’incanta­tion magique ou rituelle, la prière, ne doivent pas être rédui­tes aux paroles, ni même aux sons inarticulés qu’elles contien­nent. Il existe en fait, en deçà et au-delà du niveau linguistique proprement dit, toute une grada­tion continue d’autres niveaux signifiants qui participent à son effet pragma­tique. Aux paroles, il faut aussi ajouter d’un côté les souffles, inspi­ra­tions et expirations, et de l’autre, les gestes individuels et collectifs qui les accompagnent, et qui sont en continuité avec elles grâce aux rythmes auxquels ils participent. Ainsi l’enjeu de la notion de « fait social total » est-il autant de décrire d’*une nouvelle manière la totalité sociale*, que de *dessiner une nouvelle conception de l’individu et du sujet comme carre­fours de rythmes reliant le corps et le social à travers le lan­gage*, concep­tion qui introduit dans le premier une variabilité nouvelle tout en donnant à ce dernier une certaine consistance, qui conteste autant l’irréa­lité que voient en lui les poststructura­listes, que l’identité que lui attribue un histo­ricisme simpliste aligné sur l’histoire de l’individualisme.

– En 1904, Mauss et Hubert notent déjà le lien que constitue le rythme entre les incantations magiques et le corps.

Loin d’être une simple expres­sion indivi­duelle, la magie contraint à chaque instant les gestes et les locu­tions. Tout y est fixé et très exac­te­ment déterminé. Elle impose des mètres et des mélopées. Les formules magiques doivent être susurrées ou chantées sur un ton, sur un rythme spé­cial.[[170]](#footnote-170)

En 1909, Mauss montre le caractère « musi­cal, rythmique et mélo­dique de toute formule rituelle archaïque »[[171]](#footnote-171). Le chant qu’elle constitue est « fortement lié au rythme manuel, auquel il est asservi, puisqu’il n’a d’autre fonction que de le rythmer et de le diriger » (p. 463). Ce chant qui, parce qu’il est rythmé, est déjà en lui-même un geste, se continue dans le geste ryth­mique.

Il peut se poursuivre tel un geste stéréotypé quand la danse de l’acteur fatigué cesse [...]. La mesure que l’on continue à battre avec les bâtons de musique (*tnuma*) constitue au moins un geste rituel. (p. 463)

Et c’est sur cette liaison de la formule rituelle et du corps par l’intermé­diaire du rythme que Mauss conclut son analyse des formules rituelles.

Toutes les formules que nous rencontrerons dorénavant sont : I. EN CE QUI CONCERNE LA FORMULE RITUELLE : 1. musi­cales c’est-à-dire mélodi­ques et rythmi­ques ; 2. directrices des gestes, mimes ou danses. (p. 466)

Dans son cours de 1922-1923, Mauss pousse encore plus loin cette relation entre social, discours et corps.

Une étude approfondie du « corrobori » australien (drame musical) en a montré le caractère public dans toutes ses parties ; les recherches sur la nature des rythmes, sur l’emploi des mots altérés, usés, sur le rapport de la musique, des mots et des gestes mimés ou de la simple danse, en ont montré non seulement le caractère social, mais l’effet uniforme sur les organismes des acteurs agissant en groupe, et des auditeurs participant au chant.[[172]](#footnote-172)

À ces niveaux inférieurs de l’ensemble complexe de signifiants organisé par le rythme, on doit ajouter d’autres prolongements extra-lin­guisti­ques qui s’étendent cette fois vers le social. En 1903, réfléchis­sant sur les origines de la poésie, Mauss définit ainsi la société comme une commu­nauté animée des mouvements rythmiques du chant et de la danse rituels.

Le choral primitif suppose, non seulement un groupe d’hommes, mais encore un groupe d’hommes qui concentrent leurs voix ainsi que leurs gestes, qui for­ment une même masse (*throng*) dansante. La commu­nauté animée de mouve­ments rythmiques, voilà la condition immédiate, néces­saire et suffisante de l’expres­­­sion rythmique des senti­ments de cette commu­nauté.[[173]](#footnote-173)

En 1904, l’étude sur la magie aboutit à la même conclusion. Le rythme magique ne se limite pas aux incantations verbales et musicales, mais mobilise les corps pour les mettre ensemble dans un vaste mouve­ment.

Chez les Dayaks [...] quand les hommes sont à la chasse aux têtes, les femmes portent des sabres [...] tout le village […] doit se lever tôt parce qu’au loin le guerrier se lève tôt [...]. Tout le corps social est animé d’un même mouvement. Il n’y a plus d’indi­vidus. Ils sont, pour ainsi dire [...] les rayons d’une roue dont la ronde magique dan­sante et chantante serait l’image idéale.[[174]](#footnote-174)

En 1909, dans l’étude sur la prière, le rythme de la prière indivi­duelle se prolonge dans son contexte social. Le chant rituel « sert à accompagner la danse d’un acteur ou d’un petit nombre de mimes »[[175]](#footnote-175). Les prières sont « *collective­ment chantées* » (p. 466). En 1921, dans les mots et les actes, on retrouve « le même élément collectif : le rythme, l’unisson, la répétition ».

Ce ne sont pas de simples mots et de simples actes, ce sont des poésies et des chants et des mimes. Dans les uns et les autres, il y a le même élément collectif : le rythme, l’unis­son, la répéti­tion.[[176]](#footnote-176)

Ainsi le rythme, parce qu’il prolonge la profondeur des corps sur le plan social, participe-t-il à la reproduction de la cohésion du groupe que forment ces corps. Ce phénomène est particulièrement sensible dans le cas de la poésie des groupes primitifs.

Alors le langage devient natu­rel­lement rythmé parce que le rythme est le seul moyen d’établir un concert juste des différents efforts vocaux.[[177]](#footnote-177)

Mais plus loin, Mauss note que le rythme a gardé aujourd’hui ce caractère à travers l’extension de l’expé­rience toujours limitée du chant collectif rituel à l’activité poétique.

Le rythme remplit encore, pour le poète individuel qui écrit en vue d’être lu, une fonction analogue à celle qu’il remplissait autrefois, dans la masse homogène primitive où tout le monde était à la fois poète et audi­teur. Il est toujours une règle, une chose sociale ; il est *la condition même de cette sympathie* que crée la poésie dans un ensemble d’hommes. (p. 255, c’est moi qui souligne)

Bien des années plus tard, Mauss étend encore cet aspect du rythme dans un aparté, comme souvent chez lui inattendu mais éclairant, à pro­pos de la place de la sociologie appliquée. Le poli­ticien, explique-t-il, doit faire, lui aussi, la preuve de « son habi­leté à manier les formules, à trou­ver les rythmes et les harmo­nies nécessaires »[[178]](#footnote-178). Ainsi l’action politique est-elle, dans le monde moderne, dans une position sociolo­gique analo­gue à la poésie et au chant rituel des socié­tés archaïques. Elle doit, si elle veut réussir, créer des rythmes qui soient en phase avec les rythmes sociaux.

– En 1924, Mauss rassemble toutes ces remarques dans un texte qu’il consacre aux « rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » et où il vise, pour la première fois explicitement, à inscrire la sociologie dans une vaste anthropologie, qui irait du vivant à la société en passant par les carre­fours stratégiques que constituent les individus et sujets histo­riques[[179]](#footnote-179).

La socio­logie peut, dit-il, servir de modèle à la psychologie pour l’étude de deux ordres de faits : le symbole et le rythme. Pour ce qui concerne le premier, le commentaire de Mauss est, malgré l’apparence, assez peu nova­teur. Il note que la sociologie est sans cesse confrontée au symbolisme : dans la magie et le rituel, avec les onomatopées et les gestes arbitraires, mais aussi dans l’étiquette et la morale, avec les cris et les mots, les gestes et les rites, ou encore dans la vie des échanges, avec les saluts et les présents échangés, c’est toujours de symboles dont il est question.[[180]](#footnote-180) Mais ces symboles, affirme-t-il en revenant au modèle du signe, « sont des traductions » qui « traduisent d’abord la présence du groupe », et aussi « les actions et les réactions des instincts de ses mem­bres, les besoins directs de chacun et de tous » (p. 300).

Cette conception assez floue du symbole, qui conserve encore une bonne part du dualisme traditionnel, est en revanche accompagnée d’une conception du rythme qui reprend ses remarques éparses précédentes et qui remet ce dualisme en question. La dimension symbolique ne doit, en effet, pas être séparée pour Mauss de la dimension rythmique des faits sociaux sur l’importance de laquelle il insiste auprès de ses auditeurs : « Passons au *rythme*. C’est un fait capital dont je vous ai déjà parlé » (p. 300). Il prend, tout d’abord, l’exemple de la danse et de ses effets physiologiques et psychologiques.

N’est-il pas évident, par exemple, si l’on étudie, même superficiellement mais d’un point de vue sociologique, la danse, qu’elle correspond d’une part à des mouvements respiratoires, cardiaques et muscu­lai­res iden­tiques chez tous les individus, souvent partagés même par les audi­teurs, et qu’en même temps elle suppose et suit une succession d’images ; cette série étant elle-même celle que le symbole de la danse éveille à la fois chez les uns et chez les autres. (p. 301)

À propos du rythme par percussion ou du rythme du chant, il en souligne égale­ment les effets psychiques et corporels.

Si nous considérons dans le rythme – et aussi dans le chant – l’un de ses effets : sa hantise, la façon dont il poursuit ceux qui en ont été impres­sionnés, n’arrivons-nous pas au même résultat ? (p. 301)

Sou­vent, fait-il remarquer, la danse et le chant concourent simulta­nément aux mêmes effets entremêlant activité, fatigue, excitation et extase.

Dans des danses, souvent accom­pagnées d’un simple cri indéfiniment hululé, ou de quelques vers à peine d’un chant très simple, pendant des jours et des nuits, des groupes souvent considérables recher­chent à la fois : et l’activité, et la fatigue, et l’excitation, et l’extase. (p. 301)

Par sa fréquentation assidue des rythmes sociaux, la sociologie est ainsi en contact avec des phénomènes où le biologique, le psycho­logique et le social se rencontrent et se nouent.

À partir des années 1920, Mauss voit donc dans le rythme un ordre de faits où sont mises en jeu toutes les dimensions anthropo­lo­gi­ques à la fois : « Wundt en avait déjà senti l’importance, et sa nature à la fois physiolo­gique, psychologique et sociologique » (p. 301). De l’exemple de la danse, il conclut : « Ici encore, c’est l’union directe du sociologique et du physio­logique que nous saisissons et non pas simplement du social et du psycho­logique » (p. 301). À propos de l’unisson : « Là encore, le social, le psycho­logique et le physiologique lui-même coïn­cident » (p. 301). Le projet d’une anthro­po­logie totale, qui relierait le biologique, le social et le psycholo­gique, se dessine ainsi autour de la notion de rythme.

En réalité, dans notre science, en sociologie, nous ne trouvons guère ou presque jamais même, sauf en matière de littérature pure, de science pure, l’homme divisé en facultés. Nous avons affaire toujours à son corps, à sa mentalité tout entiers, donnés à la fois et tout d’un coup. Au fond, corps, âme, société, tout ici se mêle. (p. 303) Plus loin : C’est toujours, au fond, à l’homme complet que nous avons affaire, je vous l’ai déjà dit. Par exemple rythmes et symboles mettent en jeu, non pas sim­plement les facultés esthétiques ou imaginatives de l’homme, mais tout son corps et toute son âme à la fois. Dans la société même,[[181]](#footnote-181) quand nous étudions un fait spécial, c’est au com­plexus psycho-physio­lo­gique total que nous avons affaire. (p. 305)

Et Mauss conclut en 1924, anticipant sur le petit exposé théorique qu’il fera l’année suivante dans l’*Essai sur le don* concernant le « fait social total ».

Ce ne sont plus des faits spéciaux de telle ou telle partie de la menta­lité, ce sont les faits d’un ordre très complexe, le plus complexe imagi­nable, qui nous intéressent. C’est ce que je suppose d’appeler des phéno­mènes de totalité où prend part non seulement le groupe, mais encore, par lui, toutes les personnalités, tous les indi­vidus dans leur intégrité morale, sociale, mentale, et, surtout, corporelle ou matérielle. (p. 303)

L’ensemble de ces remarques montre que c’est très probablement dans la notion de rythme qu’a pris racine le concept de « fait social total » autour duquel tournent toutes les interprétations de sa pensée. Or, cette généalogie en change considérablement les conditions de compréhen­sion. La totalité dont il y est question doit être vue, non pas seule­ment comme le concevait Durkheim, de manière purement logique comme *englobement social ultime*, ni à l’instar de Lévi-Strauss, comme la *totalité sociale prise dans la synchronie* et à laquelle il faudrait « faire coïncider » une « dimen­sion histo­rique » et une « dimension psychophysiologi­que »[[182]](#footnote-182), mais sur­tout comme une *tota­lisation anthro­pologique*, *subjective et soci­ale à la fois*, *s’effectuant par le mouve­ment qui l’anime*. Il ne s’agit pas d’un *tout classificatoire*, ni d’une *structure inconsciente*, mais d’un *sys­tème complexe en fonctionnement*. Ce qui intéresse Mauss n’est plus de savoir comment le « sacré » peut représenter et réaliser l’unité de la société, ni comment des « structures sociales » for­ment un réseau inconscient de condi­tions de possibilité qui guident l’expé­rience d’un indi­vidu ou d’un sujet, mais de *dresser le portrait systémique de sociétés et de types de per­sonne parti­cu­liers, vivant et se perpétuant au travers de phénomènes dynamiques organisés où tous les niveaux sont convoqués à la fois*.

4) À cela, il faut encore ajouter un dernier élément qui éloigne encore un peu plus Mauss des interprétations qui ont été données de son œuvre et qui se fondent surtout, il faut le noter, sur *L’essai sur le don*. En 1932 et 1934, Mauss écrit deux articles de synthèse théorique qui repré­sentent la pointe le plus avancée de sa réflexion sur la notion de système et qui sont d’autant plus remar­qua­bles qu’il y reprend et y unifie les deux branches, développées auparavant sans cohérence, de son travail sur la notion de rythme. Après avoir exploré celle-ci sous sa forme de *tempo­ralité sociale* avant la première guerre mon­diale, puis comme fon­dement d’une *anthro­pologie totale* pendant les années 1920, Mauss réa­lise dans les années 1930 une syn­thèse de ces deux cou­rants qui n’a été relevée ni par ses successeurs struc­turalistes, ni par ses disciples histori­cistes.

– Dans ces deux textes, Mauss tente de faire le point de ce qu’ont apporté les avancées récentes du savoir anthropo­logique à propos d’une des préoccu­pations originelles de la sociologie – et qui reste, à ses yeux, fonda­mentale – celle de la « cohésion sociale ».

Comment donc observer, dans les sociétés à la fois encore barba­res et déjà assez évo­luées, les faits de cohé­sion sociale, d’auto­rité, etc. ?[[183]](#footnote-183)

Il rappelle, tout d’abord nous l’avons vu, que, contraire­ment à ce que pen­saient Durkheim, ses élèves et lui-même, cette cohésion ne pro­vient pas d’une homogé­néité et d’un amorphisme des sociétés archaï­ques, par les­quels toute diffé­ren­­ciation des individus et des sujets serait rendue impos­sible.

Nous sommes tous partis d’une idée un peu romantique de la souche originaire des sociétés : l’amorphisme complet de la horde, puis du clan ; les commu­nismes qui en décou­lent. Nous avons mis plu­sieurs décades à nous défaire, je ne dis pas de toute l’idée mais d’une partie notable de cette idée. (p. 13)

Toutes les sociétés archaïques possèdent, en réalité, une organisa­tion souvent complexe, qui assure leur cohésion en fixant les règles par les­quelles s’établissent l’autorité et les disciplines internes au groupe, et qui forme un *système*.

Immé­diatement se pose la question, non plus simple­ment des institu­tions prises une à une ou des représentations collec­tives étudiées chacune à part, mais de l’agencement général de toutes ces choses-là dans un système social. (p. 12). Plus loin : Il faut voir ce qu’il y a d’orga­nisé dans les segments sociaux, et comment l’orga­nisation interne de ces segments, plus l’organisation générale de ces segments entre eux, cons­titue la vie générale de la société. (p. 13)

En 1934, il souligne de même que toutes les institutions, tous les sys­­tèmes particuliers, ne sont « qu’une partie du tout du système social »[[184]](#footnote-184).

Donc, décrire l’un ou l’autre, sans tenir compte de tous et surtout sans tenir compte du fait dominant qu’ils forment un système, c’est se rendre incapable de les comprendre. Car, en fin d’ana­lyse, ce qui existe c’est telle ou telle société, tel ou tel système fermé, comme on dit en mécanique, d’un nombre déterminé d’hommes liés ensemble par ce système. Une fois tous les autres faits et systèmes de faits connus, c’est cette liaison générale qu’il faut étudier. (p. 306)

Mauss fait alors une liste des formes de segmentation et de commu­nauté qui peu­vent organiser les sociétés polysegmentaires. Dans les socié­tés les plus sim­ples (certaines sociétés australiennes à deux segments), la division princi­pale repose sur l’existence de deux clans ou phratries. Celles-ci ont une vie organique indépendante, mais elles constituent cependant ensemble un groupe social unitaire et discipliné. Les tribus peuvent être, d’autre part, divi­sées en petits groupes locaux, eux-mêmes divisés en quelques famil­les. Mais les divisions les plus générales sont les divi­sions par sexes, par âges (indivi­dus initiés ensemble et formant une confrérie) et par généra­tions, qui vien­nent s’entre­croiser avec les pre­mières.

Les gens se composent donc à la fois de deux façons : par âges et par générations. Ceci même dans les sociétés aussi élémentaires que les sociétés australiennes, et surtout dans celles qu’on peut ranger immédiatement après les Australiennes : Mélanésie, Amérique du Nord, etc.[[185]](#footnote-185)

Dans ces sociétés, la cohésion sociale ne repose donc pas comme dans les nôtres sur l’appareil juridique de l’État (pp. 12-13), mais sur un entrecroisement extrê­mement complexe des divisions et des commu­nautés d’appartenance. Dans les tribus, il y a communauté et égalité à l’intérieur de chaque classe d’âge ; mais dans les clans et dans les familles qui sont inclus dans les tribus, cette communauté se réalise dans chaque génération. À l’inverse, à l’intérieur du groupe local toutes les classes d’âge sont égales (p. 17). Chaque sexe est divisé de même par généra­tion. Si nous faisons ainsi une photographie de ce type de système social, nous voyons quelque chose de comparable à un tissage.

Cette curieuse cohésion se réalise par adhérence et par opposition, par frottement comme dans la fabrique des tissus, des vanneries. (p. 17). Plus loin : Nous pouvons maintenant sentir comment, dès les débuts de l’évolution sociale, les divers sous-groupes quelquefois plus nombreux même que les clans qu’ils section­nent, les diverses structures sociales en un mot peuvent s’imbriquer, s’entre­croiser, se souder, devenir cohé­rentes. (p. 18)

Dans le résumé du cours de 1931, Mauss souligne dans le même esprit que ce n’est pas « l’autorité tribale », comme on l’a dit souvent au siècle précédent, qui tient ensemble les sociétés archaïques mais le « fonc­tionnement » global par lequel s’équilibrent « les différents points de vue et groupements » et où « s’organisent les individus ».

Nous avons tenté de voir comment se pose le problème de l’autorité, de la discipline, de la solidité sociale, dans l’observa­tion d’une société de type polysegmentaire : comment fonctionnent, les uns par rapport aux autres, les divers segments dont elle se compose : clans, familles, classes d’âge, etc., et comment ils fonction­nent tous par rapport à l’unité sociale ; à la considération exclusive qui est classique de l’autorité tribale et locale, on a montré comment il fallait substituer la considération de phéno­mènes plus complexes ; les groupes imbriqués les uns dans les autres et opposés les uns aux autres, se recoupant par toutes sortes d’empiétements : sexes, âges, générations très souvent distinctes des âges, recoupent à la fois le clan et la famille, et l’ensemble de la société. Celle-ci fonctionne par équili­bre entre ces divers points de vue et ces divers groupements où s’organisent les individus.[[186]](#footnote-186)

– Cette première couche de l’argumentation maussienne est celle qui est la plus connue et la plus souvent retenue. Néanmoins, encore une fois, il ne faut pas s’arrêter là, car Mauss, nous l’avons vu, considère une telle concep­tion du système social comme encore insuffisante pour ren­dre compte du mouvement et de la vie de la société. À cette vision com­binatoire et encore figée ou « photo­graphique » de la morpho­logie sociale, il faut, insiste-t-il, ajouter une étude de sa « phy­siologie ».

Après en avoir disséqué la composi­tion, on peut en étudier la vie, la physiologie, la psycho­­logie, enfin le résultat.[[187]](#footnote-187)

Or, il est remarquable que Mauss conceptualise cette fois-ci explici­tement cette optique « physiologique », à la recherche de laquelle il est depuis les années 1920, à partir de la notion de rythme. Observer une société d’un point de vue physiologique revient à en décrire les rythmes et les inter­actions des tempora­lités sociales et des hommes « totaux » qui s’y réali­sent. Un système social constitue en effet, non seulement un tissu complexe d’appar­tenances et de divisions entrecroisées, mais aussi un tissage toujours en train de se faire suivant un rythme temporel au cours duquel ces apparte­nances et ces divisions se relâ­chent et se resserrent alter­native­ment. De manière significative, Mauss cite son étude, déjà ancienne et qui semblait un peu marginale par rapport à ses travaux des années 1920, de 1905 sur les Eskimo.

L’idée d’une société qui fonc­tion­nerait comme une masse homogène, comme un phéno­mène de masse pure et simple est une idée qu’il faut appli­quer, certes, mais seu­lement à de certains moments de la vie collective. Je crois avoir donné de ce principe de la « double morpho­logie » un exemple de choix à propos des Esquimaux. Mais c’est à peu près partout la même chose. Nous vivons alterna­ti­ve­ment dans une vie collective et d’une vie fami­liale et individuelle.[[188]](#footnote-188)

Il existe des périodes tranquilles où le tissage d’apparte­nan­ces et de divisions qui fait la cohérence d’une société se desserre et où l’individu et le petit groupe familial reprennent une certaine autonomie.

Dans toutes les sociétés les plus anciennement connues comme dans les nôtres, il y a une espèce de moment de rétractation de l’individu et de la famille par rapport à ces états de la vie collective plus ou moins inten­ses. (p. 14)

Entre ces périodes faibles du rythme social se produisent des pério­des extrêmement intenses où le tissage de la cohésion sociale se régé­nère lors de concen­trations sociales, de fêtes, de potlatchs, de céré­mo­nies diverses. C’est le moment où de nouvelles alliances entre groupes sont conve­nues, où les échan­ges se multiplient.

Que ce soit dans les moments de vie en collec­tivité que les nouvelles institutions naissent, que ce soit dans les états de crise que plus particulièrement elles se forment, et que ce soit dans la tradi­tion, la routine, les rassemble­ments réguliers qu’elles fonctionnent, voilà qui est désormais incontestable. (p. 14)

Cette dimension fondamentalement temporelle du système social, sans laquelle il n’existerait pas, explique l’importance qu’il faut accorder à la question des échanges et des réciprocités qui sont réalisés entre ces groupes d’appartenance et à l’intérieur de chacun d’eux pendant les moments forts du rythme social. Après un long développement sur les différents types de réciprocités qui peuvent exister, Mauss conclut :

Ainsi tous les groupes s’imbri­quent les uns dans les autres, s’organisent les uns en fonction des autres par des prestations réciproques, par des enchevê­trements de généra­tions, de sexes, par des enchevêtrements de clans et par des stra­ti­fications d’âges. (p. 20)

Cette dimension temporelle explique l’importance des « faits sociaux totaux », comme la *feria* latine, le *moussem* berbère, le *potlatch* du Nord-Ouest américain ou le *hakari* en Polynésie, qui constituent les temps forts de ces rythmes de rythmes.

Cette morale publique dépasse la sphère du moral. Elle règne en effet dans toutes sortes de faits que nous avons contribué à identifier, et que nous avons l’habitude de nommer « totaux », car ils assemblent, en effet, tous les hommes d’une société et même les choses de la société à tous points de vue et pour toujours [...]. À ces moments, sociétés, groupes et sous-groupes, ensemble et sépa­ré­ment, repren­nent vie, forme, force ; c’est à ce moment qu’ils repartent sur de nouveaux frais ; c’est alors qu’on rajeunit telles institutions, qu’on en épure d’autres, qu’on les rem­place ou les oublie ; c’est pendant ce temps que s’établissent et se créent et se transmet­tent toutes les traditions, même les littéraires, même celles qui seront aussi passagères que le sont les modes chez nous.[[189]](#footnote-189)

Si nous reprenons maintenant, en redescendant l’échelle de l’obser­va­tion, la question de la personne archa­ïque, nous pouvons remarquer que l’insta­bilité qui la caractérise dépend, elle aussi, des rythmes sociaux. Mauss souli­gnait déjà, dans l’*Essai sur le don*, que la personnalisation connais­sait des temps forts pendant les grands rassem­ble­ments où la totalité sociale et les personnes se régé­nèrent dans un proces­sus qui les met en branle simulta­nément.

Les Kwakiutl ont installé chez eux tout un système social et reli­gieux, où, dans un immense échange de droits, de prestations, de biens, de danses, de cérémonies, de privi­lè­ges, de rangs, se satisfont les personnes en même temps que les groupes sociaux. On y voit très nettement comment, à partir des classes et des clans, s’agencent les « personnes humaines », et à partir de ceux-ci comment] s’agencent les gestes des acteurs dans un drame.[[190]](#footnote-190)

C’est pendant ces festivités, nous l’avons vu, que les porteurs de personnage vont faire la preuve qu’ils sont bien inspirés et protégés par les âmes des ancêtres qu’ils réincarnent, qu’ils n’ont pas perdu de la force magique que celles-ci leur procurent et même qu’ils peuvent encore l’aug­menter. Mais ces cérémo­nies sont aussi l’occasion pour certains jeunes d’acquérir une âme par ini­tia­tion ou par meurtre d’un porteur de person­nage et pour certains vieux de devoir reconnaître qu’ils ont, eux, perdu leur face. Ainsi la personne est-elle liée aux rythmes qui scandent la vie sociale et pendant lesquels se situe « l’instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent cons­cience sentimentale d’eux-mêmes et de leur situa­tion vis-à-vis d’autrui » (p. 275).[[191]](#footnote-191)

Au total, la discipline fondamentale ou la cohésion d’un tout social se réalise, se régénère et se perpétue au sein d’un grand rythme qui scande la vie des échanges intérieurs et extérieurs à ce groupe et au cours des temps duquel le groupe entier, et tous les individus et les sujets du groupe, se mettent en branle, eux aussi, de manière rythmique. Cette deuxième dimension des rythmes sociaux, qui n’est plus temporelle celle-ci mais anthropolo­gique, s’exprime par l’omniprésence des ryth­mes lors des moments de concentration sociale et entraîne la mise en continu­ité des corps, des esprits et des foules chan­tantes et dansantes.

On peut même voir, mesurer la discipline tribale tout entière dans les grands rassem­ble­ments, dans les marches de la tribu [...]. On peut qualifier la discipline d’une flotte malaise. L’autre jour [1934], les cérémonies de Waitangi, en Nouvelle-Zélande, en souvenir du traité d’annexion, ont fait danser une immense quantité de Maori, en deux rangs opposés de femmes et d’hommes. Et en tout ceci, il ne s’agit pas simple­ment d’ordre et de force, mais il s’agit aussi de façons de rythmer le travail [...], la marche, le combat, la danse et le chant.[[192]](#footnote-192)

Cette nature doublement rythmique de la cohésion sociale explique pour­quoi l’autorité, dans les sociétés où elle s’est déjà autonomisée, s’exprime très souvent par la danse.

Ainsi le roi David dansait devant l’arche, suivi de Juda, de la famille d’Aaron, des Lévites, et même de tout Israël. De même la danse du chef est souvent le début de la danse du peuple. (p. 325)

Et pour­quoi, par ailleurs, elle n’est pas toujours continue dans le temps, mais épouse les rythmes sociaux.

Ce que nous conce­vons comme unique peut se diviser. Prenons, par exemple, ici le chef de guerre et le chef de paix ; là, à Porto-Novo, le roi du jour et le roi de la nuit, suivant une définition qui n’est inconcevable que pour nous (il faut que le roi veille toujours) il en faut deux.[[193]](#footnote-193)

L’art politique archaïque est ainsi moins un art du pouvoir qu’une action, que Mauss hésite à appeler morale, du groupe sur lui-même pour s’imposer un rythme.

Droit, morale, reli­gion (du clan, des sociétés secrètes, etc.) imposent rythme et unifor­mité à l’intérieur des sous-groupes, rythme et unité de mouve­ment et d’esprit entre tous les sous-groupes.[[194]](#footnote-194)

Ainsi Mauss replace-t-il tous les acquis de ses recherches précé­dentes, et notamment de son travail sur le potlatch, dans l’optique de l’historicité rénovée qu’apporte la notion de rythme. Nous voyons que cette assise ryth­mique permet de mieux situer les concepts de « sys­tème », de « fait social total » et de « physiologie », par rapport aux lectures qui en ont été faites par la suite. Elle confirme la non-pertinence de leur interpréta­tion structu­raliste déjà évoquée plus haut, mais elle va également à l’encontre de leur inter­préta­tion vitaliste et dialectique.

Le premier problème de cette dernière est qu’elle donne une image vitaliste de la recherche de l’historicité maussienne. Or cette image, tout en comprenant une part de vérité, ne rend pas compte du noyau le plus original de la pensée de Mauss. D’une manière différente du structura­lisme, elle efface ce qui y reste vivant encore aujourd’hui. Mauss, en effet, ne fonde pas cette recher­che sur un vitalisme indéterminé. Il s’agit moins, à ses yeux, d’étu­dier, comme le faisait par exemple Dilthey ou Bergson, les phéno­mènes sociaux en fonction du *caractère productif de la vie* – donc d’une liberté considérée comme un absolu –, que des faits où *toute la société est mise en jeu* et où liberté et contrainte ne sont plus séparables.

Il est possible de voir des états vraiment totaux de sociétés vraiment considé­rables. Ainsi, la discipline consciente presque consentie n’est pas forcé­ment différente de la disci­pline imposée. (p. 325)

L’objet en question dans l’analyse n’est pas la vie qui s’exprime à travers la société, mais un phéno­mène, tel le potlatch, où toute la société vient « s’exprimer »[[195]](#footnote-195) ou encore un fait qui « met en branle dans cer­tains cas la totalité de la société et de ses institu­tions et dans d’autres cas, seule­ment un très grand nombre d’institu­tions » (p. 274). Ainsi Mauss n’observe-t-il pas tant une *totalité*, présupposée existante, portée par un principe dyna­mique tout puis­sant et indéfini que des phénomè­nes qui mettent en *mouvement* l’ensemble de la société et lui donnent une réalité. La société constitue moins une tota­lité en mouve­ment qu’elle ne devient tota­lité grâce à ce mouvement et à l’intégration de la liberté et de la contrainte que celui-ci permet. Pour Mauss, la sociologie ne s’inté­resse, en fin de compte, ni à la *détermina­tion* du social par des grilles symbo­liques, ni à sa *reproduction* par l’opération d’on ne sait quel principe vital, mais à son *fonctionnement* dans ses mouve­ments et ses rythmes.

L’origine rythmique des concepts de « système », de « fait social total » et de « physiologie » montre, par ailleurs, en quoi le refus par Mauss d’adopter une méthodologie dialectique ne lui est pas aussi préju­diciable que ne le dit Gurvitch. En effet, si cette méthodologie remet bien en question la métaphy­sique de la transcendance de la collec­ti­vité et les divisions tradi­tionnelles entre niveaux qui gre­vaient l’his­toricisme évolu­tion­niste durkhei­mien[[196]](#footnote-196), elle ne touche pas, pour sa part, à la théorie dualiste du signe et remplace, en dernière analyse, une métaphysique par une autre. Gurvitch défi­nit le signe – à l’instar de Lévi-Strauss – de la manière la plus tradition­nelle en suivant le paradigme du signe-absence.

*Les signes sont des expressions qui se substituent à une signifi­cation et remplis­sent le rôle d’intermédiaires entre cette signification et les sujets collectifs ou individuels appelés à la comprendre ou à la saisir*. (p. 79 – c’est Gurvitch qui souligne).

Plus loin, les signes sont définis comme « des substituts cons­cients ou des présences inten­tionnellement intro­duites et invoquées pour indi­quer des absences » (p. 96). D’un point de vue comme de l’autre, la lec­ture dialectique de Gurvitch, laisse ainsi l’histo­ricisme à peu de chose près dans l’état où l’avait porté le vita­lisme de la fin du xixe siècle. Sa critique de la solution évolu­tion­niste aux paradoxes de l’historicité en connaît tous les avantages et tous les inconvé­nients.

À l’inverse, nous voyons que le couple morphologie-physiologie, si nous le replaçons dans l’optique rythmique dont il est issu, se développe à partir d’une conception anti-dualiste qui permet à Mauss d’élabo­rer, sur au moins trois points fondamentaux, une méthodologie beaucoup plus proche de la recher­che de l’historicité saussurienne.

D’une part, les concepts de morphologie et de physiologie sont le produit d’une critique des divisions traditionnelles de la sociologie qui rappelle par bien des points celle qu’a dû opérer Saussure en linguis­tique. Dans l’*Essai sur le don* [1925], Mauss insiste sur le fait que dans les phé­no­mènes comme le potlatch où la société est entière­ment mise en branle, les divi­sions socio­lo­giques tradi­tionnelles ne sont plus perti­nentes.

Dans ces phénomènes sociaux « totaux », comme nous propo­sons de les appeler, s’expri­ment à la fois et d’un coup toutes sortes d’institutions : reli­gieu­ses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques [...] ; sans compter les phé­nomènes esthétiques auxquels aboutis­sent ces faits et les phéno­mènes morpholo­giques que manifes­tent ces institu­tions.[[197]](#footnote-197)

Cette idée est théori­sée dans un texte écrit en 1927 concernant « les divisions et les propor­tions des divisions de la socio­logie ». Comme Saussure en son temps, Mauss y regrette les distinc­tions que sa discipline a dû commencer par établir pour être en mesure d’abor­der son objet.

Nous avons dû diviser pour commen­cer à comprendre. Mais nous n’avons fait que cela. Au fond, nous sommes encore dans l’ornière de l’abstraction et du préjugé, impuis­sants à sortir des classifications étroites que nous imposent les sciences déjà anciennes de l’*économie*, du *droit*, de la *religion*, etc.[[198]](#footnote-198)

Ces divisions fonction­nent mal dans les sociétés diffé­ren­tes des nôtres car, dit à présent Mauss, elles sont liées au « travail social moderne » et à la forme de « notre subjectivité ».

Les titres des sociologies spéciales elles-mêmes correspon­dent trop aux divi­sions plus actuelles, plus éphémères qu’on ne croit du travail social moderne, des activités de nos sociétés occidentales. Elles portent donc profon­dément la marque de notre temps, celle de notre subjecti­vité. Elles cadrent mal avec la vie des sociétés qui ont divisé autrement leur travail ou avec celle des sociétés qui le divise­ront un jour autrement que nous ne faisons. (p. 204)

D’autre part, la nouvelle division méthodologique que Mauss pro­pose de substituer à ces divisions traditionnelles anticipe sur la distinc­tion entre la langue et sa mise en œuvre dans l’énonciation par laquelle Ben­veniste essaiera plus tard de réactualiser – par-delà toutes ses défor­ma­tions ultérieures – le point de vue particulier sur l’historicité qui découle de la découverte saussurienne de l’arbitraire radical du signe. Chez Mauss, « morphologie » et « physiologie » représentent deux points de vue opposés qu’il est possible de prendre sur la même réalité sociale. Soit nous nous intéressons à l’étude du groupe qui forme maté­riellement la société sur un sol déterminé, soit nous observons les repré­sentations et mouvements de ce groupe.

Au premier phénomène, le groupe et les choses, correspond la *morphologie*, étude des structures maté­rielles ; au deuxième phénomène correspond la *physiologie sociale*, c’est-à-dire l’étude de ces structures en mouvement, c’est-à-dire leurs fonctions et le fonc­tion­nement de ces fonc­tions. (p. 205)

Mais cette opposi­tion de points de vue ne doit pas s’entendre comme une équiva­lence. Ils sont en fait com­plémen­taires et hiérarchisés. Comme chez Saussure et Benveniste, seul le point de vue temporel est déter­minant, car nous n’avons accès aux « struc­tures » sociales qu’à tra­vers des « faits sociaux totaux » où la société est en fonc­tion­nement. De même que chez Benveniste, l’énonciation, c’est-à-dire la « mise en fonc­tion­ne­ment de la langue » ou encore « l’acte même de produire un énoncé »[[199]](#footnote-199) et le discours qui en découle constitueront le phéno­mène premier en fonction duquel toute analyse de la langue doit être menée.

C’est dans le discours, actua­lisé en phrases, que la langue se forme et se configure. Là commence le langage. On pourrait dire, calquant une formule classique : nihil est in *lingua* quod non prius fuerit in *oratione*.[[200]](#footnote-200)

Enfin, nous venons de voir que la dimension temporelle fonda­mentale de l’individuation et de la subjectivation, comme moment d’un cycle de réincarna­tions ramenant toujours les mêmes âmes et comme noeud dans un tis­sage social sans cesse en train de se réaliser doit désor­mais être conçue sur un modèle rythmique. Or, en se démarquant des histo­ricismes gre­vés de dérives métaphy­siques fondés sur le primat du social et sur le primat de la vie cette démarche s’inscrit dans le champ ouvert par le *Cours de linguis­tique géné­rale*, d’une science de l’homme historique enracinée dans l’histo­ricité radi­cale assurée par l’arbit­raire radical du signe. Sans le dire explici­tement, mais de manière finalement assez claire, en élabo­rant la notion de rythme comme le carre­four où se croisent l’axe vertical d’une anthropologie totale allant du corps au social en passant par l’individu et le sujet, et l’axe hori­zontal d’une recherche de l’histo­ri­cité fondée sur une rééla­boration du primat du social comme pri­mat de la temporalité rythmée, Mauss dessine le vaste projet de trans­for­ma­tion de la sociologie en une anthro­pologie totale, qui peut être consi­dérée comme un prolon­gement involon­taire mais effectif de la recherche de Saussure sur la notion d’arbi­traire. Dans le *Manuel d’ethno­gra­phie* publié en 1947 par ses élèves et qui reprend le contenu de ses derniers cours sur le sujet, Mauss déclare, lapidaire :

Socialement et indivi­duel­lement, l’homme est un animal rythmique.[[201]](#footnote-201)

\*

À la différence de Durkheim, Mauss ne pense donc pas que l’his­toire de la personne, c’est-à-dire pour nous de l’individu et du sujet, puisse être conçue comme une succession d’étapes, même aléatoires, dans un processus de division organique d’une unité originelle. Les travaux ethnographiques effectués en Amérique du Nord, dans le Paci­fique ou même en Australie ne nous montrent jamais des sociétés où les individus n’auraient aucune personnalité et seraient noyés dans leur groupe. Ainsi l’aspect logicien de la doctrine durkheimienne de l’indivi­duation et de la subjec­tivation est-il radicalement remis en question. S’il n’y a pas de degré zéro de la personne et si toutes les sociétés, même les plus archaï­ques, connais­sent une notion de personne qui permette la distinc­tion des individus empiriques, nous ne pouvons plus nous représenter l’histoire de l’homme moderne comme un processus de division progressive, qui tout en étant atéléolo­gique, fait passer de l’ « individu » originel constitué par un tout social sans individus, à un tout social morcelé en individus cons­tituant autant de petits touts autonomes. Cette conception devient tout simple­ment impos­sible à soutenir.

Toutefois, si Mauss ouvre une recherche de l’historicité qui se démar­que de l’évo­lu­tion­nisme de Durkheim, il n’en revient pas pour autant à l’histo­ri­cisation individua­liste wébérienne ou au vita­lisme dil­theyen ou bergsonien. S’attachant à la thématique durkheimienne de la personnalisa­tion, il rejette aussi bien une histoire des motifs d’action qu’une histoire des visions du monde et des motifs métaphy­siques qui les organi­sent. Son objectif est d’étudier anthropologique­ment le phénomène de la person­na­lisation dans les différentes sociétés et les différentes époques. Comme ses contem­po­rains, Mauss met ainsi en place une anthropologie de la personne qui rompt avec les projets encore très marqués par les probléma­tiques philosophi­ques de ses prédé­cesseurs.

# 5. Formes de vie médiévales

L’historiographie de la Belle Époque, celle de Weber et de Durkheim comme celle de Dilthey, considérait l’histoire de l’homme moderne à la fois dans une très longue durée d’où le Moyen Âge était cependant presque toujours absent, et à l’échelle spatiale de civili­sations entières voire de l’huma­nité. Huizinga se concentre, pour sa part, sur une époque et sur une région toutes particulières : le monde franco-bourguignon de la fin du Moyen Âge. Ce qui l’inté­resse avant tout, ce n’est pas de reconsti­tuer les origines et le destin bimillénaire de l’homme occi­dental, mais de reprendre sur un exemple précis et exploité de manière inten­sive, la ques­tion de la rupture de la Renais­sance qui formait un des fondements de la vision histo­riographique de l’histoire occidentale du xixe siècle. De ce projet sort une anthropologie historique nouvelle et dont les défauts évidents n’offusquent pas totalement l’intérêt du point de vue d’une histoire de l’individu et du sujet.[[202]](#footnote-202)

## De l’histoire à l’histoire anthropologique

On a fait grief à Huizinga de son relativisme éthique tout autant que cognitif.[[203]](#footnote-203) On lui a également reproché l’aspect esthétisant et dilettante de ses reconstitutions histori­ques.[[204]](#footnote-204) On peut, tout aussi bien, récuser l’aspect mythique de sa conception de l’évolution historique. Ainsi cherche-t-il à expliquer les transformations anthropologiques de la période qui l’inté­resse par le décalage croissant entre des formes cultu­relles nouvelles et une substance vitale en voie d’épuisement. *L’Automne du Moyen Âge* a principale­ment pour objet de décrire le devenir de cette contradic­tion qui amène le monde ancien à son point de rupture.

L’art et la litté­rature du xve siècle en France et dans les pays bourguignons servent une pensée qui se meurt : ils n’ont guère comme tâche que de donner une forme achevée et d’orner un système d’idées depuis long­temps constitué. La pensée semble épuisée, l’esprit attend une nouvelle fécondation.[[205]](#footnote-205)

Les « formes » de la Renaissance, auxquelles on attribue à tort un pouvoir intrinsèque de renouvellement, apparaissent ainsi sans qu’un « esprit nouveau » se soit encore constitué.

Ce qu’il y a de remarquable est que la Renaissance est d’abord une *forme exté­rieure* avant de devenir un esprit nouveau. En littérature, les formes clas­siques s’introduisent sans que l’esprit lui-même ait changé [...]. Voilà l’huma­nisme qui naît. Ce cercle de lettrés fleurit en France vers l’an 1400. (p. 332) Plus loin, la même idée : Au xve siècle, en France, une forme nouvelle de la pensée se crée de toutes parts. Mais à y bien regarder, la forme et l’esprit ne se recouvrent pas. L’esprit reste orienté vers les idées directrices du Moyen Âge, il garde l’empreinte médiévale. La forme classique peut servir à exprimer les vieux concepts [...]. D’autre part, les signes précur­seurs d’un esprit nouveau se cachent parfois sous les formes anciennes. Rien n’est plus faux que d’assimiler classicisme et culture moderne. (p. 343)

Refusant tout autant le déterminisme économique marxiste que la solution wébérienne du retour de l’idéal sur le social, Huizinga est amené finalement à attribuer les changements de la fin du Moyen Âge aux puissances de son « âme ».

Il n’est plus personne aujourd’hui qui la tienne (l’Antiquité) pour le seul et unique moteur, ni même pour le principe fécondant de la Renaissance. C’est de l’âme même du Moyen Âge que sont sortis les temps nouveaux. (p. 343)

Quittant les rives de l’explication rationnelle, Huizinga s’en remet aux pouvoirs du mythe. Ainsi, le mouvement historique lui apparaît-il sous les formes de la « naissance » et surtout du « déclin » des « forces spirituelles ». Faiblesse essentielle de cette pratique de l’histoire illustrée par son titre même : *L’Automne du Moyen Âge.*

Il y a dans ces reproches une grande part de vérité. Mais il existe aussi tout un pan de la pensée de Huizinga qui nous semble plus intéres­sant et qui est resté dans l’ombre de ces critiques devenues à leur tour des clichés. Après le livre de Burckhardt *La Civilisation de la Renaissance en Italie*[[206]](#footnote-206), un demi-siècle s’est écoulé sans qu’aucun historien ne traite de la question des formes spécifiques données dans l’Occident moderne à la vie humaine. Hormis quelques spécialistes de l’Anti­quité et du Moyen Âge (comme Fustel de Coulanges), qui mon­trent un intérêt pour les ques­tions sociales, la plupart des historiens de la fin du xixe siècle portent leur attention vers la politique intérieure et interna­tionale ou vers la reli­gion.[[207]](#footnote-207) La naissance d’une histoire écono­mique, ouverte aux questions juridiques (comme chez Pirenne), ne change rien à cette exclusion de la question anthropo­lo­gique. La publication en 1919 de *L’Automne du Moyen Âge* marque ainsi une révolu­tion du point de vue historio­graphi­que.

Une telle mutation des habitudes scientifiques doit être attribuée en premier lieu à la critique du dualisme, qui est nous l’avons vu l’un des mouvements porteurs de l’époque, et dans laquelle s’engage à son tour Huizinga. Tout au long de son livre, celui-ci remet en question la rupture séparant Moyen Âge et Renaissance qui est devenue un lieu commun à la fin du xixe siècle. Depuis Hegel, toute une Europe croit pouvoir attri­buer la paternité de son « individualisme » aux déchirures du *Quattro­cento*. Michelet, Burckhardt, Marx, le premier Dilthey, Sombart, Pirenne, le premier Weber, Troeltsch sont sur ce point d’accord. Quelle que soit l’explication avancée, l’idée de rupture est sans cesse reprise et confir­mée. L’histoire occidentale est perçue comme divisée en deux ères nette­ment opposées et séparées par une période de crise. L’idée que la « moder­nité » serait « apparue » d’un coup, comme par une « nais­sance », fait ainsi autorité jusqu’à la guerre de 1914-1918, se perpétuant même, sous des formes un peu atténuées, jusqu’à nos jours. La moder­nité, l’individu et le sujet sont conçus comme des monades.

Huizinga est ainsi l’un des premiers historiens à réagir contre ce dualisme et l’histori­cisme qu’il présuppose. Selon lui, il n’y a pas eu de coupure, de divisions du temps à la Renais­sance. Il faut se départir du mythe créé, pour des raisons historiques qui leur étaient propres, par les hommes de la Renaissance eux-mêmes.

Toutes les fois qu’on a essayé de tracer une séparation nette entre le Moyen Âge et la Renais­sance, cette ligne de démarcation a semblé devoir être reculée. En plein Moyen Âge, on découvrait des formes et des mouvements qui parais­saient déjà porter la marque des temps nouveaux [...]. Inverse­ment, une étude impar­tiale de la Renaissance nous y fait découvrir une persistance du Moyen Âge.[[208]](#footnote-208)

Bien au contraire, il faut suivre la continuité qui relie la Renaissance, l’époque moderne et le Moyen Âge.

C’est de l’âme même du Moyen Âge que sont sortis les temps nouveaux. (p. 343)

Ce parti pris anti-dualiste et continuiste amène Huizinga à faire une critique radicale de Burckhardt, qui est aussi un hommage indirect à son intérêt pour les formes de vie. Toutes les caractéristiques de l’indivi­dua­lisme que celui-ci attribuait à la Renaissance italienne peuvent en effet se retrouver en France et en Bourgogne lors de périodes plus anciennes. Le désir, par exemple, de faire de sa vie une œuvre d’art n’est pas seulement italien et apparaît bien plus tôt que ne le dit Burckhardt.

Ce rêve de la perfection passée ennoblit la vie et ses formes, les emplit de beauté, en fait une œuvre d’art [...]. Ce désir d’une vie de beauté, qui passe pour une caractéristique de la Renaissance est beaucoup plus ancien que le *Quattrocento* italien. Ici comme ailleurs, la ligne de démarcation a été trop fortement tracée entre le Moyen Âge et la Renais­sance. Les moyens d’embel­lissement de la vie qu’adoptent les Florentins ne sont que d’anciens motifs médiévaux. (p. 42)

Ce façonnage esthé­tique de son existence, le seigneur de la fin Moyen Âge le réalise, tout comme son homolo­gue italien, à travers l’exploit, par la courtoisie amoureuse ou encore par le costume.

Le désir de gloire personnelle est considéré par Burckhardt comme la caracté­ristique de l’homme de la Renaissance. À l’honneur et à la gloire de classes, qui animent la vie médiévale en dehors de l’Italie, il oppose un sentiment de gloire et d’honneur humains, auquel depuis Dante et sous l’influence de modèles antiques, aspire l’esprit italien. Il me semble que c’est ici l’un des points où Burckhardt exagère la distance qui sépare le Moyen Âge de la Renaissance, l’Europe occidentale de l’Italie. Cette soif de gloire et d’honneur, propre à l’homme de la Renaissance est dans son essence l’ambition chevaleresque d’une époque antérieure ; elle est d’origine française [...]. Le désir passionné d’être prisé par la postérité n’était pas plus étranger au chevalier courtois du xiie siècle et aux rudes capitaines du xive siècle qu’aux beaux esprits du *Quattrocento*. (p. 71)

De manière caractéristique, le monde franco-bourguignon attache une valeur hautement personnelle à la devise et à l’emblème aris­to­cratiques : « C’est pour ainsi dire avoir choisi un texte pour le sermon de sa vie. » (p. 243) De même, le souci pour le costume y est porté à sa plus forte expression.

L’orgueil personnel fait entrer dans le costume un élément sensuel [...]. Aucune époque n’a connu dans la mode tant d’extra­vagances que celle qui va de 1350 à 1480. (p. 265)

Ces descriptions et les commentaires qui les accompagnent sont pré­cieux, mais ils pourraient faire penser que Huizinga se contente de sim­plement déplacer chrono­lo­gi­quement et géographique­ment les conc­lu­sions auxquelles était arrivé Burckhardt. Ainsi quand il insiste sur la couleur fortement individua­liste que prend, déjà à cette époque, la civili­sation féodale franco-bourguignonne ou quand il affirme que ce sont les grands nobles du Nord de l’Europe qui, les premiers, élaborent la mise en scène de soi-même caractéristique aux yeux de Burckhardt de la Renais­sance italienne. Mais ce serait se méprendre sur l’originalité réelle de son travail que de s’en arrêter là, car son œuvre apporte bien plus qu’une rectification historique. Il faut souligner l’aspect novateur, d’une part, de la forme même qu’il donne à la chrono­logie de l’homme moderne, et de la théorie de l’individuation et de la subjectivation qui y est présupposée, de l’autre.

À cet égard, il faut bien mesurer le changement qu’implique la substitution de l’idée de continuité à celle de rupture. D’un côté, l’homme nouveau, l’homme moderne, est replacé par Huizinga dans le prolonge­ment de ses racines médiévales. Critiquant une fois de plus le dualisme historique de Burckhardt, il met en évidence l’aspect mythique de la thèse humaniste qui sous-tend une bonne partie du livre de son prédécesseur.

La relation entre l’humanisme récent et le déclin du Moyen Âge est bien moins simple que nous sommes enclins à nous la repré­senter. Habitués à voir ces deux cultures nettement séparées, il nous semble que l’aspiration vers la raison, la beauté antique et l’abandon du système usé de pensées et d’expressions médiévales doivent s’être pro­duits comme une soudaine révélation [...]. Il n’en est rien cependant. Dans le jardin de la pensée médiévale, parmi les exubérantes végéta­tions, croissait pas à pas le classicisme [...]. On oublie que dans l’Italie du xve siècle encore, le véritable fond de la culture est resté purement médiéval. (p. 331)

Huizinga récuse ainsi la place donnée par Burckhardt et Dilthey à Pétrar­que et à Boccace : « Ne sommes-nous pas enclins à exagérer l’élé­ment moderne dans Pétrarque et Boccace ? » (p. 333). Car Pétrarque traite essentiellement des thèmes médié­vaux, comme *De contemptu mundi, De otio religiosorum, De vita soli­taria* (p. 334). Pour Huizinga, le nouvel homme n’est pas Pétrarque, « le grand païen, c’était Jean de Meung [...] [qui] en mêlant aux conceptions chré­tiennes du salut éternel l’éloge de la volupté, avait enseigné à de nom­breuses générations le mépris de la foi » (p. 342). Or, cette continuité n’est pas la seule. Nous pouvons également suivre l’influence de l’idéal individuel chevaleresque jusqu’à nos jours dans la subjectivation moderne.

Pour comprendre pleinement l’importance sociolo­gi­que de l’idéal chevale­res­que il faudrait suivre celui-ci, à travers l’époque de Shakespeare et de Molière, jusque dans le gentleman moderne. (p. 99) Plus loin : Le chevalier devient le gentilhomme français du xviie siècle, qui possède encore un assortiment de notions d’honneur et de préjugés de caste, mais ne se donne plus pour le défenseur de la foi, le protecteur des faibles. Et le type du noble français fait place à celui du « gentleman » sorti, lui aussi, en droite ligne du chevalier, mais tempéré et raffiné. (p. 111)

À l’inverse, l’individualisme décrit par Burckhardt a des racines très anciennes, « barbares », voire « primitives », et nous pouvons en suivre le destin à travers toute l’histoire occidentale, de l’Antiquité jusqu’à nos jours. L’histoire de l’homme moderne n’est donc pas sus­cep­tible d’être répar­tie d’une manière dualiste. Il y a un individua­lisme du guerrier qui remonte aux époques les plus anciennes.

L’oubli de soi-même au milieu du danger, l’attendrissement sur le courage du camarade, l’allég­resse de la fidélité et du sacrifice, cet ascétisme primitif est la base sur laquelle l’idéal chevaleresque s’élève jusqu’à la noble représenta­tion de la perfection virile, l’aspiration vers une vie de beauté, telle qu’elle s’exprime dans la *Kalokagathia* des Grecs**.** (p. 78)

La coutume des vœux, notamment les vœux de perfection indivi­duelle (p. 88), que prononce le chevalier remonte probablement encore plus haut dans le temps.

Le caractère de barbarie est si manifeste dans les vœux, qu’il est impossible de douter du rapport qui unit la chevalerie, le tournoi et les ordres aux coutumes primitives. Nous avons affaire à des restes d’anciens rites dont nous trouvons des parallèles dans le *Vratam* de l’Inde ancienne, chez les Juifs et, plus clairement encore, dans les cou­tumes scandi­naves des Sagas de l’Islande. (p. 92)

Ainsi Huizinga débouche-t-il sur une idée assez proche, en son fond, de celle de ses contemporains sociologues : « l’indi­­vi­dualisme » militaire plongerait ses racines dans le monde archaïque.[[209]](#footnote-209)

Il apparaît donc clairement que les éléments anthropologiques dits modernes ne remontent en aucune manière, ni chez les nobles, ni chez leurs clercs, à une rupture qui aurait eu lieu au *Quattrocento*. Ils sont présents en France déjà vers la fin du xive siècle, voire depuis le xiiie siècle, et prolongent probablement des motifs anthropologiques encore plus anciens. L’homme moderne, comme l’avait déjà vu Montesquieu, sort en grande partie de l’individuation chevale­resque médiévale qui pre­nait elle-même la suite d’une individuation guerrière archaïque.

Deuxième conséquence de cette critique de Burckhardt – consé­quence liée on le voit à la précédente : les aspects prati­ques de l’indi­vidua­tion et de la subjec­tivation découverts par Burckhardt doivent être rappor­tés, non pas aux transforma­tions morphologiques de la société, mais à l’évolution d’un type de vie immémorial aristocra­tique et guerrier. Hui­zinga ne se réfère plus, serait-ce de manière polémi­que, à la constitu­tion de l’État moderne et à la diffusion de la vie urbaine, par lesquelles Burckhardt et Dilthey expliquaient l’évolu­tion anthro­po­logique de la Renaissance. Implicite­ment toutefois, la démons­tra­tion remet en question ce type d’explication. Si nous pouvons repérer des trans­forma­tions anthro­pologi­ques ana­logues à celles décrites par Burckhardt dans un contexte plus ancien et où, ni l’État moderne, ni la ville n’avaient l’impor­­tance qu’ils possé­daient dans l’Italie renaissante, nous devons cher­cher ailleurs la raison de ces transformations – à savoir dans la vie des grands seigneurs eux-mêmes. Ce sont la civilisation de cour, la culture aristocra­tique, la vie de château, qui ont produit les formes anthropologiques nou­velles. Huizinga pousse en quelque sorte à son ultime conséquence une approche que Burck­hardt avait déjà esquissée. La défini­tion d’un type d’individuation ou de subjectivation ne dépend pas essentiel­lement de son environ­nement social, mais se produit d’elle-même en une entité anthro­po­logique munie d’une *créati­vité immanente* et autonome. Là où Burck­hardt tenait en tension explication sociomorphologique et puissance d’histori­cité propre, Huizinga saute le pas et « historise » complètement son anthro­pologie historique en reprenant un modèle vitaliste commun chez les historiens allemands du xixe siècle.

Huizinga ne se limite donc pas à rectifier Burckhardt géographique­ment et chronologi­que­ment. Il procède à une véritable transformation du projet historique lui-même. Chez Burckhardt, l’objet de la recherche, l’individu, était perçu soit de manière spatiale comme une *place*, toute nouvelle, acquise aux dépens des liens communau­taires traditionnels, soit comme un ensemble de *pratiques* qui n’engageaient aucune subjec­tivité. Même si Burckhardt notait au passage les changements subjectifs inter­ve­nus à la Renaissance, l’homme était chez lui observé principale­ment d’un point de vue extérieur. Et ce parti le menait à privilégier l’idée de discon­tinuité historique. En s’appliquant à se changer soi-même, l’homme de la Renais­sance avait pu rompre avec les traditions qui l’emprisonnaient jusque-là. Huizinga inverse le point de vue. Il n’y a pas de discontinuités historiques, la rupture de la Renaissance est un mythe comme toute idée de rupture historique. Comme nous-mêmes aujour­d’hui, l’homme de la fin du Moyen Âge est plongé dans un fleuve immense qui vient des sources les plus éloignées, le porte un instant, avant de continuer sans lui sa course. Or, ces flux qui nous viennent du passé nous nourrissent et participent à la construction d’une partie de notre identité qui nous échappe d’autant plus qu’elle rencontre les obs­tacles de la réalité socio-économique. Huizinga conserve ainsi l’étude des prati­ques, mais il en transforme la significa­tion. Il leur attribue désormais une *profon­deur inconsciente* qui donne à son point de vue un carac­tère tout à fait nouveau. Ainsi ses thèmes de prédilec­tion tout au long de son livre vont-ils être le rêve, les émotions et l’imaginaire.

## L’affectivité au xve siècle

La concep­tion historique de Huizinga est donc de nature très diffé­rente de celle de Burckhardt et impulse une recher­che de type anthropo­lo­gique que son prédécesseur n’avait pas dévelop­pée. Il est un certain nombre de points sur lesquels l’anthropologie historique de Huizinga évoque en particulier le travail que Freud est en train de réali­ser à la même époque pour se dégager du modèle psychologique du xixe siècle. Même si parfois certaines de ses remarques peuvent faire penser à l’exis­tence d’un individualisme dès la fin du Moyen Âge, Huizinga insiste sur la tension affective qui traversait celui-ci. À suppo­ser qu’il existe, l’indi­vidu du xve siècle est – on me passera l’expression – un individu scindé, où différents motifs psychiques, cer­tains modernes et d’autres tradition­nels, coexistent en tension. La part du désir, de l’idéal et de l’inconscient qui naît de l’impossibilité de réaliser ceux-ci, y est aussi importante, voire plus peut-être, que la part cons­ciente et calculante en prise sur la réalité.

Ce phénomène est particulièrement marqué pour ce qui concerne la sexualité. Il y a une contradiction apparente à nos yeux entre l’esprit courtois de la grande noblesse et sa sexualité coutumière. Mais, remarque Huizinga, si « les mêmes milieux qui montraient tant de sans-gêne dans les rapports sexuels faisaient profession de vénérer l’idéal de l’amour courtois », ce n’était pas qu’ils fussent hypocrites et que l’amour courtois fût une forme culturelle superficielle. Pratiques « sans-gêne » et représenta­tions idéali­sées de la sexualité constituent un tout à la fois indissociable et traversé de formidables tensions internes.

Faut-il voir, dans leur théorie, de l’hypocrisie, ou, dans leurs mœurs, l’abandon cynique des formes gênantes. Ce sont plutôt deux couches de civilisation superpo­sées, coexis­tant tout en se contredisant. À côté du style courtois, d’origine littéraire et assez récente, les formes primitives de la vie éro­tique gardaient toute leur force, car une civilisation compliquée comme celle du Moyen Âge héritait d’une foule de conceptions, de motifs, de formes qui tantôt s’opposaient et tantôt se confondaient. (p. 114).

Ici tout dualisme analytique est explicitement mis de côté au profit d’une compréhension des tensions qui traversent l’individu ou le sujet historique. Là où Weber, au moins dans sa méthodologie de l’*Idealtype*, s’appuyait avant tout sur le pôle rationnel de l’individu, là où la psycho­logie traditionnelle présupposait une concep­tion unitaire du sujet, Huizinga montre qu’il ne faut pas trancher dans la vie individuelle et subjective de l’époque, et il nous amène à une réflexion sur le rapport entre formes et expériences anthropolo­giques, qui possède encore un grand intérêt. Pour lui, il est nécessaire de sortir de l’alterna­tive rigide qui oblige à considérer, soit la courtoisie comme la réalité civilisée des relations sexuelles, posi­tion assez rare aujourd’hui mais fréquente au début du siècle et mainte­nue chez certaines autrices féministes actuelles, soit la courtoisie comme un vernis sans importance comparé à la crudité de la sexualité, position la plus commune de nos jours et que l’on trouve chez Duby. Du coup, il esquisse une topo­logie psy­chique qui intègre la divi­sion à l’intérieur de l’individu et du sujet, et donne à celui-ci un aspect en grande partie inconscient.

Huizinga insiste de la même manière, là encore à l’encontre de ses contemporains, sur le caractère contradictoire du sujet féodal religieux qui relève du « mélange », de « l’alliance » ou de la « tension », entre ce qui nous apparaît aujourd’hui comme des contraires impossibles à marier.

Plusieurs princes et seigneurs du xve siècle présentent un mélange incon­ce­­vable de dévotion et de débauche [...]. Philippe le bon lui-même est un exemple frappant de cette alliance de piété et d’esprit mondain [...]. Il ne faut voir en ces manifesta­tions ni hypo­crisie ni vaine bigoterie, mais une tension entre deux pôles spirituels, à peine concevable pour l’esprit moderne [...]. Dans la conscience du Moyen Âge se forment pour ainsi dire l’une à côté de l’autre, deux conceptions de la vie : la concep­tion pieuse, ascétique, attire à elle tous les sentiments moraux ; la sen­sualité, abandonnée au diable, se venge terrible­ment. Que l’un ou l’autre de ces penchants prédomine, nous avons ou le saint ou le pécheur ; mais en général, ils se tiennent en équilibre instable avec d’énormes écarts de la balance. (p. 187)

Ici aussi, pour reprendre des termes freudiens, l’idéal du moi, d’ori­gine sociale, rentre en conflit avec la force indomp­table du désir.

## L’appréciation esthétique au xve siècle

Si l’affectivité de l’homme médiéval apparaît à Huizinga sous l’aspect d’une tension instable entre esprit courtois et sexualité brute, entre piété et mondanité, entre idéal ascétique et pulsion érotique, la même remarque peut être faite à propos de son appréciation esthétique. Les opposés s’y côtoient très aisément, voire s’y appellent les uns les autres dans un élan commun qu’il ne faut pas briser. Vis-à-vis de la littérature poétique, des chroniques et de la peinture, nous pratiquons à nouveau deux types appa­remment contraires d’évaluations esthétiques. Les unes voient l’épo­que à travers sa « cruauté sanglante » ; les autres mettent en relief sa « profonde paix ».

L’image qui se dégageait de ces œuvres [les chroniques] était âpre et sombre : cruauté sanglante, avidité, orgueil, vindicte et effroyable misère [...]. Pour nous, au contraire, sur toute cette fin du Moyen Âge, rayon­nent le sérieux sublime et la profonde paix de Van Eyck et de Memlinc [...] les expres­sions de la vie de cette époque qui parlent de beauté et de paisible sagesse : la musique de Dufay et de ses disciples, la parole de Ruysbroeck et de Thomas a Kempis. (p. 258)

Mais là aussi, il convient de ne pas séparer ce qui à l’époque ne l’est pas. La cruauté et la crudité de l’image du monde présentée par les chroni­ques ne doivent pas être opposées à la plénitude idéale des autres expres­sions artistiques. Les premières ne représentent pas plus la « réalité » de l’époque que les secondes ne constituent son expression « illusoire ».

Comme la sphère de l’affectivité, l’expérience artistique et l’appré­­ciation esthétique sont les lieux d’une tension entre des pôles opposés. Le goût franco-bourguignon est ainsi marqué par « une prédi­lection pour des effets de contraste : sombre et ardent, bariolé et mat » (p. 286). Ce n’est qu’au xvie siècle que ce trait s’estompe, « en même temps que l’art com­mence à éviter les contrastes naïfs des couleurs primaires, l’habi­tude se perd aussi pour le costume, des combinaisons bizarres et osées des cou­leurs » (p. 288). D’autre part, les notions de bas et de haut coexistent sans peine chez les commanditaires, comme chez les artistes.

Ce que l’on recherchait surtout, c’était l’extrava­gant, le grandiose [...] l’élément comi­que est de très bas aloi [...]. N’oublions pas que les hommes qui se sont plu à ces décors gar­gantuesques ont été les mécènes de Van Eyck et de Roger de la Pastur­e [...]. Qui plus est, ce sont les peintres eux-mêmes qui ont fabriqué ces pièces montées [...]. Au risque de com­mettre un blasphème, on peut affirmer que, pour bien com­pren­dre l’art de Claes Sluter, il faut prendre en consi­dération l’art des pièces montées. (pp. 269-270)

L’art et l’art appliqué cohabitent dans la pratique artistique, comme dans l’appréciation esthétique, dans la mesure où ils visent tous deux à une desti­nation qui les englobe et qui leur donne un aspect purement pratique.

On pourrait risquer le para­doxe que le Moyen Âge n’a connu qu’un art appliqué [...] [sa] destina­tion est toujours plus ou moins pratique. (p. 260)

Enfin, il ne faut pas non plus considérer l’hyperréalisme de la pen­sée symbolique médiévale, qui ramène apparemment tout à des essences éternelles, comme inconci­liable avec un réa­lisme véritable. Le réalisme du portrait ne date pas de la Renaissance et s’appuie sur l’abstraction du système de pensée médiéval lui-même.

On a confondu, bien à tort, réa­lisme et Renaissance. Le réalisme scrupu­leux, cette aspiration à rendre exacte­ment tous les détails naturels, doit être considéré plutôt comme le carac­tère de l’esprit du Moyen Âge finis­sant. (p. 290)

Ainsi le goût pour le concret et pour le réel se marie-t-il avec un goût tout aussi fort pour l’abstraction. Le réalisme artistique coexiste en ten­sion avec le réalisme métaphysique de l’époque.

L’art et la littéra­ture du xve siècle ont en commun la qualité générale et essentielle de l’esprit du Moyen Âge à son déclin : tendance à préciser chaque détail, à développer jusqu’au bout chaque pensée et chaque image, à donner une figure concrète à chaque concept de l’esprit. (p. 292)

Toutes ces « contradictions », Huizinga refuse de les dissoudre en déclarant, comme les historiens et les historiens de l’art le font souvent, que la tranquillité esthétique des artistes du xve siècle est de l’ordre de l’illusion, qu’elle représente la « réalité » de manière « simplement inver­sée », qu’ils ne connaissent pas le grand art puisqu’il est toujours un art du faste, du décor et du trivial, ou encore que leur réalisme n’en est pas un, car il ne représente que des idées abstrai­tes. Cette façon de faire sépare à ses yeux indûment des couples d’opposés, violence et calme, art pour l’art et art décoratif, réalisme pictural et réalisme métaphy­sique, qui coexistent dans la mesure où ils renvoient toujours à un tout systémique qui les englobe. Surtout, elle présuppose que les formes artistiques sont sépara­bles de la vie subjective qu’elles expriment. De cette manière remarque-t-il : « L’art de l’époque reste pour nous isolé de l’histoire. Or, il importe beaucoup de se représenter la fonction de l’art dans la vie. » (p. 260) Huizinga, sous l’influence de Wölfflin, mais aussi de l’histo­risme de Dilthey, voit dans l’art bien autre chose qu’un vernis rajouté à la réalité. Dans des termes proches de Mauss, lorsqu’il évoquait on l’a vu la part esthétique du Potlatch, il lui donne une pleine signi­fica­tion anthropo­logi­que à traverfs les fêtes et rituels religieux qui donnent « sa cohé­sion et son rythme » à « la vie ».

L’art du Moyen Âge s’incorpore à la vie. Celle-ci reçoit sa cohésion et son rythme des sacre­ments de l’Église, des fêtes de l’année et des heures canoniales. Les travaux et les joies ont leur forme fixe : religion, chevalerie et amour courtois en sont les plus importants. L’art a comme mission d’entourer ces formes de beauté. (p. 260)

Pour cette raison l’art lui apparaît comme un document de tout pre­mier ordre : « L’art du xve siècle est un miroir fidèle de l’esprit du xve siècle. » (p. 264)

Critiquant le dualisme de l’esthétique qui s’est encore accentué à la fin du xixe siècle avec le développement d’esthétiques subjectivistes (comme chez Theodor Lipps – 1851-1914), Huizinga propose ainsi une conception qui redonne toute son importance anthropologico-historique à l’art. Toutes ces divisions modernes qui ont éloigné l’art de la vie et l’ont transformé en un objet de « contemplation solitaire et consolante » (p. 260) n’ont pas cours au Moyen Âge. À travers l’art, nous rentrons en contact avec la réa­lité totale de l’homme de l’époque.

Ce que nous avons considéré comme les caractéristiques de la pensée du temps : besoin de donner une forme défi­nie à toute idée, exubérance de l’imagination, et goût pour la systé­matisa­tion à outrance, tout cela se retrouve dans l’art. (p. 264)

## La connaissance au xve siècle

Les couples qui se partagent l’affectivité médiévale ont donc leur pendant au niveau esthétique où coexistent violence et paix, opposition des couleurs primaires, bas et haut, art pur et art appliqué, réalisme et idéalisme, et plus généralement art et vie. Ainsi Huizinga ne remet-il pas seulement en question toute analyse historique qui se limiterait aux sphè­res de la conscience et de la volonté – sur le modèle de la psycholo­gie et de la sociologie de l’individu –, mais également toutes celles qui néglige­raient l’aspect central pour l’anthro­po­logie de l’activité artistique et poétique – comme le font pour leur part les spécialistes d’esthétique et bon nombre de spécialistes de sciences sociales, encore aujourd’hui. Mais il ne s’arrête pas là, car la description que fait Huizinga de l’activité cognitive médié­vale arrive aux mêmes types de conclusions et lui donne l’occasion de contester les modèles anthropologiques les plus connus de son époque.

La connaissance médiévale, note-t-il tout d’abord, relève en grande partie du symbolisme de la pensée primi­tive : « Au Moyen Âge, l’atti­tude symboliste a été beaucoup plus accentuée que l’attitude causale ou génétique. » (p. 213) Et il fait alors allusion à Frazer et à Lévy-Bruhl dont il reprend les théories analytiques associationnistes.

Du point de vue causal le symbolisme se présente comme une espèce de court-circuit de la pensée. Au lieu de chercher le rapport de deux choses en suivant les détours cachés de leurs relations causales, la pensée, faisant un bond, le découvre, tout à coup, non comme une connexion de cause ou d’effet, mais comme une connexion de signification et de finalité [...]. Toute association basée sur une similitude quelconque peut déterminer immé­diatement l’idée d’une connexion essentielle et mystique. (p. 213)

Toutefois, nous sentons que Huizinga n’est pas très à l’aise avec une théorie qui repose sur un strict dualisme primitif/civilisé. Son sens de la continuité historique entre en collision avec la théorie anthropologique de son époque. Il s’attache à montrer qu’au Moyen Âge le symbolisme n’est pas aussi primitif et irrationnel que celui qu’ont découvert les ethnologues chez les peuples « non-civilisés ».

[À en juger d’après ceux-ci le symbolisme est] une fonction mentale assez pauvre, si l’on en reste là. De plus, fonction primitive, si l’on se place au point de vue ethnolo­gique. Dans la pensée primitive, les lignes de démarcation sont confuses. Par suite, cette pensée incorpore dans le concept d’une chose déterminée toutes les notions qui s’y rattachent par une relation ou une similitude quelconques. (p. 213)

Mais, fait remarquer Huizinga, nous ne retrou­vons pas cette confu­sion et cette pau­vreté mentale au Moyen Âge. Le symbolisme y est, en effet, adossé au « Réalisme » métaphysique, c’est-à-dire à la théorie des idées plato­nicienne.

Le symbolisme perdra cette apparence d’arbi­traire et d’inachèvement, si l’on se rend compte du fait qu’il est lié indissolu­blement à la conception du monde qu’on a appelée au Moyen Âge le *Réalisme*, et que nous appellerions quoique moins exactement, idéalisme platonique. (p. 214)

Retournant ses batteries, il critique alors la vision qui fait de l’inter­prétation symbolique une forme de pensée anthropo­logiquement infé­rieure et sans ratio­na­lité. Cette forme « a été d’une valeur éthique et esthé­tique incomparable ». De plus elle « a donné une image du monde » totalement unifiée et dans laquelle « cha­que figure trouvait sa place » (p. 212).

La psychologie en finirait aisément avec le symbolisme en le traitant d’asso­ciation d’idées ; mais l’histoire de la civilisation doit le traiter avec plus de respect. L’interprétation symbolique du monde a été d’une valeur éthique et esthé­tique incomparable. Embrassant toute la nature et toute l’histoire, le sym­bolisme a donné une image du monde d’une unité encore plus rigoureuse que celle que peut suggérer la science moderne. (p. 215)

Pour lui, les tensions sur lesquelles s’appuie la pensée symbolique médié­vale nous apparaissent comme des contradictions irrationnelles parce que nous jugeons de la réalité d’un point de vue causaliste, du psychisme d’un point de vue objectiviste, et de l’art en dehors de sa signi­fi­cation dans la vie. À chaque fois, nous séparons les éléments du tout qui les contient et donne sens à leur opposition. À l’inverse, le symbolisme médiéval permet d’intégrer tous les élements composant le monde dans « un ordre irréprochable, une structure architectonique » fondée sur l’idée de « subordination hiérarchique ».

Le symbolisme y a introduit un ordre irréprochable, une struc­ture architec­tonique, une subordination hiérarchique. Car il est néces­saire que dans chaque rapport symbolique il y ait un terme supérieur et un terme infé­rieur. Deux choses équivalentes ne se prêtent pas à un rapport symboli­que, sauf le cas où elles se rattachent toutes les deux à une troi­sième de nature plus élevée. (p. 215)

Huizinga donne un exemple de choses équivalentes pour la pensée du Moyen Âge et de leur lien symbolique à travers une réalité « de nature plus élevée ».

La vision [de roses blanches et rouges, épanouies entre les épines,] fera naître aussitôt dans l’esprit médiéval une assimilation symbo­lique : celle, par exemple, de vierges et de martyrs, tout brillants de gloire au milieu de leurs persé­cutions. (p. 214 – j’ai corrigé la traduction qui rendait ce passage incompréhensible)

Ici, fait-il remarquer, le rappro­chement symbolique n’a rien d’arbi­traire ou d’irrationnel, car il renvoie à une référence posée comme supé­rieure qui lui donne son sens.

L’assimilation se produit parce que les attributs sont les mêmes : la beauté, la ten­dresse, la pureté, les couleurs des roses sont aussi celles des vierges, [leur couleur rouge est celle du sang des martyrs]. Mais ce rapport n’aura de sens mystique que si le moyen-terme, qui relie les deux termes du concept symboli­que, rend ce qu’ils ont [l’un et l’autre] d’essentiel ; en d’autres mots, si les couleurs rouge et blanche sont plus que les appella­tions d’une différence physique à base quantitative, [si elles sont conçues comme des essences, comme des réalités indépendantes]. (p. 214 – ma trad.)

Et Huizinga de résumer ce phénomène de la manière suivante.

 L’assimi­lation symbolique fondée sur des pro­priétés communes n’a de sens que si ces propriétés sont tenues pour l’essence des choses. (p. 214)

Autrement dit l’assimilation symbolique n’a rien d’une défi­cience mentale. Elle repose simplement sur l’idée, tout à fait respectable, que les choses renvoient toujours à une sphère supérieure qui les englobe.

Ainsi, d’une manière qui n’est pas sans évoquer l’insistance de Durk­heim et de Mauss sur le caractère systémique des phénomènes sociaux, en arrive-t-il à une conclusion qui l’éloigne de l’anthropologie dualiste dominante à son époque. Des principes qui apparaissent à la pen­sée moderne comme contradictoires, cohabitent dans la pensée médié­vale, sans être pour autant irrationnels, soit parce qu’ils renvoient symbo­lique­ment à des entités supérieures qui les englobent, soit parce qu’il existe déjà entre eux une relation hiérarchique. Nous ne trouvons donc pas dans la pensée médiévale l’équivalence des plans symboliques qui permettait à Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)[[210]](#footnote-210) et à Ernst Cassirer (1874-1945)[[211]](#footnote-211) de considérer la pensée primitive comme purement autoréféren­tielle ou encore à Michel Foucault (1926-1984)[[212]](#footnote-212) de voir dans la pensée de la Renais­sance un symbolisme circulaire. Et Huizinga poursuit la critique assez loin puis­qu’il pense que la comparaison du Moyen Âge avec les peuples primitifs peut être inversée. Au Moyen Âge nous voyons, conclut-il, la pensée pri­mitive telle qu’elle est. Le christianisme et son platonisme n’ont rien changé à son fonctionnement hiérarchisant originel.

Le « réalisme » médiéval (en effet un hyper­-idéa­lisme) doit être considéré, malgré l’aspect du néoplatonisme chris­tianisé, comme une conception primitive. La philosophie avait sublimé et clarifié le réalisme ; mais celui-ci restait l’attitude de l’homme primitif qui attribue être et substance aux choses abstraites. (p. 228)

## Une anthropologie des formes de vie

On a parfois présenté l’orientation nouvelle du travail de Huizinga, et donc de son anthropologie historique, comme le résultat d’une réac­tion à la représen­tation socio-économique de l’histoire de l’homme moderne. Son livre cherche­rait à montrer que l’homme est gouverné par des idéaux et des mouvements d’allure purement conventionnelle, des préceptes éthiques ; Huizinga participe­rait ainsi du mouvement inau­guré par Weber.[[213]](#footnote-213) Mais il y a là quelque chose de grandement erroné.

Chez Huizinga, à la différence de ce qui se passe chez Weber, l’influ­ence du christianisme n’est pas vue à travers le prisme du dualisme éthique. On sait que pour ce dernier, la Réforme aurait converti l’ascé­tisme reli­gieux traditionnel en ascétisme intra-mondain. C’est donc en injectant dans celui-ci le ferment dua­liste de la transcendance que le pro­testantisme aurait participé à l’explosion du monde holiste médiéval et à l’apparition de l’individualisme moderne. Huizinga évoque, lui aussi, l’importance pour la constitution de l’homme moderne, des mouvements réforma­teurs de la fin du Moyen Âge, en particulier de la *Devotio Moderna* du Nord des Pays-bas et du piétisme français des Frères de la vie commune et de la congré­gation de Windesheim. Mais il le fait dans des termes qui sont, somme toute, assez éloignés de ceux de Weber. Aux Pays-Bas, la ferveur reli­gieuse « se canalise, se norma­lise en une nou­velle forme de vie, celle de la fer­veur ». Mais cette ferveur est moins appliquée à une activité d’enri­chissement qui isole l’indi­vidu de ses semblables qu’à un échange entre ceux-ci et à une sociabilité communautaire.

La religion dicte ici, comme dans tous les cercles piétistes, non seulement la forme de la vie, mais aussi la forme de sociabilité : le confortable commerce spirituel, et la paisible intimité. (p. 200) Plus loin : La mystique et l’oubli de soi disparais­sent au profit d’une morale pratique et même quelque peu froide. (p. 201)

En France, le mouvement vers une application communautaire de l’éthique religieuse est similaire.

On abandonne le lyrisme violent et l’idéalisme débridé [...] c’était du mysti­cisme au détail : on n’avait reçu « qu’une petite étincelle » et dans le cercle très étroit, on jouissait du ravissement de l’extase au milieu du commerce spirituel, de l’échange de lettres et de la contemplation de soi-même. (p. 235)

Rien dans ce tiède hédonisme spirituel ne rappelle la rigueur de la morale que les premiers capitalistes calvinistes s’imposeront au siècle sui­vant. Il cite une phrase de *l’Imi­ta­tion de Jésus-Christ* de Thomas a Kempis qui montre cette reperson­nali­sation de la religion après le reflux de la vague mystique anti-person­nelle du xive siècle et avant l’individualisa­tion force­née qui va bientôt commencer : « *O quam salu­bre quam jucundum et suave est sedere in solitudine et tacere et loqui cum Deo !* »[[214]](#footnote-214)

Huizinga est donc très loin de Weber. Que ce soit dans ses descrip­tions des milieux cléricaux ou ses analyses des croyances religieuses de la société, l’homme moderne apparaît comme une unité indi­vi­duelle intra­mondaine, autonome et sans lien avec des fins transcendantes de l’action. Il repère de nombreux signes d’« individua­lisme » – terme par lequel Huizinga appelle en réalité ce que Durkheim et Mauss nommaient « per­sonna­lisation ». Dans l’épanouissement du macabre qui est si typi­que du xve siècle, il relève un nouveau trait anthropologique, inversé comme sur un négatif : l’amour de la vie.

Sans aucun doute, il y a en tout ceci un esprit de matérialisme qui ne pouvait supporter la pensée de la destruction de la beauté [...]. Il est remarquable que les exhortations pieuses à penser à la mort et les exhortations profanes à profiter de la jeunesse en viennent presque à se confondre. (p. 145)

Depuis au moins 1280, date de la plus ancienne rédaction du *Dit des trois morts et des trois vifs*, se propage, remarque-t-il, l’idée de l’égalité devant la mort qui fonde les représentations de la danse macabre (pp. 248-249-253). Au xve siècle, il note l’apparition de *l’ars moriendi* qui person­nalise la médita­tion sur la mort de chacun. À l’inverse, mais dans le même esprit personnali­sant, « déjà au xve siècle, on aura à se montrer esprit fort et à se moquer des personnes pieuses » (p. 169). La hiérarchie elle-même, par la voix de Gerson, « ne cesse de recommander le culte de l’ange gardien » (p. 181). Il note le début de la fabrica­tion des masques funéraires au xve siècle en France (p. 262), ainsi que le besoin d’avoir une image du défunt pendant l’enterrement (p. 261) et sur le tom­beau (p. 269). Contrai­rement à ce qui se produit chez Weber, « l’indivi­dua­lisme » moderne est donc systéma­tiquement rapporté par Huizinga aux intérêts séculiers des individus, à leur personne.[[215]](#footnote-215)

À cette première différence d’ordre historique, s’ajoute une forte opposi­tion théorique. Chez Weber, les aspects irrationnels ne sont pas totale­ment absents, par exemple dans sa description de l’homme ascéti­que produit par le calvinisme, mais l’évolution sociologique est envisa­gée avant tout dans ses éléments rationnels et conscients. Huizinga cher­che, au contraire, toujours à montrer la *tension* des motifs anthro­polo­gi­ques propre à l’époque qu’il étudie. C’est pourquoi l’évolution anthropo­lo­gique occi­dentale ne lui paraît pas totale­ment s’identifier à une rationa­li­sation. Si les motifs du calcul, de la prévision et de la systématisation, fournis par l’éthi­que religieuse, jouent dans certains milieux le rôle que Weber leur attribue, il s’en faut que ce phénomène soit général. L’aristo­cratie, en particulier, n’agit pas en fonction d’une rationalité instru­men­tale, or cette couche sociale est tout aussi déterminante pour l’avenir anthro­po­logique que la bourgeoisie sur laquelle insiste Weber. Sans les citer, Huizinga attaque ainsi tous les sociologues et historiens (Marx, Sombart, Pirenne, Weber) qui voient dans la bourgeoisie une force par nature « moderni­sante » oppo­sée aux forces aristocratiques par nature « réac­tion­naires ». Et c’est un autre cliché du xixe siècle qui vole en éclats.

L’historien moderne [...] accorde, en général, peu d’impor­tance aux idées chevaleres­ques, qu’il considère comme une mode sans valeur réelle, un simple ornement de la société. Les hommes qui firent l’histoire de ces temps-là, princes, nobles, prélats ou bourgeois, ne furent pas des rêveurs, mais des hommes poli­tiques et des marchands froids et calculés. Sans doute ; mais l’histoire de la civilisation doit s’occuper aussi bien des rêves de beauté et de l’illusion romanesque que des chiffres de population et des impôts. Et, de plus, il est possible que cet idéal chevaleres­que, si compliqué et si usé, ait eu sur l’histoire politique du xve siècle une influence plus puissante qu’on ne se le figure générale­ment. (p. 98)

Il est vrai que le manque d’appuis théoriques et la polémique affai­blis­sent ici un peu l’argument de Huizinga qui se limite à rappeler l’action du rêve et de l’illusion sur la réalité et se place sur le terrain de ses adversaires en renversant simplement le détermi­nisme économique en déterminisme idéaliste. Mais si nous prenons la pensée de Huizinga dans son ensemble la différence apparaît nettement. À l’inverse de Weber qui pariait sur la rationa­lité des calculs opérés dans le passé par les individus, il constate que la concep­tion rationalisée *a posteriori* que nous nous faisons d’une épo­que ne coïncide pas avec celle des contemporains.

Nous nous sommes accoutumés, et non sans raison, à fixer nos regards davantage sur Gand, Lyon et Augsbourg, sur le capitalisme naissant et les nouvelles formes politi­ques, que sur la noblesse qui, d’ailleurs avait déjà partout plus ou moins les ailes rognées [...]. Toutefois, celui qui est habitué à voir la fin du Moyen Âge sous son aspect politico-économique ne peut manquer d’être frappé du fait que les chroniques et la littérature du xve siècle accordent à la noblesse et à la chevalerie une place bien plus grande que ne l’exigerait notre conception de l’époque. (p. 59)

Or, cette contra­dic­tion entre réalité et représentation fait, pour Huizinga, partie de la réalité historique, mieux elle en est fondatrice.

Les recherches modernes ont mis au jour les véritables rapports de la vie au Moyen Âge. En ce qui con­cerne la vie politique et économique, oui. Mais pour la connais­sance de la civilisation d’une époque, l’illusion même dans laquelle ont vécu les contem­porains a la valeur d’une vérité. (p. 60)

Ainsi, si Huizinga est d’accord avec Weber, c’est plutôt pour refu­ser l’opposition causalité idéaliste/causalité matérialiste. Mais cela ne signifie pas non plus qu’il donne à cette question la même solution que son pré­décesseur sociologue. La démarche de Huizinga est ici parallèle à celle de Dilthey et à celle de Freud. Elle remet en fait en question l’explica­tion wébérienne de la modernisation par la rationalisa­tion de la vie entraînée par les déve­loppements successifs de l’éthique religieuse. Certes, les idées doivent être aussi prises en compte dans cette évolution, mais il ne faut pas les limiter, comme l’a fait Weber, aux seules repré­senta­tions reli­gieuses, ni plus largement aux seules idées rationa­li­santes. En l’occur­rence l’imagi­naire de la chevalerie, et au-delà toutes les repré­senta­tions irrationnelles et incohérentes, ont eu autant sinon plus d’importance dans la dynamique anthropologique de la Renaissance que les idées claires et systématiques de l’éthique religieuse.

L’originalité de la conception que se fait Huizinga de l’individuation et de la subjectiva­tion tient ainsi à sa conception de la relation de la vie et des formes, à sa conception du sens. Pour Weber les formes les plus importantes anthropo­logiquement sont les normes éthiques qui fixent des buts à l’action indivi­duelle. Elles agissent dans le proces­sus de moderni­sation par le caractère extra-mondain de leurs objectifs. Sans être à l’origine étrangères à la vie sociale, elles n’ont d’effets que parce qu’elles sont posées comme extérieures à la sphère historique. Pour Huizinga, et il y a là une parenté évidente avec la pensée de Dilthey, les formes de la vie ne se réduisent pas aux principes de l’action indivi­duelle. Elles couvrent le domaine de l’action et de la volonté, mais aussi ceux de l’affectif, de l’appréciation esthétique, ainsi que celui de la connais­sance. Toutefois, ces formes ne sont jamais posées comme extérieures à la vie. Comme ses contemporains, Huizinga essaie de sortir du dualisme illu­sion/réalité, mais sa stratégie n’est pas de compléter la thèse écono­mique en mon­trant que l’idéal peut aussi faire retour sur l’économie et la société par l’inter­mé­diaire des conduites indivi­duelles, ni de décrire les condi­tions de pos­sibilité des pensées ou des com­portements fixées par les catégo­ries de la conscience collective. Il ne s’accroche ni à l’épisté­mo­logie à tendance nominaliste de l’*Idealtype*, ni au réalisme du primat du social. Pour Hui­zinga, le contenu anthropo­logique de l’expé­rience chevale­resque n’est tout simplement pas séparable de sa forme. Une séparation telle que la suppose Weber par la notion d’*Idealtype*, ou Durkheim par la notion de catégorie de l’esprit, n’est pensable qu’à la condition de réduire l’anthro­polo­gique à la volonté et à la conscience dans le premier cas, ou de le rabattre sur le social dans l’autre.

D’une manière tout empirique, Huizinga arrive ainsi par le biais de l’étude histo­rique à une conclusion que la réflexion philosophique de Dilthey avait, pour sa part, entrevue sans toutefois arriver à en cerner complètement l’importance pour l’histoire de l’individu et du sujet. Si l’anthropologi­que inclut non seule­ment la volonté et la conscience, mais aussi l’affectif, l’appréciation esthétique et le cognitif, et que d’autre part il possède une autonomie par rapport au social, alors les formes ne sont plus pensables séparément de la vie qui les actualise. Ces trois dernières dimensions anthropolo­giques renvoient toutes, en effet, à une subjectivité qui n’a pas l’unicité suppo­sée par Weber et qui reste le lieu de tensions insolubles, mais qui n’est pas pour autant un pur produit des conditionne­ments sociaux. Ces ten­sions internes à la subjectivité médiévale tradui­sent au plan anthropolo­gique la tension historique entre les formes et la vie. L’aspect non-uni­taire de l’individu et du sujet exige, si nous voulons comprendre ceux-ci, de ne pas séparer formes et expériences dont la tension est à la source de l’individuation et de la subjectivation elles-mêmes. Les formes ne peuvent être pensées dans les termes de normes ou de modèles de comportement, qui renvoient tous à une vision dualiste dissociant l’expérience anthropologique et son sens.

Sur aucun plan la subjectivité médiévale ne peut être réduite à une unité psychologique simple sur laquelle viendraient agir de façon uni­voque les formes sociales. Les deux séquences sociologiques – normes éthiques/conscience individuelle chez Weber ; catégories de la cons­cience collective/conscience indivi­duelle chez Durkheim – sont donc toutes les deux simultanément remises en question. La première ne représente qu’une partie du proces­sus anthropologique à laquelle il faut ajouter l’affectif, l’esthé­­tique et le cognitif – dont Weber ne se préoc­cupe que dans le cadre de l’intellec­tualisation de l’affirmation éthique. Toutes deux laissent penser que la forme que va prendre la vie possède une exis­tence propre, séparable de l’expé­rience où elle s’actualise. Pour Huizinga, contrairement aux reproches qu’on lui a faits[[216]](#footnote-216), la vie n’est pas un principe métaphysique séparable des formes histori­ques. Si tel était le cas le couple forme/vie resterait dualiste sur le modèle forme/con­tenu. La vie est au contraire la forme même du mouve­ment histori­que. Du rêve aris­tocra­tique il écrit :

Mais ce troi­sième chemin vers une vie plus belle, est-il seulement affaire de littéra­ture ? Sans aucun doute, il est plus que cela. Il inté­resse à la fois la forme et le fond de la vie sociale.[[217]](#footnote-217)

L’idéal chevale­resque et courtois n’est pas, pour Huizinga, un sim­ple vernis apposé sur une réalité politique et sexuelle cynique, domi­née, d’une part, par les forces nouvelles de l’État moderne et de la bour­geoisie urbaine, et, de l’autre, par une sexualité brute traditionnelle. Il consti­tue une forme-expé­rience, un motif anthro­po­­logique indissociable en ses parties et englo­bant son contraire. De même, l’art du xve siècle, avec son idéalisme, sa paix, son harmonie, ne représente pas une simple décoration superficielle et conso­lante de la vie. Il constitue la forme-expérience esthétique où l’homme médiéval agrège son réalisme, sa vio­lence, son goût des contras­tes. Enfin, le savoir de la fin du Moyen Âge et le réalisme métaphysique qui le soutient d’un bout à l’autre ne sont pas des formes de pensée super­ficielles et irra­tion­­nelles. Ce savoir est la forme-expérience cognitive où l’homme médiéval englobe et ordonne l’infinie multi­plicité des choses de ce monde ici-bas.

Dilthey avait déjà montré qu’il fallait compter au moins avec trois grands types d’humanité véhiculés par les visions du monde. Comme celle de Simmel, l’anthropologie historique de Huizinga est encore plus riche de motifs. Là où Weber croyait encore à une unicité assez facile à définir de l’individuation et de la subjectivation occidentales modernes, là où Dilthey repérait l’enchevê­trement de trois types de visions du monde, Huizinga mon­tre les continuités, les entrecroise­ments et les séparations des motifs qui s’affron­tent dans un type d’humanité. L’épo­que lui apparaît ainsi impos­sible à résumer par une formule simple. Burckhardt avait enclos la Renais­sance dans l’apparition de l’objectivisme et de l’indivi­dualisme ; Dilthey pendant un temps y avait vu la fin de la métaphys­ique et la libération de l’homme, puis la réorganisation des motifs médiévaux ; Weber délimitait le monde moderne comme le monde individualiste. Mais ce genre de définition est, aux yeux de Huizinga, totale­ment inadé­quate au moins pour la période pré­cédant la Renaissance. Celle-ci, sous sa plume, nous apparaît non seulement pleine d’éléments hétérogènes et spécifiques, mais aussi fondée sur une tension extrême entre ce qui est déjà devenu la vie concrète et les idéaux anciens qui donnent pourtant encore forme à cette vie.

\*

Huizinga propose donc une anthropologie historique qui est plus proche sur le plan psychologique de Freud que de Wundt, sur le plan esthétique de Wölfflin que de Lipps et sur le plan anthropologique de Mauss que de Frazer et Lévy-Bruhl. Sa principale originalité est d’élabo­rer, en s’inscrivant claire­ment dans la tradition historiste, une histoire du sujet qui ne soit plus dérivée de l’histoire de l’individu. Simulta­né­ment, il essaie de dépasser les limites et les timidités de Dilthey en abandonnant toutes les béquilles kantiennes que celui-ci avait toujours craint d’aban­donner. Non seulement l’histoire anthropo­logique doit compter sur une multipli­cité de motifs métaphysiques fonda­mentaux qui organisent les visions du monde, mais les moments de l’esprit humain auxquels ren­voient ces motifs métaphysi­ques sont eux-mêmes divisés et contradic­toi­res. L’affectif, le sens esthétique, le cognitif, et on aurait pu montrer la même chose pour le volitif, ne sont pas, comme Dilthey le pensait, des unités stables et naturelles données par l’expé­rience intérieure, mais ils doivent être à leur tour histori­sés.

# 6. Motifs discursifs de la modernité

Comme de nombreux philosophes de son époque, au rang desquels Heidegger, Jaspers ou Sartre, Groethuysen hérite de la réflexion qui s’est développée en Allemagne, au cours de la fin du xixe siècle et du début du siècle suivant, à propos de l’historicité radicale de l’être humain.[[218]](#footnote-218) Il consacre son premier livre en français à dresser un panorama de la pen­sée allemande de cette époque.[[219]](#footnote-219) Or son travail, où il reprend, à l’instar de certains de ses contemporains, une partie de la thématique herméneu­tique de Schleier­macher et de Dilthey, ne débouche, ni sur un existentia­lisme, ni sur une ontologie de la temporalité. Il ne constitue ni un déve­loppe­ment de l’anthropologie sans langage du sujet philoso­phique, ni une philoso­phie de la Langue débouchant sur le rejet de toute anthropolo­gie. Bien au contraire, Groethuysen ouvre la voie vers une philosophie du dis­cours qui est aussi une anthropologie historique du sujet. Des *Origines de l’esprit bourgeois en France* à son *Montesquieu,* en passant par *Anthro­pologie philosophique* et son *Jean-Jacques Rousseau*, il est ainsi pos­sible de suivre l’essor d’un projet qui renouvelle radicalement la pro­blé­matique de l’historicité de l’être humain. Il y a là une originalité à souli­gner, quand la philosophie semble encore s’épuiser à tour­ner autour de la question.

Mais Groethuysen n’est pas seulement un philosophe ou, dirons-nous, ne l’est plus au sens traditionnel. Son anthropologie philosophique s’appuie également sur une discussion serrée de la pratique des sciences humaines et sociales de son époque, et peut-être encore de la nôtre. Il y rejette aussi bien les modèles positivistes et objectivistes tirés des sciences de la nature que les critiques de ce positivisme fondées sur le paradigme de l’action et de la com­préhension individuelles. Toute son analyse de l’origine de l’esprit bourgeois, dans ce pays catholique et en partie déchristianisé qu’est la France du xviiie siècle, est une critique des thèses de Weber sur les origines du monde moderne. En ce sens, son œuvre est aussi une mise en garde contre la tenta­tion que ces sciences connaissent aujourd’hui de se livrer à l’individua­lisme méthodo­logique et à l’herméneu­tique, après avoir sacrifié à l’holisme et à l’objec­tivisme.

C’est donc la position très originale qu’il a commencé à élaborer que je voudrais discuter maintenant, mais aussi son apport déterminant à l’his­toire de l’individu et du sujet. Du point de vue de la philoso­phie comme des sciences humaines et sociales, Groethuysen est un franc-tireur qui, par les décalages qu’il introduit, met en évidence la stérilité des divi­sions du savoir entre ces différentes disciplines dont nous som­mes tou­jours prison­niers. Ni purement philosophe, ni purement anthropo­logue, mais les deux à la fois, Groethuysen nous montre comment briser les jeux de miroirs qui nous fascinent et plon­gent certains dans le relativisme. Tout en revendi­quant l’héritage de Dilthey[[220]](#footnote-220), Groethuysen élabore une anthropologie historique de la modernité et non plus du monde moderne, qui l’éloigne de la philo­sophie comme de la sociologie, au moins celles de son époque.

## De la philosophie à l’anthropologie historique

Ce change­ment de point de vue se fait progressivement, et nous allons tenter d’en suivre le cours, tout d’abord dans un petit livre, écrit en 1926 pour le public français, au sujet de la philosophie allemande de la fin du xixe siècle[[221]](#footnote-221), puis dans les préfaces des œuvres que nous traverse­rons plus bas.

Toute sa recherche part du constat suivant : les philosophes alle­mands de la fin du xixe siècle se rassemblent dans leur volonté com­mune de redonner à la philosophie l’espace qu’elle a perdu au cours du déploie­ment du positivisme.

Toutes les théories philo­sophiques dont il a été question ici représentent autant de tentatives pour sortir de l’impasse à laquelle se voyait acculée la philosophie, depuis qu’elle se trouvait en face des sciences qui entendaient lui interdire l’entrée dans le domaine des faits. La philo­sophie alors devenait-elle une fic­tion ? Voilà comment pourrait se formu­ler la question à laquelle Nietzsche, Dilthey, Simmel et Husserl ont, chacun à sa manière, donné une réponse. (p. 122)

La caractéristique principale de la philosophie de l’époque qui vient de s’écouler est donc de s’être développée comme une critique du dua­lisme positiviste. Pour sortir de la crise dans laquelle elle se trouvait, la philosophie a dû subvertir l’opposition faits-fictions dans laquelle elle était enfermée, et à laquelle le positivisme prétendait réduire le champ entier du réel. Chacun à sa manière, les philosophes ont essayé, dans ce but, de faire valoir l’existence de phénomènes qui ne rentraient pas dans ces catégories.

On semblait [...] vouloir reconnaître la valeur propre de cer­taines manifestations de l’esprit humain, qu’on avait négligées jusqu’ici. Les sciences avaient soumis l’esprit à une discipline sévère. On leur reproche maintenant de n’avoir pas fait assez de place à la vie qu’on voit renaître sous toutes ses formes et se manifester dans sa tota­lité. (pp. 116-117)

Pour les années qui viennent, la tâche de la pensée lui semble ainsi en par­tie fixée par la nécessité de prolonger cette critique du positivisme. L’acti­vité philosophique devra continuer l’exploration de ces phéno­mènes tiers.

Si nous nous risquons à définir ce qu’elle [la philoso­phie] cherche, nous dirons que ce domaine devra comprendre avant tout, tout ce qui, de par sa nature même, ne peut être un fait. (p. 123)

Il est intéressant de noter la valeur particulière que Groethuysen donne ici au terme « fait ». Il ne s’agira pas pour la philosophie de se reporter, en abandonnant les faits, d’une science de la nature à une science psycholo­gique ou à une esthétique. L’opposition entre faits et phénomè­nes inté­ressant la philoso­phie ne recouvre pas l’opposition tradi­tionnelle entre faits et fictions. Il faut au contraire sortir de cette dernière, ou plu­tôt la consi­dérer comme une unité où les éléments qui semblent s’opposer font en réalité partie du même paradigme du fait. Ainsi Groethuysen prend-il soin de préciser sa pensée.

On peut aussi, pour tracer plus exacte­ment ses limites, le situer entre le domaine des faits psychi­ques d’une part, et celui des faits du monde extérieur de l’autre. (p. 123)

Dans son effort pour mieux identifier et constituer ce nouvel espace de savoir, la philosophie devra non pas récuser, mais se placer d’un autre point de vue que celui organisé par l’opposition entre science-rationalité scientifi­que-fait, d’une part, et poésie-imagina­tion-fiction, de l’autre.

Il sera bien entendu que le philosophe n’est ni homme de science, ni poète. Son domaine à cet égard se trouve placé entre le domaine des faits réels et celui de la fiction ; il embrasse ce vaste ensemble de phénomènes qui, n’étant pas imagi­naires et pouvant parfaite­ment se discuter, n’ont pour­tant pas d’exis­tence propre, et ne peuvent simplement être *cons­tatés.* (p. 124)

Ainsi Groethuysen n’est-il pas loin, en 1926, de conclure de la cri­tique philosophique du dualisme à l’idée du primat du sens sur laquelle il va fonder, par la suite, son anthropologie historique. Cette idée se dessine en creux dans tout ce qu’il dit du positivisme. Si elle n’arrive pas à s’expli­citer, c’est que les conceptions diltheyenne et simmelienne, qui fournis­saient un appui fort utile pour critiquer le dua­lisme, deviennent à cet égard, un obstacle. Le primat de la vie empêche de se placer du point de vue du primat du sens. Groethuysen cite « le sens d’une vie » (p. 117), comme l’exemple type de ce qui ne rentre pas dans la partition positi­viste de la réalité en faits et fictions. Mais aussitôt, il psycho­logise le problème en rapportant le sens à un ensemble de « manifestations de l’esprit humain » (p. 116). Dans une optique claire­ment diltheyenne, le sens est réduit à de l’affectif, du cognitif et de l’évaluatif.

Ce qu’on a surtout en vue, c’est un ensemble de *réac­tions émotives*, de *manières de voir* les choses selon certains points de vue déterminés par des concep­tions de valeur, ce sont des *appréciations et assi­milations* à diffé­rents degrés, qui semblent refléter plus particuliè­re­­ment le *sens* d’une vie. (p. 117, c’est moi qui souligne)

Dans la préface d’*Origines de l’esprit bourgeois en France* [1927], la notion de sens est rapportée, cette fois d’une manière totalement nou­velle, « à l’expérience vécue », au vivre « en commun », d’une classe entière.

Il faut toujours en revenir au fait initial, à l’expérience vécue, à ce fait d’ordre sociologique que représente une expé­rience faite en commun, confirmée tous les jours et devant à son tour servir de fondement à l’organisation d’une vie nou­velle. Voilà bien le point de départ.[[222]](#footnote-222)

C’est l’exercice même de ce vivre et ses transformations qui vont constituer le climat moral et la vision du monde. Ce sont eux qui sont à la base du « sens de la vie » parti­culier du bourgeois. Cette irruption du sociologique dans la philosophie doit être mise au crédit de l’ensei­gne­ment de Simmel et du marxisme de Groethuysen, dont nous voyons la trace en particulier dans le renouvel­lement de sa termi­nologie. L’histoire de l’homme moderne n’est plus envi­sagée comme la suite des transfor­mations de ces « manifestations de l’esprit humain » négligées par le posi­tivisme, mais dans l’optique de l’apparition d’une « conscience de classe » bour­geoise (pp. 28 et 29). Il s’agit de comprendre comment son « idéo­logie » (p. xi) s’est « émanci­pée » des représentations socio-religieuses qui l’empê­chaient de se constituer en corps autonome.

La sociologisation de la pensée de Groethuysen est indéniable, mais il faut en préciser la signification. Si nous y prêtons attention, nous ver­rons que Groethuysen, en fait, n’adopte pas, malgré des usages termino­lo­giques trompeurs, typiques du marxisme de son époque, le modèle dualiste de la détermina­tion en dernière instance des superstruc­tures idéologiques par les infra­structures socio-économiques. Comme chez Simmel, ce qui vient avant toute conscience, c’est en effet la vie qu’on mène, les expé­riences que l’on fait sans y penser, mais qui ont en elles-mêmes une significa­tion. La cons­cience de classe est moins, en ce sens, un reflet des conditions économico-sociales qu’un « style de vie » (p. 196), un « état bourgeois » (p. 288), déjà significatifs par eux-mêmes. Certaines phrases extrê­mement tendues de la préface montrent comment Groethuysen essaie de com­biner le vocabulaire de Marx et celui de Dilthey et de Simmel, mais sans toucher, en fin de compte, à celui-ci.

C’est [...] l’idéo­logie bourgeoise que je cherche à bien comprendre, l’idéologie qui est avant tout système et que tout système moderne pré­sup­pose. C’est par rapport à tout système, l’acte qui précède le verbe. Ainsi ne faut-il pas vouloir l’isoler de la vie. Commen­çons toujours par le JE vis, ainsi seulement nous saisirons la vraie gradation des valeurs bourgeoises et la marche de la pensée moderne. (p. xi)

Ce qui déter­mine en première instance l’évolution historique de l’homme, ce n’est donc pas l’évolution socio-économi­que, mais la trans­forma­tion du vivre en commun. Loin de venir en bouleverser les prémis­ses anthropolo­giques, le mar­xisme apparaît trans­formé par sa rencon­tre avec la philosophie de la vie. La notion de classe sociale, en particulier, ressort transfigurée de cette action en retour de la pensée de Dilthey sur la sociologie marxiste. Alors que celle­­-ci définis­sait l’indivi­dualisme par rapport à la position socio-écono­mique de la bourgeoisie, Groethuysen définit la classe bourgeoise par son ethos psychologique.

Il s’est donc formé ainsi deux classes sociales, toutes deux censées croire à ce que l’Église enseigne, mais qui ne se compren­nent plus [...]. *Ce qui distingue la bourgeoisie du peuple, c’est précisément qu’elle n’est pas supersti­tieuse*. (p. 25, même idée pp. 29 et 32. C’est moi qui souligne).

Ici, c’est très explicite­ment l’attitude psychologique qui fonde l’iden­tité sociale de chaque classe. Toutefois, Groethuysen n’adopte pas pour autant une stra­té­gie wébérienne. Comme il conçoit le groupe social en fonction de son attitude psychologique générale, il ne se limite pas aux aspects cons­cients, qui seuls importent quand on analy­se l’action indivi­duelle. La « cons­cience de classe » de la bourgeoisie peut en effet fort bien passer inaperçue à tel bourgeois pris isolément.

Ce n’est pas lui à propre­ment dire, qui est devenu incrédule ; c’est toute sa classe, et c’est sa cons­cience de classe qui répond pour lui quand vous l’interpellez indivi­duel­lement. (p. 32, même idée p. 34)

Chaque individu est pris dans une lutte pour le sens de la vie, qui le dépasse large­ment et oppose des groupes définis par le contrôle qu’ils établissent sur sa production.

La foi était un fait d’ordre collectif. Il en sera de même de l’incrédulité. La lutte engagée maintenant, se livre entre deux puissances ayant toutes les deux un caractère *collectif :* l’Église et la bourgeoisie. (p. 34)

Ainsi le processus qui fait passer d’une vision du monde à une autre n’est-il pas lié, comme chez Weber avec le prophétisme, à des affirma­tions cons­cientes. Il mobilise, au-dessus de l’individu, une conscience de classe qui le dépasse par le haut. À l’autre bout de l’échelle, à l’intérieur de l’individu, ce processus se traduit par un certain nombre de sentiments contradictoires évoluant de manière inconsciente.

Il s’agit souvent, bien plutôt de tensions et de conflits dans la conscience même de celui qui s’émancipe peu à peu, et de transforma­tions qui s’accomplissent dans les esprits, sans que l’individu en soit toujours conscient et puisse préciser le caractère et les circons­tances. (p. 49)

Ce sont ces transfor­mations du sentiment, en particulier de la croy­ance, qui soutiennent les changements dans le système du monde qui peu­vent advenir parallèle­ment.

Dans son rejet simultané du dualisme marxiste et de son antithèse wébérienne, le travail de Groethuysen se rapproche, nous le voyons, des entreprises de Simmel et de Huizinga. Son objet lui-même, *les origines de l’esprit bourgeois* en France, constitue un pendant frappant, et peu noté, à l’étude de *la fin de l’esprit féodal* dans le monde franco-bourguignon menée par son prédéces­seur. Coïncidence ou non, il est clair que les intérêts des deux historiens se rencon­trent, indiquant au moins une parenté de pro­bléma­tique. Dans les deux cas, la question de la transition vers le monde moderne est envisagée d’un point de vue qui n’est plus socio­logique, tout au moins au sens de l’époque. Chez Huizinga, les aspects non rationnels apparais­saient tout aussi importants que les idéaux guidant le calcul de l’action. Celui-ci insistait, nous l’avons vu, non seulement sur l’affecti­vité, l’apprécia­tion esthétique, mais sur la spécificité que ce climat affectif géné­ral pouvait donner à la forme même de la rationalité. Groethuysen reprend la même orientation en montrant que les construc­tions intellec­tuelles ou reli­gieuses prennent leurs couleurs d’un climat psycholo­gique général fixé par le type de vision du monde à partir duquel elles s’expri­ment. À l’in­verse de Weber, et toujours comme Huizinga, il ne veut pas partir d’un postulat anthropo­logique accordant à l’homme une rationalité univer­selle et atemporelle. La raison n’est qu’un des modes de la réflexion sur soi et elle ne fonde pas toutes les interpré­tations possibles. Pour Huizinga, nous l’avons vu, le rêve, l’illusion sur soi-même sont des consti­tuants de la réa­lité historique tout aussi puissants que les faits économiques ou sociaux. Or, Groethuysen semble précisément fixer comme objet à la philo­sophie ces phénomènes qui avaient intéressé le grand historien néer­landais. Quand, en 1926, il résume ce que sont pour lui « les possibi­lités d’une philo­sophie nouvelle »[[223]](#footnote-223), il entrevoit celles-ci, nous l’avons vu, dans l’explica­tion des phénomènes qui ne sont pas existants de manière auto­nome, mais qui ne sont pas non plus de simples fictions.

Les textes des années 1920 ont donc permis à Groethuysen de com­men­cer à situer sa démarche vis-à-vis de la philosophie et de la socio­logie. Toutefois, le territoire qu’il délimite reste encore un entre-deux. Les phéno­mènes dont il veut faire les objets privilé­giés de la philo­sophie sont définis négativement. Episté­mologiquement, ils relèvent d’un espace intermé­diaire entre faits et fictions. Et du point de vue de leur statut historique, ils n’ont pas encore reçu non plus d’identi­fica­tion claire. À la fois sociologi­ques et psychologiques, le « style de vie » ou le « vivre » fondent autant l’identité d’une classe qu’ils struc­turent les subjec­tivités particu­lières.

La préface d’*Anthropo­logie philoso­phique* [1931] complète ces esquis­ses en explicitant, cette fois de manière positive, la redéfinition *anthro­polo­gi­que* du champ de la philo­sophie qui était, en fait, présuppo­sée dans ce projet historique « facto-fictionnel » et « socio-psychologique », élaboré à égale dis­tance de la philosophie spéculative et des scien­ces de la nature, comme de la sociologie de classe marxiste et de la socio­logie individualiste wébérienne. Elle rend du même coup plus visible ce qui va séparer son anthropologie de celle de ses prédécesseurs.

L’acti­vité philo­sophique, fait remarquer Groethuysen d’une manière qui n’est pas sans rappeler Husserl et le dernier Simmel, se trouve dans un rapport conflic­tuel avec le sentiment que l’homme a de la vie, de lui-même, et de son « égoïté originelle »[[224]](#footnote-224). Il existe une « tension imma­nente à l’esprit humain » (p. 11) qui oppose le *cogito* et le *vivo*. Pour que la pensée et la connaissance puissent se déployer, ce « rapport naturel du moi avec la vie [...] doit être sur­monté » (p. 10). La philoso­phie est une activité qui s’est définie histori­que­ment en cherchant « un point d’appui en dehors de la vie » (p. 10). À l’inverse, la vie n’arrive jamais à se reconnaître dans le portrait qu’en fait la connaissance.

Se connaître et avoir le sentiment immédiat de son moi ne semblent pas vouloir aller de pair. Comment conci­lier d’une part, l’égoïté naturelle de chaque vie, l’importance personnelle que j’attribue à mon sort, la façon dont je ressens ma personne, la variété de la vie, telle qu’elle se mani­feste dans cette existence particulière, et de l’autre, une définition théo­rique de ma vie et de moi-même, à laquelle je suis arrivé par la connais­sance, en me servant de formes générales d’expres­­­sion ? (p. 11)

« L’idéal de l’anthropologie » serait de réaliser la synthèse de ce qui pousse l’homme à « éprouver son moi », à se « construire une person­nalité », d’un côté, et « se connaître », « se faire une image de lui-même », de l’autre.

L’idéal de l’anthropo­logie serait de pouvoir réunir les multiples tendan­ces qui s’expri­ment en elle, de fondre en un tout homogène les dispo­sitions de l’homme qui le poussent à la fois à se connaître ; à éprouver son moi ; à se faire une image de lui-même, et à se construire une person­na­lité. (pp. 11-12)

Mais cet idéal, ajoute Groethuysen à l’instar de Dilthey, n’est pas réali­sable car l’homme ne peut adopter simultanément ces deux types d’opti­que. Il est impossible d’avoir simulta­nément une rela­tion cognitive à soi et une relation plus immédiate à la vie, que celle-ci soit d’ailleurs affective, idéalisante-contem­pla­tive ou encore construc­tive.

Tantôt l’homme s’aban­donne à la multipli­cité des impressions qu’il subit et cherche à saisir la signification que peut avoir le tout, en épuisant ce que peut lui révéler la vie dans chacune de ses manifestations, tantôt il cherche à définir ce qu’il y a d’essentiel en lui ; ou, encore, il est possédé du désir d’interpré­ter la vie en partant de ce qu’il y a en lui de plus profond et de ce qui l’incite à se dépasser. (p. 12)

Pour Groethuysen, la philosophie n’est donc qu’un point de vue anthro­­­pologique parmi d’autres, un point de vue qui a pu avoir à certains moments une impor­tance décisive mais qui a aussi été en concurrence avec des motifs différents.

À certains moments, il semblerait qu’au cours du dévelop­pement histo­rique, ce fût la philosophie qui prît sur elle la fonction d’orienter l’homme vers la méditation sur soi ; à d’autres, en revanche, ce rôle paraît réservé à la religion ou à l’art. (p. 12)

Si nous la replaçons dans l’ensemble des interpréta­tions données à la vie auquel elle appartient, nous comprenons pourquoi la philoso­phie ne peut pré­tendre définir des faits, mais aussi – et c’est là le point important – pour­quoi les phénomènes dont elle parle ne sont pas non plus des fictions. La vie échappe sans cesse à son mode d’expression théorique, et par ailleurs la philosophie n’est pas la seule à interpréter la vie. Mais si les interpréta­tions de la vie qu’elle fournit sont toujours limitées, provisoires et par­tielles, ceci n’implique nullement qu’il faille les considérer comme relevant de l’imagi­naire pur, voire de l’illusion. La philo­sophie est une des branches de ce que Groethuysen appelle l’« anthro­pologie philoso­phique » et ses inter­prétations font partie d’une activité incessante et plus globale de l’homme pour se connaître lui-même.

Connais-toi toi-même, tel est le thème de toute anthropologie philoso­phique. L’anthropo­logie philoso­phique, c’est la réflexion sur soi, l’essai toujours renouvelé que fait l’homme pour arriver à se comprendre. (p. 7)

La nouvelle question anthropo­logique ne sera plus, comme celle du philosophe : « Qui ou plutôt : Que suis-je ? » (p. 10) Il ne sert plus à rien de chercher à connaître l’homme en tant que tel. Le but de la connais­sance, au xxe siècle, sera plutôt de retracer quelles ont été *les diffé­rentes inter­préta­tions données à l’homme* – et dont celles découlant de la question « que suis-je ? » n’ont pas forcément été les plus importantes historique­ment.

Ainsi la réponse de Groethuysen aux dilemmes de la philo­sophie aux prises avec le dualisme faits/fictions, et de la sociologie face à l’alter­native indéci­dable social/indi­vidu, et enfin du rapport entre la première et la seconde, rejoint-elle la stra­tégie anthropolo­gico-histo­rique de Hui­zinga, mais elle dépasse celle-ci, un peu à la manière de Simmel, en posant la question du sens lui-même. Nous sentons, il est vrai, qu’il a du mal à produire une élabora­tion concep­tuelle stable de ces phéno­mènes. Parfois, il utilise la métaphore diltheyenne du « point de vue ». Il s’agirait de « points de vue, d’après lesquels l’être humain a cherché à définir l’uni­vers et le rôle que lui-même est destiné à y jouer »[[225]](#footnote-225). D’autres fois, il les conçoit à la manière de Weber comme des « valeurs ».

L’expérience anthropo­logique n’est pas telle qu’elle se ramènerait à la constatation d’une chose relevant unique­ment de l’ordre des faits [...] mais c’est par définition une expérience portant sur la valeur.[[226]](#footnote-226)

Ou bien encore, comme des « ensembles de significa­tions » ou comme des « images de soi ».

Il se forme un ensemble de signifi­cations indépen­dant, dans lequel l’homme arrive à se faire une image de lui-même et de sa vie, tant extérieure qu’inté­rieure. (p. 141)

Mais les défauts de cette confusion terminologique ne doivent pas être surestimés et doivent être comparés à la fermeté de la stratégie qui se dessine quand nous étudions non plus ce que dit Groethuysen, mais ce qu’il fait dans ses analyses historiques. À cet égard, la délimitation du champ d’obser­vation à laquelle il procède est assez révélatrice. On étu­diera les différents systèmes de sens donné à l’homme et à la vie dans tous les discours où s’exprime, d’une manière élaborée ou non, une « réflexion sur soi » (p. 7). L’anthropo­logie embras­sera ainsi la philo­so­phie, la religion et l’art, mais aussi des discours moins travaillés.

Dans cet ordre des choses se classe *l’infinie multipli­cité des propos tenus* par l’homme, à la fois sur lui-même et sur les autres, dont il se sert pour formuler ses expé­riences de la vie. (p. 7, c’est moi qui souli­gne)

Groethuysen y inclut même la correspondance et la conversation la plus quotidienne aux côtés des « maximes du sage ou des vues d’ensem­ble sur la vie » que l’on peut trouver dans la littérature.

*Toutes les expressions variées* dont l’homme se sert pour interpréter sa vie en font en quelque sorte partie. Des *remarques occa­sion­nelles*, comme celles qu’on lit dans *des lettres* ou qu’on entend dans *des conversations*, ont leur part ici, de même que *les maximes* du sage ou *des vues d’ensemble* sur la vie, telles qu’on les trouve dans *une autobio­graphie* ou bien dans *l’œuvre d’un poète*. (p. 7, c’est moi qui souli­gne).

Plus loin : L’anthropologie comprend toutes ces branches d’activité spirituelle, pour autant que la réflexion de l’homme trouve à s’y exprimer. Elle embrasse également toute *l’étendue des expressions chan­geantes* dont l’homme se sert pour interpréter sa vie, sa propre personne et son sort. La vraie tâche de l’anthropologie philosophi­que serait de retrou­ver, à travers cette richesse de données, la voie suivie par la médi­tation de l’homme sur soi. (p. 12, c’est moi qui souligne).

Ainsi non seulement la philosophie devra se faire anthropolo­gique et historique, mais ses sources ne seront plus limitées aux seuls textes des grands auteurs traditionnels et s’étendront à toutes les produc­tions discur­sives impliquant une réflexion sur soi.

Par ailleurs, en proposant comme solution aux dilemmes philoso­phiques de son époque une étude discursive, Groethuysen définit *de facto* la notion elle-même de discours par rapport à ces phéno­mènes qu’il défi­nissait en 1926 comme n’étant ni des faits, parce qu’ils n’ont pas d’« exis­tence propre et ne peuvent simplement être *cons­tatés* »[[227]](#footnote-227), ni des fictions, parce que « n’étant pas imaginaires », ils peuvent parfaite­ment « se discu­ter » (p. 124). Du coup, il sort le discours du dualisme où le réduisait la philosophie – qui en faisait soit l’expres­sion toujours plus ou moins tra­vestie des idées, considérées comme seules réelles, soit l’unique réalité évanescente et par nature relativi­sante, à laquelle le moi et toute image du monde devaient se plier. Dans la lumière que jette sur la philo­sophie cette conception du discours, le relativisme nominaliste (que Derrida, Lyotard et d’autres ont remis au goût du jour sous la forme de philosophies de la « différance » ou des jeux de langage), ce relativisme selon lequel il n’y a que des pers­pec­tives irré­conciliables sur la réalité, apparaît plus proche de la tradition métaphysi­que réaliste qu’il n’y paraît à première vue. Il n’en est qu’une des possibilités ; il ne s’y oppose pas : pour l’un comme pour l’autre, même si c’est pour des raisons différentes, le langage et le discours empê­chent la vérité de se manifester.

Que ce soit par une conception très large des sources discursives à utiliser ou par le renouvellement implicite de la notion même de dis­cours, Groethuysen pose donc les principes d’une anthropologie histo­rique renou­velée qui échappe au face-à-face de la philosophie et des sciences humaines et sociales, aux dilemmes indécidables que chacune connaît pour son compte, mais qui ne tombe pas non plus dans l’historicisme relati­viste. Les phénomènes auxquels nous avons accès à travers le dis­cours ne sont pas des fictions, dans le sens où ils ne trahissent pas un moi préexistant, et où ils ont au contraire une efficace anthropologique par la subjectivation. Mais ils ne sont pas non plus des faits, car ils sont loin de pouvoir embrasser et informer toute la réalité humaine qui tou­jours leur échappe, et de constituer ainsi des îlots suffisamment stables pour relever de l’ordre du fait. Ils cons­ti­tuent la dialectique historique incessante de l’anthro­po­logie philosophique entre réel et sens, entre individu et classe sociale.

## Le sujet bourgeois au xviiie siècle

L’entreprise engagée en 1927 dans les *Origines de l’esprit bour­geois en France*, mais malheu­reusement inachevée, donne une première idée du renou­vellement que Groethuysen fait subir à l’histoire de l’homme moderne à partir de l’optique anthropologique dont nous venons de briè­vement analyser la genèse. Groethuysen y montre la constitution d’une vision du monde bourgeoise au cours du xviiie siècle, sous un jour qui est encore psycholo­gique. Dans la première partie, il étudie le changement d’attitude inté­rieure du bourgeois quant aux idées de la mort, de Dieu et du péché. Puis il compare, dans une deuxième partie, l’attitude sociale de ce nouvel homme, à la rigidité des conceptions de l’Église. Mais nous pouvons déjà observer, au fil des pages, l’affirmation d’une anthropolo­gie fondée sur le primat du sens.

– Vis-à-vis de la mort, explique Groethuysen, le bourgeois hésite tout d’abord. Alors que sa vie est déjà devenue profane, il a encore peur de l’enfer. Ce qui faisait l’unité psychologique paradoxale de l’homme croyant tradi­tionnel – cette tension surprenante décrite par Huizinga – se dénoue.

Le sen­timent religieux se désagrège. Le fidèle ne sait plus unir dans son cœur les différentes émotions que doit éveiller la foi [...]. Il faut savoir craindre l’enfer, et aimer Dieu en même temps. C’est trop lui demander. Quelquefois, il aimera Dieu, sans craindre le diable, la plupart du temps ce sera le contraire : il craindra l’enfer, sans aimer Dieu.[[228]](#footnote-228)

Du coup cette peur qu’il éprouve devant un Dieu qui « semble être devenu un spectre » (p. 84), lui fait honte de lui-même (p. 86) et le pousse à se retourner contre Dieu. La peur, qui devrait être salutaire, a main­tenant un effet inverse car elle déconsidère la religion.

La crainte de l’enfer, dernier résidu, chez les enfants du siècle, d’une expérience religieuse qui se rétrécit, manquant de grandeur et de noblesse, contribuera souvent à déconsidérer une foi qu’elle devait ranimer. (p. 86)

Petit-à-petit le bourgeois va cependant apprivoiser sa peur. Poussé par sa honte, il va en particulier démystifier le discours religieux sur l’enfer.

En discutant, en analysant, en allant au fond des choses, ils se prémunissent contre le sentiment de peur [...]. Et finalement la descrip­tion la plus terrifiante de l’enfer, n’apparaît plus que comme un spectacle à grand effet qu’on juge en profane. (pp. 89-90)

À cette « incrédulité raisonnée » (p. 90), s’ajoute l’effet d’une « incré­du­lité émotive » (pp. 90 et 91) qui permet aux profanes « de voir d’un œil indifférent, ou de tourner en ridicule ces grandes vérités, qui faisaient autrefois trembler les plus fortes têtes du monde (Houdry) » (p. 92). Les bourgeois sont devenus moralement autonomes.

Les hommes se sont installés dans cette vie, et la vie humaine s’est de plus en plus organisée en dehors de la foi ; elle est devenue forte, elle est devenue indépen­dante. (p. 93)

– Pour ce qui concerne l’idée de Dieu, Groethuysen nous peint deux portraits psychologiques. L’un représente l’homme ancien, l’homme jansé­niste, l’autre l’homme nouveau, le bourgeois.

Abaissement et élévation, crainte et espérance, abandon et retour anxieux sur soi-même, interrogation inquiète et confiance, c’est de ces sentiments luttant l’un contre l’autre, et qui ne peuvent s’aplanir, que naît la grande passion que le Janséniste apporte à son Dieu. Il ne saurait aimer un Dieu qui ne veuille le posséder tout entier, il ne saurait croire à un ciel qui serait donné à tous. (p. 107)

Au fond, fait remarquer Groethuysen, le Janséniste vit sa rela­tion avec Dieu sur le modèle de la relation politique contemporaine entre sujet et monarque absolu.

Le Dieu des Jansénistes est un monarque absolu, et ses sujets ne sont nulle­ment qualifiés pour lui demander des comptes. (p. 111)

À l’inverse du Janséniste, le bourgeois conçoit, quant à lui, son Dieu sur un modèle qui anticipe largement l’évolution politique à venir.

Le Dieu nouveau, en revanche, ressemble à un roi, qui aurait pactisé avec ses sujets et serait à la recherche d’une formule conciliant ses droits avec ceux de son peuple. Afin de garder son empire, il aura à faire des concessions. Sa créature est quelque chose, il ne peut l’ignorer, aussi lui laissera-t-il sa part de liberté et ne pourra-t-il pas manquer de se soumettre à certaines règles et de motiver ses décisions ; enfin il devra se montrer bon et affable pour gagner le cœur des humains, qui autrement lui en voudraient de trop faire état de sa puis­sance, et l’accuseraient de despotisme. (p. 111)

Groethuysen conclut en insistant sur l’importance histo­rique de cette constitution­nalisation du divin.

Dieu discute avec ses enfants, comme le roi père devra entrer en discussion avec les siens. On pourrait dire qu’avant que les Fran­çais eussent demandé une charte à leur souverain, les catholiques en ont demandé une à leur Dieu. (p. 112)

Observée du point de vue théologique, la psychologie de l’homme moderne est donc, à l’inverse de la psychologie que nous pourrions appeler paranoïde du jansé­niste, une psychologie ouverte. Au lieu de s’enfermer (peu seront sauvés car la Porte est étroite) dans une relation de dépendance-exaltation avec un principe tout puissant et inaccessible, le bourgeois intègre sa person­nalité par rapport à un principe divin dou­ble­ment « juste » : juste parce qu’il ne fera « plus de différences » (p. 112), ni ne réservera « ses faveurs aux seuls élus » (p. 112), qu’il abolira en quelque sorte « les privilèges afin que tout le monde à titre égal ait part aux bienfaits de Dieu » (p. 113) ; mais juste, aussi, parce qu’il rendra à chacun ce qui lui est dû du moment qu’il accom­plit son devoir (p. 115). Psychologiquement, le bourgeois n’a pas la certitude aristocra­tique de l’élu (ou du réprouvé), certitude qui ne doit par ailleurs rien aux œuvres. Au contraire, il est sûr de son égalité fondamentale par rapport aux autres face à Dieu, ainsi que de la légitimité de ses œuvres.

Ce qu’il s’est acquis maté­riellement ou moralement est à lui, bien à lui, et nul roi, nul Dieu ne saurait le lui contester. (p. 115)

En fait, en ôtant à Dieu tout pouvoir arbitraire, le bourgeois le trans­forme en une simple entité, certes créatrice, mais qui n’intervient plus dans l’histoire, ni dans la nature. Le bourgeois est désormais à l’abri des deux influences désta­bilisa­trices d’un moi intramondain : la Providence et le Miracle. Groethuysen note, qu’en partie à cause des disputes des théolo­giens, en partie par une évolution spontanée, il ne reste aux enfants du siècle, en guise de religion, que la croyance en un Dieu « punisseur des crimes et récompenseur des actions de bienfai­sance » (p. 99). Dieu n’est plus un être mysté­rieux, incompréhensible, tout puissant et terri­fiant. Il n’est plus qu’une morale, voire une esthétique de l’existence (pp. 102-129). Il laisse le monde à la souverai­neté de l’homme en le lui reconnaissant comme sa propriété (p. 119), mais il reste toujours là pour garantir l’ordre social (p. 123).

– Pour ce qui concerne, enfin, l’idée de péché, Groethuysen nous présente une évolution paral­lèle. Le bourgeois passe d’une conception méta­phy­sique « essentiellement religieuse » (p. 130), à une « représenta­tion morale » (p. 131). Alors que le péché définis­sait la nature même de l’homme, sous l’influence de la vie bourgeoise mais aussi de l’analyse casuistique moliniste, le péché est considéré comme un attribut de cette nature que l’on peut séparer de celle-ci pour l’appliquer, à la pièce, à certains actes.

L’homme péchera encore beaucoup, mais ce seront là des péchés qu’on pourra détailler et traiter séparément, sans qu’on puisse tirer, à proprement dire, des conclu­sions sur le « fond de l’âme » du pécheur (p. 148).

Weber, nous le savons, consi­dérait cette conception du péché comme l’une des barrières qui s’oppo­sait à la rationalisation de la vie dans les pays catholiques. Mais sur ce sujet, Groethuysen est d’un avis différent qui le situe dans la lignée de Dilthey. La « désagrégation » (p. 147) du péché lui apparaît, au contraire, comme la possibi­lité de libérer la vie bourgeoise de toute hypo­thèque religieuse.

L’homme se sera ainsi constitué un domaine dans lequel il ne sera plus question entre lui et Dieu ni de péchés, ni de bonnes œuvres. Il pourra y goûter les jouissances que la vie lui offre, pourvu bien entendu qu’il se tienne dans les bornes du permis, et de la décence, et qu’il ne fasse de mal à per­sonne. (p. 153)

– L’analyse anthropologique aboutit ainsi à montrer une transfor­mation profonde et historiquement très originale de la psychologie du bourgeois. Sur chacun des axes importants qui constituent, dans le modèle diltheyen, la subjectivité, il se produit au xviiie siècle une auto­nomisa­tion vis-à-vis de la vision du monde religieuse. Au niveau *affectif*, avec l’évolution du sentiment éprouvé quant à l’anéantissement et au temps qui passe, comme au niveau *cognitif*, avec la transformation de l’idée de l’ordre du monde extérieur, et au niveau de l’*idéal*, avec le bouleverse­ment de la sensation de culpabilité personnelle, il se dessine une nouvelle géographie du moi. Alors que le bourgeois ancien envisa­geait sa vie en fonction de la mort, qu’il tremblait devant un Dieu terrifiant et qu’il se détestait lui-même pour sa nature pécheresse, il recen­tre désor­mais affecti­vement sa vie sur elle-même, il se situe dans un monde créé par un père de famille bon et discret et ne se sent plus coupa­ble d’être un homme.

Il est vrai que Groethuysen ne donne pratiquement pas d’explica­tions de ce qui constitue les changements du vivre en commun qui font sortir les différentes couches de la subjectivité de la vision reli­gieuse de la vie. Dans le chapi­tre consacré à l’idée de Dieu, ces change­ments sem­blent pouvoir être en partie identifiés aux changements du lien socio-politique. Mais le Dieu constitutionnel anticipe largement sur l’évolution politique réelle qui n’aura lieu qu’après 1789. Dans sa pré­face, il dit sans s’y attarder, qu’il faut en revenir à « une expérience faite en commun, confirmée tous les jours » (p. xi) et il met celle-ci claire­ment avant la sphère du sens elle-même : « C’est par rapport à tout système, l’acte qui précède le verbe » (p. xi). Sans aboutir, comme Weber, à un rétablissement du dualisme critiqué au départ, il n’est donc pas plus clair que lui dans l’analyse des causes premières de l’évolution du moi bourgeois qu’il préfère déclarer inconnaissables, à l’instar de Dilthey et de Simmel avant lui.

Cette orthodoxie diltheyenne doit cependant être nuancée par de nombreu­ses remarques, notées chemin faisant, et qui placent la relation entre l’évolution du vécu et les transformations du sens dans un tout autre jour que cette reconnaissance implicite de l’irrationalité fondamen­tale de toute vision du monde.

Le bourgeois ne se définit pas seulement par un *vivre affectif* diffé­rent qui le fait passer d’une angoisse de la mort, d’une crainte de l’enfer, à une indif­férence libératrice, mais aussi par un *point de vue sémantique* nouveau. Ce qui rend son attitude historiquement significative, c’est qu’il *écarte* *la question* de la mort elle-même.

Ils continuent à vivre, en laissant la question sans réponse, ne faisant plus dépendre leur vie de ce qu’ils pensent de la mort [...]. Non seulement [ils] mettent en doute les répon­ses que l’Église donnait au problème de la mort, mais encore ils écartent le problème. (pp. 95-96)

Ce n’est pas que le bourgeois ait subs­titué une vision à caractère profane à l’ancienne vision religieuse. Mais il a inversé l’ordre de l’inter­prétation, donnant sens à la mort à partir de la vie au lieu de l’inter­préta­tion contraire donnée tradition­nel­lement.

Il semble maintenant que les profanes veuillent concevoir la mort sans Dieu, sans ciel et sans enfer comme un fait humain et que ce soit la vie qui nous la fasse comprendre. (p. 95)

La peur de la mort ne disparaît donc pas à cause d’un change­ment obscur du vivre quotidien, mais parce que ce que nous pourrions appeler le « sémantisme » bourgeois lui-même est en train de se trans­former. Groethuysen cite Vauvenargues : « On ne peut juger de la vie par une plus fausse règle que la mort. » (p. 94)

De même, l’évolution de l’idée que le bourgeois se fait de Dieu ne dépend-elle pas de l’influence des facteurs auxquels les sociologues l’attri­buent habituellement. Ses analyses amènent Groethuysen, nous l’avons vu, à montrer les analogies entre système psy­chologique de la croyance en Dieu et système social. Il esquisse alors une psycho­­logie politique de la foi qui peut être rapportée à son marxisme, mais dont la signification nous semble dépasser toute théorie du reflet. Une évolu­tion intérieure qui est propre au bourgeois pousse celui-ci à se faire de Dieu une image politique et morale qui, à la fois, représente et anticipe l’évolution du lien social qui est en train de se produire. Là aussi, Groethuysen passe de la considération d’un vivre sociologique inaccessible à celle du lien intersubjectif qui s’actualise, se produit et se transforme *dans l’activité sémanti­que elle-même*. Ainsi propose-t-il une analyse des rapports entre représenta­tions reli­gieuses et systèmes politiques qui fait sortir son anthro­pologie aussi bien de la psychologie que de la sociologie. Si ces systèmes semblent, chez les Jansénistes – à l’encontre de toute conception fondée sur le primat du psy­chologique – servir de modèle au religieux, le cas de la religiosité bour­geoise montre une relation génétique inverse – et peu marxiste – où la religion anti­cipe le politique. Plus qu’un changement du vivre social ou psycholo­gique, c’est un changement global du sémantisme transsub­jectif qui explique la notion bourgeoise de Dieu.

Enfin, la transformation de l’idée de péché, à son tour, relève moins d’un boulever­sement du vivre éthique que d’une évolution sémantique que Groethuysen analyse en montrant l’importance du développement au xviiie siècle d’une nouvelle casuistique qui va au-delà de la procé­dure, tradition­nelle depuis les xiie et xiiie siècles, d’une référence des actes aux intentions qui les ont motivés. Celle-ci écarte de la discussion, comme Luther avec les *adiaphora*, de nombreuses actions. Groethuysen montre au passage comment la « rationalisation » entraînée par le désen­chan­tement du monde, loin de consister en une incarnation toujours plus poussée du dualisme, implique au contraire une sortie hors des alternati­ves séman­tiques reli­gieuses traditionnelles.

L’Écriture et les pères, écrit l’évêque Colbert, ne reconnaissent que deux principes de toutes les actions humaines : la charité, principe de toutes les bonnes actions : la cupidité, principe de toutes les mauvaises. Les Jésuites au contraire introduisent une foule de princi­pes des actions humaines. (p. 153)

Et Groethuysen de conclure en citant toujours Colbert.

Il y aura ainsi des actions qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, « une multitude innom­brable d’actions indif­férentes [...]. Dieu les a abandon­nées aux hommes pour ne leur en deman­der jamais de compte ». (p. 153)

Au bout de cette évolution, Groethuysen voit apparaître la situation morale moderne qui n’est pas tant une laïcisation du dualisme moral chrétien, comme chez Weber, qu’une morale et une anthropo­logie « sans Dieu » ou « une morale indépendante ».

Le bourgeois remplit ses devoirs sans penser à la divinité. Il pourra ainsi se former une morale sans Dieu, ou, si on aime mieux, sans le Dieu des chrétiens, une morale indépen­dante qui peu à peu se fera sa propre divi­nité. (p. 157)

Il cite à cet égard Pascal qui dénonçait déjà au xviie siècle l’appari­tion d’une morale « toute païenne » (p. 157). L’important ici c’est qu’un modèle sémantique nouveau apparaît. Ce qui fait sens, du point de vue éthi­que, ne le fait plus au nom des vieilles oppositions chrétiennes.

L’homme nouveau ne connaîtra plus la vision des deux mondes, chère aux chrétiens. Il a rendu au monde son unité. (p. 163)

Ainsi la culpabi­lité intérieure religieuse disparaît au profit d’une culpa­bilité extérieure purement juri­dique et sociale.

Il y aura des délits et des crimes, il n’y aura plus de péché. (p. 157)

L’une des caractéristiques du travail historique de Groethuysen est donc de transformer la notion de « sens de la vie » sur laquelle s’appuyait Dilthey. Alors que celui-ci pensait pouvoir saisir ce sens dans son expres­sion spon­tanée, comme un point de vue radicalement originaire, et donc impossible à expliquer, du *je vécu*, l’analyse historique ramène systéma­tiquement Groe­thuysen au point de vue sémantique, à la *trans­subjectivité* qui s’effectue dans l’exercice du sens, aux changements de valeurs des notions. Or, toutes ces évolutions peuvent être rapportées *in fine* au change­ment de ce qu’il appelle un « langage », une manière de « parler », de « dire ».

Dans le langage que continueront à parler les humbles, tous les mots, quel qu’ait été leur sens particulier, signifiaient mystère ; dans le langage moderne que parleront les bourgeois éclairés, les mots n’ayant plus leur significa­tion commune, tout ce qui s’y dit aura changé de sens. (p. 20)

L’aspect langagier apparaît ainsi déterminant pour l’analyse anthro­polo­gique de la différence entre bourgeois et homme du peuple.

Ainsi se seront formés dans le sein du christia­nisme même, deux mondes, dont les habitants, tout en usant souvent des mêmes termes, ne parlent pas la même langue. (p. 20)

Plus loin, il décrit de la même manière la constitution, cette fois dans les élites, d’un nouveau type de chré­tien et la disparition parallèle du type ancien. L’homme nouveau et l’homme ancien « ne peuvent plus s’enten­dre » ; en « parlant » de la mort, ils « ne parlent plus de la même chose ».

L’homme de Pascal, et cet honnête bourgeois, contemporain de Voltaire et de Rousseau, ne pourront plus s’entendre. En parlant de la mort, ils ne parlent plus de la même chose. L’un croit à la mort, comme il croit en Dieu et à l’enfer, ou mieux c’est parce qu’il croit à la mort, qu’il a la foi, tandis que pour l’autre, la mort a cessé d’être un objet de foi, elle est devenue un fait, elle a cessé d’être un mystère. (p. 98)

Il est ainsi possible de repérer dans le discours de Groethuysen une couche d’argumentation qui inverse la relation entre le vécu et le sens. Bien que très souvent il considère comme Dilthey, que des transforma­tions inin­tel­ligibles du vécu expliquent les évolutions de la subjectivité bour­geoise, il est amené parfois à établir un rapport nouveau entre l’apparition de cette nou­velle forme subjective et l’exercice du sens, c’est-à-dire l’expé­rience même du langage. Dans ces moments, ce que Dilthey prenait pour un point de vue spontané du *je vécu*, apparaît alors comme un point de vue discursif, ou pour le dire autrement une forme de *transsubjectivité* dans le langage.

– Cette inversion de point de vue, qui substitue le langage au vécu dans la conception du sens implicite dans l’anthropologie historique du bour­geois, est loin d’être systématique dans les *Origines*... Toutefois l’atten­tion que Groethuysen porte aux stratégies et aux luttes auxquelles la maîtrise du sens a donné lieu au xviiie siècle, va aussi dans cette direc­tion. Que ce soit l’évolu­tion de l’idée de la mort, de celle de Dieu ou de celle du péché, ou encore celle de la conception de la société, Groethuysen note ainsi l’influence déter­minante des *conflits discursifs* sur le deve­nir anthropologique.

Ceux-ci exercent, tout d’abord, une influence négative. À cause des discours des prédicateurs et de leur démesure même, l’enfer devient « de la littérature ». L’aspect rhétorique du discours transparaît et contribue à effacer la peur salutaire qu’il était censé provoquer (p. 90). L’idée de Dieu, elle-même, est l’objet de controverses féroces entre Jansénistes et Jésuites qui montrent en toute clarté que personne ne sait qui est le vrai Dieu (p. 101). Enfin, l’idée de péché est âprement disputée entre Jansé­nistes et Molinistes, dont les contro­verses contribuent à affaiblir le senti­ment traditionnel de culpabi­lité (p. 157).

Mais cette influence « permissive » n’est pas la seule. Groethuysen étudie aussi les glissements de sens et les luttes pour maîtriser ou orienter ceux-ci, cette fois positivement.

[L’évolution du sens bourgeois de la vie s’est réalisée] moins sous une forme de grands combats dans lesquels les adversaires auraient opposé principe à principe, que par des luttes successives et toujours renouvelées, au cours desquelles la bour­geoisie s’emparait souvent de certaines positions de l’adversaire, pour les incor­porer à son propre domaine. (p. 49)

Dans la première partie de l’ouvrage, il analyse par exemple, en détail, l’utilisa­tion stratégique faite par l’Église du thème de la mort – comme néant du sens – pour avancer son système et sa puissance séman­tiques propres.

L’homme craint la mort ; mais son épouvante en somme est mal définie ; c’est un sentiment sans objet précis [...]. Mais de quoi a-t-il peur ? L’Église le lui dira. Elle saura inter­préter les voix confuses et préciser l’épou­vante. (p. 69)

De même, il souligne l’aspect polémique de l’évolution de l’idée de Dieu qui a eu lieu au cours du xviiie siècle.

Si la divinité trop compré­hensible de l’abbé Saint-Pierre a finalement survécu au Dieu « infiniment incompréhen­sible » d’un Pascal, elle n’a remporté sa victoire qu’après des luttes acharnées qui ont ébranlé la foi. (p. 100)

Plus loin, il relève l’importance des différents interprètes de la doc­trine et des différents vecteurs des systèmes de sens dans ces luttes achar­nées pour contrôler le sens et sa production.

Jansénistes, Jésuites et philosophes luttent pour s’emparer de son esprit. (p. 57)

Toute la deuxième partie du livre est consacrée à l’ébranlement du système interprétatif de l’Église par l’apparition de cette nouvelle sub­jec­tivité de classe. Et là aussi l’affaire est langagière et sémantique en pre­mier lieu.

Il faudra donc que l’Église trouve un nouveau langage pour s’adresser à lui. Il faudra qu’elle crée une idéologie nouvelle, dans laquelle l’idée du bourgeois ait rang et place, qu’elle trace de lui une image qui puisse être mise à côté de celle des grands et des pauvres. (p. 177)

Nous entrapercevons, ici, une idée qu’il faudra un jour dévelop­per et vérifier. N’y aurait-il pas une certaine cohérence entre le fonction­nement séman­tique du christianisme, « ce monde de symboles et d’allé­gories » (p. 177), et le binarisme de sa conception sociale et politique ? En s’appuy­ant exclu­sivement sur le modèle de sens fondé sur le signe, l’Église peut-elle propo­ser autre chose qu’une conception opposant grands et pau­vres, ou sujet et monarque ? Quelle part réelle a-t-elle eue dans le déve­loppement de l’égali­tarisme politique ? Comme le roi, le pauvre a en effet sa place sociale qui lui revient en tant que représentant (lieutenant, c’est-à-dire tenant lieu) de Dieu sur terre. Roi absolu et pauvre absolu sont des signes. Groethuysen cite des documents de l’époque.

C’est aux pauvres qu’il appartient de *représenter* l’Homme-Dieu, [...] qu’il est donné d’être *la vive expression* du Verbe fait chair [...] les pauvres sont les *images* de Jésus-Christ. (p. 170, c’est moi qui souligne)

Les grands participent à leur façon à cette politique du signe.

Jésus grave, il est vrai, sur le front des grands, quel­ques *traits* de sa majesté et de sa gloire. (p. 171, c’est moi qui souligne)

Mais le bourgeois, lui, est le tiers social qui ne rentre pas dans ce binarisme. His­toriquement, « l’homme moderne » (p. 49) ne naît donc pas seule­ment, comme les héritiers de Weber le prétendent, d’une exten­sion du dualisme éthique. Au moins dans les pays catholiques, il semble au contraire s’impo­ser en dépit de ce dernier.

Le grand et le pauvre sont les personnages de la légende aux gestes symboliques ; la réalité ce n’est pas le geste, la réalité c’est l’ordre, c’est la vie réglée de tous les jours. (p. 202)

Ainsi la conclusion à laquelle parvient Groethuysen dans les *Origines*... mérite-t-elle d’être soulignée. Ce qui se joue dans les luttes pour maîtriser le sens, c’est bien, en dernier ressort, la forme de la subjec­tivité.

Les gens éclairés, quand ils s’atta­quent à l’Église, renient la foi des simples ou raillent les curés, ne le font pas simplement en « philosophes » qui spécu­leraient sur des problèmes métaphy­siques [...]. Ils défendent leur cause, ils réclament des droits, *ils créent l’homme nouveau*. (p. 44). Plus loin : Dans les conflits mêmes qui s’ensuivi­rent, dans ces discus­sions intermi­nables où se sont confrontés, sous toutes leurs différentes faces, le monde ancien et le nouveau, *est né et s’est déve­loppé l’homme moderne*, le bourgeois. (p. 59). Ailleurs encore : C’est en dégageant peu à peu ses convic­tions de ce qui ne peut plus lui convenir, en rejetant telle idée, en transformant telle autre, *en changeant souvent la significa­tion de tel terme*, pour le traduire à sa manière, *en modifiant les valeurs émotives* et en les rangeant dans un ordre nouveau, qu’*il a développé son esprit, l’esprit nouveau*. (p. 60, dans tous ces passages c’est moi qui souligne).

D’où la « méthode discursive » qu’il fixe, mi plaisamment mi sérieusement, à l’anthropologie historique.

J’ai donc interrogé le bourgeois, je l’ai fait parler. Ou plutôt d’autres l’ont fait parler avant moi, les curés avant tout [...]. Il voulait prouver qu’il avait raison, et les curés dans leurs sermons nous ont conservé ses arguments, bien entendu pour les réfuter de leur mieux. Ce sont *des débats passionnés au cours des­quels on voit se former la conscience bourgeoise*. (p. xii, c’est moi qui souligne)

## Les grands types subjectifs occidentaux du ve s. av. n. è. au ve s.

*Anthropologie philosophique* marque, en 1931, une étape double­ment importante de la réflexion anthropologico-historique de Groethuy­sen. Tout d’abord, un peu comme Foucault le fera plus tard, l’ouvrage étend le champ chronologique de l’enquête à toute l’histoire occidentale depuis la Grèce ancienne. À son tour, après Durkheim, Weber, Freud et Husserl, Groethuysen replace l’histoire de la modernité, de l’individu et du sujet, dans la très longue durée et saute par-dessus la coupure du Haut Moyen Âge. Mais, l’ouvrage a aussi une valeur interne dans l’œuvre car elle théo­rise et précise la pratique historienne et l’anthropologie langagière qui s’esquissaient dans les *Origi­nes*... Le livre se présente comme une descrip­tion minutieuse des grands types subjectifs qui ont été élaborés en Occident entre le Vesiècle avant notre ère et la Renaissance. L’approche y étant extrê­me­ment riche, je vais me limiter ici aux principales figures qui y sont étu­diées, en laissant de côté un certain nombre d’auteurs mineurs, égale­ment étudiés par Groethuysen, qu’il aurait fallu prendre aussi en consi­déra­tion pour rendre un complet hommage à son travail.

– Le premier type subjectif étudié, l’un des plus anciens, est celui de *l’homme philosophique*, de l’homme défini par la nostal­gie qu’il éprouve pour les Idées. Le mode d’énonciation qui est défini pour la première fois chez Socrate (*ca*. 470-399) possède deux caractéristiques princi­pales. Tout d’abord, son discours ne constitue pas une méditation solitaire et inté­rieure, car sa nostal­gie des Idées le pousse à *dialoguer sans cesse* avec ses contem­porains. Il s’agit d’une activité intersubjective qui fait du sujet, un *sujet dialogique*.

L’ensei­gnement, le besoin de se communi­quer, d’agir sur les hommes est chez lui quelque chose d’essentiel­lement socra­tique. Entre le person­nage de Socrate et la forme du dialogue, il y a en un certain sens une relation intérieure, nécessaire [...]. Platon a créé le type du philosophe, de l’homme qui enseigne, tout en philoso­phant, l’un des types humains les plus grands et les plus efficaces de tous les temps. (p. 16).

Par ailleurs, son discours ne pose pas un système et n’enchaîne pas les notions, mais il représente une pratique de remise en question perpétu­elle des certi­tudes.

[De ce point de vue, l’énonciation socratique est] une médita­tion qui reprend sans cesse, une ascension toujours renouvelée et qui, partant d’un problème philoso­phique, n’aboutit pas à un résultat définitif. (p. 15)

Ce qui définit ici ce type subjectif, c’est un mode de signifier où le sens reste ouvert. Dès qu’il se fige en système, on passe à un autre type de sujet.

Si l’on voulait atteindre ce but [une réponse systématique et définitive au problème posé], il faudrait pouvoir y demeu­rer, et de « là-haut » formuler en paroles, en un enchaî­nement de notions ce qu’on a découvert. Il y aurait bien alors une philosophie, mais non un philosophe dans le sens platonicien. Il n’y aurait plus l’homme philoso­phique. (p. 15)

En autonomisant, pour la première fois, le mode d’énonciation fondé sur cette commu­nication intersubjec­tive très particulière que forme « le dialogue », Socrate fonde donc un des types subjectifs les plus anciens : « l’homme philo­so­phique ». Toutefois, il faut remarquer que ce type sub­jectif n’a pas eu une grande importance dans l’histoire de la personna­lisation. L’expé­rience du dialo­gue est en effet représentée par une image du moi, qui reste, pour le moment, à la fois imperson­nelle et supra-person­nelle : « l’âme ».

Par ailleurs, le dialogue et la recherche de la vérité peuvent s’incar­ner dans une communauté d’amis, voire une sociabilité plus large. Mais ils ne sauraient se traduire par une organisation de la Cité elle-même. Pour cela, il faut en effet dépasser la pratique philosophique, tournée uniquement vers les progrès de l’âme individuelle, et commen­cer à étudier les hommes positivement ou anthropologiquement. C’est pour­quoi, chez Platon, Socrate se fait finalement « législateur » et développe un point de vue entièrement nouveau.

À la question demandant ce que la philosophie peut accomplir dans la vie, la mission du philosophe, comme guide des âmes, donne d’abord une réponse. Mais l’âme a une valeur par elle-même. Celui qui s’adonne à la philosophie a le souci de son âme. Et philo­sopher ne signifie pas qu’il faille d’abord transmuer la pensée en une action correspondante, à laquelle on la mesurerait. Non. S’adonner à la philosophie signifie une élévation, une libération immédiates de l’âme. Et cela suppose tout d’abord que le philosophe se détourne de la vie pratique. […] Et cependant il y a dans l’esprit de Platon quelque chose qui le ramène toujours à cette vie. Il veut agir et construire. Il veut régner. Les philosophes doivent être rois. Il est législateur. […] Socrate qui croyait aux valeurs indéfectibles, sera, dans ce cas, aussi le guide ; on parle en son nom. L’éducateur Socrate devient législateur. (pp. 30-31)

– À côté, ou plutôt dans le prolon­gement de cette pre­mière forme anthro­pologique, appa­raît chez Platon (*ca*. 428- *ca*. 348) *l’homme mythi­que*, qui deviendra plus tard un des types les plus impor­tants de l’his­toire occiden­tale, puisqu’il sera repris par Plotin, par la culture chrétienne du Moyen Âge et finalement par les pre­miers humanistes du xve siècle. Le philo­sophe est en effet un type ins­table. Il correspond, nous l’avons vu, à la pratique d’une certaine position dialo­gique et à un mode de signifier ouvert. Sa nostalgie des Idées s’exprime et se réalise dans un rapport discursif à autrui toujours recom­mencé. Mais il se produit chez Platon une évolution qui le pousse à estimer l’exer­cice du dialogue comme insuf­fisant, au regard même de la question des rapports de l’âme au corps, d’un côté, et de l’âme aux Idées, de l’autre, sans compter la question poli­tique déjà évoquée.

L’homme philo­sophique à son tour devient un problème. La philosophie est la nostal­gie de l’Idée. Comment se fait-il alors que nous ne puissions jamais contempler l’Idée dans toute sa pureté ? [...] Nous sommes entravés dans notre essor par notre corps. Et cependant cette réponse comme telle ne peut suffire. Pour­quoi sommes-nous à la fois âme et corps ? Pourquoi sommes-nous gênés dans la contemplation des Idées par notre corps ? (p. 26)

Le sujet, qui se définissait sans jamais pourtant se stabiliser, dans le dialogue avec autrui, devient dès lors l’objet d’un *récit mythique et irra­tionnel* *racontant les péripéties de son âme*.

L’âme aspire à se détacher de la vie pour se perdre dans la contem­plation des Idées. Le mythe explique cette nostalgie, il explique cet amour, en partant du sort cosmique de cette âme. (p. 26)

Or, par l’intermé­diaire du mythe, l’image du moi comme âme, qui n’était qu’une valeur subjec­tive liée à l’échange social, s’absolutise et devient la notion d’une âme immortelle.

L’activité de celui qui enseigne la philosophie prend un caractère mythique. Vue sous cet angle, elle apparaît comme accomplissant la guérison de l’âme, comme la rendant immortelle. (p. 27)

Toutefois, chez Platon le recours au mythe n’a pas encore un effet dépersonnalisant. En dépit de la tentation de s’échapper vers le monde des Idées, la tension érotique que fait régner en lui ce désir même ramène toujours le philosophe à la vie humaine.

Contempla­tion nostal­gique, anticipation pressentie, pensée inquiète, élévation par l’amour agissent ici de concert pour réta­blir constamment la distance, pour ramener l’homme à lui-même, pour permettre à la vie humaine de se maintenir dans ce qu’elle a d’irréductible­ment auto­nome. C’est ainsi qu’à travers l’expé­rience mythique, l’homme se conserve lui-même. La philosophie en tant qu’Éros, en tant que nostalgie, apparaît comme une expérience humaine. (p. 101)

Par ailleurs, Platon est aussi, comme on l’a dit, un penseur de la vie en Cité. Il reconnaît que l’âme possède un ancrage corporel et politique déter­mi­nant, et doit donc être l’objet de soins qui vont de l’éducation au droit.

Alors que le philosophe de la vie philosophique est « injuste », sciemment injuste, vis-à-vis du corps qu’il n’éprouve que comme une entrave, le législateur considère l’homme, en tant que donnée psycho-physique, en tant que créature de la nature, appartenant à son espèce et ayant sa place dans la hiérarchie des êtres ; il donne une signification positive au complexe âme et corps. (p. 34)

Selon le modèle hiérarchique et anti-démocratique que défend Platon, l’éducateur doit placer chacun « dans une fonction qui lui corres­ponde ».

L’éducation, vue sous cet angle, apparaît comme le moyen de donner un sens à des types de constitution psychique, et la législation, comme l’achèvement de ce que poursuit chaque vie particulière, grâce à la mise en valeur des dispositions de l’âme dans une fonction qui lui corresponde. (p. 33)

De même, le législateur doit créer des lois destinées à insérer chaque homme dans « la structure d’ensemble » à la « place qui lui revient ».

Mais le sens de la justice ne s’étend pas seulement à l’âme. Le législateur a affaire avec « l’homme », avec la créature vivante : homme, dans sa constitution psycho-physique. Pour lui, le corps aussi est une donnée sur laquelle il faut légiférer, une donnée à laquelle il faut faire droit comme telle, et qu’il faut ranger à la place qui lui revient dans la structure d’ensemble que forme l’unité vivante. (p. 33)

Le philosophe, qui est en rapport direct avec son âme et cherche avant tout à « contempler les Idées », n’a pas besoin de législation, mais « l’homme ordinaire, l’homme moyen », c’est-à-dire celui qui vit dans « le sensible » et « le provisoire », doit, lui, « être intégré par le législateur dans le tout politique », dont il recevra la « signification » dont il est totalement dépourvu.

Ainsi donc, il y a deux types d’homme, l’homme philosophique et l’homme non philosophique, l’homme qui vit par l’esprit et celui qui vit par les sens. L’essor vers la contemplation des Idées est ce qui caractérise le type de l’homme philosophique vivant par l’esprit, de même que ce qui distingue l’homme vivant par les sens, c’est qu’il s’installe dans la vision sensible des choses et dans le provisoire. […] Prépondérance du corporel sur le spirituel, assignation de buts pratiques et égoïstes, attachement à la matière : tout cela réuni dans la conception d’un mode de vie […] Du point de vue du législateur, cet homme doit être accepté comme tel ; à la différence de l’homme philosophique, qui porte en lui-même sa signification, l’homme moyen la reçoit du fait d’être intégré par le législateur dans le tout politique. (pp. 34-35)

Par la suite, cet équilibre, qui persistait chez Platon entre l’exercice du dialogue et le récit mythique, l’esprit et le corps, la vie de l’âme et la vie collective au sein de la Cité, cet équilibre est rompu de deux manières opposées.

Dans la philo­sophie gréco-romaine, comme on le verra plus bas, le récit mythique perd tout effet d’indi­vi­duation et de subjectivation. Ce qui restait un modèle d’énoncia­tion devient pure rhétorique. Le sujet, entiè­re­ment centré sur le récit de sa vie, ne se joue plus dans un récit qui se perd

dans le lointain le plus reculé, [devient] quelque chose de purement fantaisiste, de fictif, d’étranger à la vie, l’objet de considé­rations édi­fiantes, enfin [n’est] plus qu’un thème de rhéto­rique. (p. 101)

En revanche chez Plotin (205-270), le sujet s’éloigne du discours sur sa vie per­son­nelle et du dialogue avec autrui. C’est « l’homme mythique, qui en quel­que sorte cherche à prendre possession, à dominer l’homme de l’expé­rien­ce concrète de la vie » (p. 101). Le sujet, avant tout ouvert et encore concret, de Platon, devient une simple représentation, une image dans une vision du cosmos.

Il renonce à lui-même. Il devient à ses yeux une créature de l’univers, ou bien il essaie de ne plus s’éprouver comme telle. Il est l’être cosmique, imper­sonnel ou supra-personnel. Il est l’être défini par la place qui lui a été désignée dans le cosmos par un sort qui ne saurait se concevoir que du point de vue cosmi­que. (p. 100)

Cette identification imaginaire à « une créature de l’univers », à un « être cosmique » empêche toute personnalisa­tion et ouvre sur une « expé­rience mystique » totale­ment étrangère à « la vie humaine ».

Dès que l’homme cherche à s’identifier à sa figure mythique, dès qu’il s’efface pour n’être plus que l’image qu’il se fait de lui-même dans sa vision mythique du monde [...] la vision mythique des choses se transforme alors en une expérience mystique, à partir de laquelle, il n’y a plus de voie qui puisse ramener à la vie humaine. (p. 101)

Plotin est ainsi celui qui a poussé le plus loin le thème de l’homme mythi­que, jusqu’à « dissoudre le concept de la personnalité » antique. Il a installé en Occident une nouvelle position énonciative, qui va dominer pen­dant toute le Moyen Âge et qui sera encore l’objet de quelques réactualisa­tions à l’époque moderne.

C’est la grandeur de Plotin d’avoir parcouru le chemin jusqu’au bout, de même que son importance historique consiste à avoir dissous le concept de la personnalité, tel qu’il s’était exprimé dans l’Antiquité, et tel qu’il l’avait développé lui-même. (p. 102)

Ce mythe entraînera alors une dépersonnalisation profonde des indivi­dus. L’homme n’y parlera plus « jamais *de* lui-même », de ses particula­rités indi­viduelles et personnelles, mais d’un point de vue extérieur et générali­sant.

Les problèmes qui concernaient sa propre vie, redeve­naient toujours chez lui des problèmes rattachés au monde, les pro­blèmes de cette créature cosmi­que qu’est l’homme [...]. On eût dit qu’il ne parlait jamais de lui-même, tel qu’il se représentait dans cette vie particulière, mais qu’il s’agissait toujours pour lui de l’être humain, qui, dégagé de toutes condi­tions limitant la vie d’un chacun, eût symbolisé le sort de l’homme conçu en fonction du monde. (p. 181)

– Un troisième type d’attitude énonciative, qui a eu jusqu’à la Renais­sance une grande influence, et qui a joué encore un rôle important par la suite, est mis en évidence par Groethuysen chez Aristote (388-322) : *l’homme espèce*.

Aristote accepte le type : homme. Pour une durée de plusieurs siècles, il a défini ce qui était particulier à l’être spécifique homme, et lui a assigné sa place dans le Tout, selon l’ordre des valeurs qui y règne. (p. 49)

L’homme y est défini, pour la première fois, comme une « forme », un « type » ou une « espèce » incluse dans « le Tout » de la Nature.

[En tant que créature de la nature] l’homme vit dans un monde dans lequel tout prend forme pour lui, dans lequel chaque chose se distingue dans ce qu’elle a de particulier et se range dans l’ensemble. « Je suis homme » signifie : « Je suis moi-même une des formes dans ce vaste domaine de formes. Dans cet univers, je me retrouve moi-même sous telle forme. Et je ne regarde pas ma forme autrement que je ne le fais de toutes les autres. Je cherche à la saisir. Je circonscris mon être ; je me rends présent à moi-même, en me mesurant au Tout. »  (p. 51)

Continuant une prosopopée, qui illustre parfaitement la nature énonci­ative du point de vue qu’il est en train d’expliciter, Groethuysen souligne le carac­tère rationnel de la méthodo­logie aristotélicienne. Le contenu vécu, « moi-même », n’a pas d’importance au regard de la « forme » qui lui donne sens, « l’homme », et cette forme doit être connue de la même manière que toutes les autres.

« Les questions que je puis m’adresser à moi-même me sont prescrites par les principes généraux qu’implique le problème. Je pose les problèmes comme il convient de le faire pour chaque forme. Ce n’est pas en quelque sorte moi-même que je questionne, mais je questionne cette forme que je représente, que je reconnais comme étant mienne, l’homme, la créature humaine de la nature, que je suis. » (p. 51)

Ainsi, alors que Platon, tournait en partie le dos à l’homme concret, qui était vu comme un fardeau pour l’âme qui l’habitait et qui cherchait à s’en délivrer, pour la pre­mière fois, l’homme est valorisé en son entier.

On pourrait dire que chez Aristote, la phrase : « Je suis un homme », obtient pour la première fois toute sa signification. Dans l’expérience philosophique de Platon, l’homme prend conscience de l’âme et, rétrospectivement, à partir de cette expérience, la condition humaine lui apparaît comme un amoindrissement de son âme. […] Chez Aristote, s’accom­plit le retour de l’homme vers lui-même. L’homme devient quelque chose de positif. L’homme, comme chaque créature de la nature, porte en lui-même son sens. (pp. 51-52)

Le dualisme âme-corps qui obérait l’anthropologie platonicienne est surmonté. L’homme est à la fois l’un et l’autre, indissociablement.

Il n’est plus question d’une âme qui en quelque sorte regarde l’homme de haut en bas, mais d’une unité formée d’un corps et de l’âme, telle qu’elle apparaît à celui qui l’observe. (p. 49)

Par ailleurs, la description de l’homme relève d’une méthodologie com­mune à toutes les descriptions scientifiques. Comme toutes les réalités du monde ici-bas, l’homme relève d’une constitution organisée de manière téléologique. Il faut donc chercher les principes à l’œuvre dans sa forma­tion pour com­prendre sa nature propre et son rapport aux autres réalités du monde.

**Aristote délimite partout des complexes de finalité indépendants qui permettent diffé­rents rangements et classements. D’après les différents points de vue de finalité, ces com­plexes sont conçus tantôt d’une façon, tantôt de l’autre, et deviennent tantôt plus étroits, tan­tôt plus larges, tandis que chaque chose particulière est vue selon certaines perspectives de valeur. (p. 52)**

La vie humaine est alors ramenée à une vision rationnelle et classi­fi­catoire, où chaque chose observée est définie par un « concept » général, une « énumération de ses éléments », une « loi de formation », et une « attribution de valeur ».

**Il peut y avoir entre ces différents complexes de fina­lité un rapport de supériorité ou d’infériorité ; mais chaque complexe de finalité doit être considéré comme un tout indé­pendant, d’après certaines façons de poser les problèmes, avec des définitions de concepts et des énumérations d’éléments, avec des lois de formation et des attributions de valeurs qui leur sont propres. (p. 52)**

**Groethuysen donne quelques exemples plus précis de ce type d’ana­lyse. Ce que cherche Aristote, ce sont les directions dans lesquelles se manifestent une « personnalité », des « dispositions » ou des « quali­tés » humaines, considérées alors comme « formes » de développement.**

**Il s’agit toujours alors de la manifestation d’une personnalité dans certaines directions, de l’épanouissement de certaines dispositions, de l’affermissement de certaines qualités, d’une forme devenant visible. (p. 53)**

À cet effet, l’approche descriptive analytique reçoit l’appui d’une reconstruction holiste du Tout dans lequel fonc­tionnent ou vivent les par­ties. Comprendre le sens – et c’est valable pour celui de la notion d’homme – c’est englober le divers dans des concepts et situer ceux-ci dans le Tout auquel ils appartiennent.

Je suis à même de dire au sujet de chaque détail pourquoi il est là, ce qu’il signifie dans l’ensemble total ; je peux concevoir le tout et la cohérence de chacune de ses parties par rapport à lui. La réponse donnée à chaque chose est en fonction du tout, est en relation avec la notion de l’ensemble, avec la vision de la forme ; tout se situe, tout acquiert un sens. L’un s’accorde avec l’autre, et chacun avec le Tout. (p. 53) **Plus loin : Cette façon de voir est partout mise en pratique chez Aristote. Qu’il s’agisse de l’œuvre de l’homme ou d’un pro­duit de la nature, partout il y a une forme, partout se pose la même question : chaque objet ne peut être compris qu’en partant de l’ensemble. Le même rapport d’idées se retrouve partout, les mêmes relations définissables déterminent chaque chose en particulier. (pp. 53-54)**

Selon Groethuysen, cette méthode a permis à l’anthropologie philoso­phique de se consti­tuer, pour la première fois en Occident, comme un point de vue « indépen­dant » des considérations métaphysiques, reli­gieuses, éthi­ques ou politi­ques, qui dominaient la perspective platonicienne. Pour Pla­ton, il était diffi­ile d’atteindre à l’homme même, car sa vie, traver­sée par la nostalgie, ne se présentait pas comme une donnée délimita­ble ou achevée. Aristote l’observe, lui, dans « la sphère de sa vie » ; il consi­dère désormais l’homme « tel qu’il est ».

Cette méthode a puissamment aidé l’anthropologie philosophique à acquérir son indépendance. La façon dont Aristote voit les choses n’est pas en quelque sorte entravée par des considérations provenant d’autres attitudes, ou d’autres évaluations. […] Pour Aristote, l’homme est là. Dès l’abord, la sphère de la vie humaine est déterminée par une série de façons de poser les problèmes, qui caractérisent précisément ce genre d’attitude spécifique­ment anthropologique. (pp. 52-53) Plus loin : [Cette attitude scientifique] marque un cer­tain niveau auquel il faut s’en tenir. Aristote parle de l’homme aux autres hommes ; il admet l’homme tel qu’il est. (p. 54)

Cette méthode permet d’établir une description de l’homme, tendant « vers l’invariable, le durable » (p. 56), qui aura, comme on sait, un très grand succès à travers les nombreuses visions naturalistes qui seront déve­loppées par la suite à son exemple. Toutefois, cette approche laisse de côté toute une partie de la « vie humaine », cette fois au sens de la suite des « événements » qui la peuplent, du « hasard » des ren­contres représenté par la déesse Tychè, ou encore – formule qui souligne, une fois de plus, l’aspect discursif de ce nouveau point de vue – de « ce qui dans notre vie ne peut que se raconter » et ne relève donc pas de la nature.

La notion de vie, si elle doit contenir tout ce qui nous arrive, ne signifie donc plus une donnée que l’on puisse taxer de naturelle. Ce qui nous arrive, ce que nous vivons sous des formes varier, tout ce qu’il y a d’imprévu dans les événements […] ne saurait se com­prendre en partant de la nature. À côté de la vie selon la nature, il y a la multitude des événements que nous subissons en les évaluant, ce qui dans notre vie ne peut que se raconter, ce dont l’homme cause, quand il veut donner une idée de ce que fut le cours de sa vie, quand il parle de lui-même. Ils ont trait à sa personnalité, à son moi empirique. Tychè a toujours un rapport personnel ; elle concerne le Moi. (p. 56)

Dans le type d’énonciation que représentent la description et la taxi­no­mie scientifiques, il n’y a pas de place, au départ, pour la personnalisa­tion. Chacun n’apparaît à ses propres yeux que comme « un cas » parmi d’au­tres semblables, « l’exemplaire d’une espèce ». Le *je* disparaît derrière le *il*.

Dans l’anthropologie scientifique, telle que l’a élaborée Aristote, l’homme parle tou­jours de lui en quelque sorte à la troisième personne. Le rapport parti­culier dans lequel il se trouve vis-à-vis de lui-même et qu’on ne saurait faire remonter plus haut, est, en l’occur­rence, insigni­fiant. Il est pour lui-même « un cas », l’exemplaire d’une espèce ; il est un homme. […] L’homme arrive à prendre conscience de lui-même, en tant qu’homme, et non en tant que *cet* homme-ci. Il est pour lui-même un « il », et non un « moi ». (pp. 60-61)

Il est vrai toutefois que, comme chez Platon, une bonne part de l’œu­vre d’Aristote concerne la vie sociale et concrète de l’homme. À côté du savant théoricien, en effet, « il y a le praticien, à côté du chercheur qui observe, le créateur qui poursuit certains buts » (p. 56). Or, ces dimensions pratiques le ramènent « vers la conception de la vie telle qu’elle se passe » (p. 56). Comme son prédécesseur, dont il « reprend et développe » le point de vue, Aristote se fait alors « législateur ».

Ce type du législateur, tel qu’il s’était affirmé de plus en plus chez Platon à côté de celui du philosophe préoccupé de son âme, et tendu vers la contemplation des Idées, Aristote le reprend et le développe. (p. 57)

La différence bien connue, c’est qu’au lieu de partir « d’en haut » et de jeter un regard aristocratique sur l’homme moyen, qu’il faudra « emp­loyer » en lui attribuant « des fonctions qui lui correspondent », Aristote part, d’une manière plus démocratique – même si elle exclut les femmes et les escla­ves – « d’en bas ». Il n’y a que des « différences de degrés » dans les déve­lop­pements individuels et donc entre les hommes d’une même com­mu­nauté. S’il veut permettre une coexis­tence sociale harmonieuse au sein du « Tout » de la Cité, le législateur doit donc chercher d’abord à favo­riser une telle « collabo­ration » au sein même des individus, en les aidant à développer leurs multiples et divers talents.

Platon part d’en haut, Aristote d’en bas. […] Le législateur trouve à employer cet homme, mais précisément de façon à l’installer dans sa médiocrité en lui attribuant des fonctions qui correspondent à cet état et qui le classent socialement. Pour Aristote, il n’y a que des différences de degrés. Ce qui fait l’essence de l’homme demeure ; il ne s’agit que du développement de certaines facultés. L’homme évolue ; il atteint un certain échelon, comme adulte en déployant en lui-même les tendances propres à sa constitution psycho-physique. Aristote s’efforce d’attacher une importance égale aux fonctions particulières faisant partie de l’ensemble de la vie humaine, d’amener les différentes lois de la vie à une collaboration harmonieuse. Il cherche un juste équilibre non d’abord dans le Tout social placé au-dessus de l’individu, mais dans l’individu même. Il est juste envers l’homme. L’homme normal perd la signification négative qu’il avait toujours conservée au fond chez Platon. (pp. 57-58)

Aristote, lui-même, est toujours dans l’interaction avec ses contempo­rains, qu’il sollicite et écoute sans cesse. Il agit comme un véritable ethno­graphe de la Cité athénienne et de « l’homme moyen » de l’époque.

Aristote est le philosophe qui entre en commerce avec ses voisins, qui connaît les gens et sait où ils en sont. Il recueille des observations, il laisse les gens parler ; il tient essentielle­ment à savoir ce que « tous » les gens pensent et font. Chez Aristote, l’homme moyen est une représentation qui se trouve à la base de tous ses dires. (p. 57)

Pourtant, en dépit de cet attachement à la justice concrète et à l’observa­tion de terrain, Aristote oscille le plus souvent entre des principes éthiques et poli­ti­ques généraux, et des analyses qui reprennent sa méthodologie holiste. La Cité lui apparaît, immé­diatement, « comme un Tout social organisé », et l’homme lui-même, d’em­blée, « comme un être social » inclus dans ce Tout. Le naturalisme reprend alors le dessus.

Ses principes de morale mènent d’abord à la création d’un idéal pour l’homme philo­sophique comme tel et à la consciente mise en valeur, chez ce type d’homme de tendances dépassant la vie humaine. Mais, si par contre, il veut retourner à l’homme normal, c’est le politicien en lui qui a la parole, le politicien auquel la réalité humaine apparaît immé­diatement comme un Tout social organisé, et l’homme lui-même, comme un être social, un objet d’activité politique. Aristote part alors de la représentation de l’être humain, déterminé par la nature et par l’espèce à laquelle il appartient, tout en ne cessant de s’inspirer dans ses représentations et ses façons de voir les choses, par le côté empirique de la vie. (p. 59)

Comme dans le récit mythique, la description scientifique ne permet donc pas d’intégrer au dis­cours l’expérience vécue. L’homme est observé d’un point de vue généralisant, qui écrase toute spécificité et toute singula­rité, et ne répond pas non plus au hasard qui règne dans la vie de chacun.

Ce côté personnel ne se laisse pas déduire de représentations générales sur l’homme ; il est fondé sur une affirmation vivante du moi, sur une expérience de la vie, dans laquelle l’homme, par l’action, par une création autonome de sa vie en face de tout ce qui n’est pas lui-même, maintient son caractère particulier, son indépendance et réalise ainsi qu’il est une personnalité. Or l’expérience que fait l’homme de sa personnalité dépend étroitement de la question de la Tychè. (p. 61)

Bien que ce dernier aspect soit envisagé explicitement dans *L’Éthi­que à Nicomaque* (IX, 1168 *b*, 1169 *a*), chez Aristote, et cela durera jusqu’à l’émergence de « la philosophie gréco-romaine de la vie », la vie personnelle, cette vie qui ne peut « que se raconter », a peu d’importance au regard de « l’homme, créature de la nature ».

[Chez Aristote], il s’agit de l’homme, créature de la nature, il s’agit de la constitu­tion de l’homme, de ce que l’homme est en réalité. C’est l’homme tel qu’il reste toujours égal à lui-même, l’homme générique et conçu en dehors de toute expé­rience particu­lière. (pp. 67-68)

– Le motif de *l’homme biographique* qui parcourt toute la philosophie gréco-romaine[[229]](#footnote-229) est l’emblème d’un autre mode d’énonciation beaucoup plus favorable à la personnalisation. Le sujet n’est plus ici le sujet d’un *dialogue* orienté vers les Idées, ni celui d’un *récit mythique*, ni même le sujet d’une *description scientifique*. Il s’agit du sujet du *récit d’une vie* dans tous ses événements. Cette nouvelle position du sujet dans le discours est très différente de celle impliquée par l’aristo­télisme. Le mode de signifier scientifi­que débouchait sur « l’homme espèce ». L’énon­cia­tion inventée par la philosophie gréco-romaine de la vie se fonde, quant à elle, sur une prise en compte des particularités qui aboutit à « l’homme biogra­phique », qui est aussi « l’homme moral et historique ».

C’est tout ce qui dans la vie de l’homme ne peut être que raconté ; tout ce qui n’a qu’une importance personnelle et qui, pour être mis en valeur, exige que l’homme envisage sa vie en partant de lui-même, de telle personne bien définie. Or, dans la philoso­phie gréco-romaine de la vie, l’expérience vitale est prise dans la signifi­cation particulière qu’elle revêt pour chacun. C’est ainsi qu’arrive à se faire valoir dans l’anthropo­logie philosophique, à côté du point de vue biologique, celui de la biogra­phie, à côté du point de vue des sciences naturelles, celui des sciences morales et de l’histoire. (p. 68)

L’énonciation biographique correspond à une transformation de l’énon­ciation dialogique platonicienne dont elle garde la forme tout en changeant le présupposé sémantique fondamental. Chez Socrate et chez Platon, le dia­logue était motivé par une nostalgie ou un manque qui ren­forçait autant le moi (qui éprouvait son inquiétude comme preuve de son identité) qu’il le dissolvait (quand l’inquié­­tude était trop forte et submer­geait la personna­lité). Le dialogue auquel parti­cipe le sujet gréco-romain rétablit la com­muni­cation avec un autrui humain, mais en se déve­loppant uniquement à partir du principe immanent de la vie de chacun. Au lieu d’être entraîné, comme le sujet philosophique, dans la discussion par un principe exté­rieur et inaccessible, le sujet gréco-romain y rentre par une poussée inté­rieure, qui lui est propre et qui traduit la « souveraineté de la personnalité humaine » (p. 69).

Il s’agit en quelque sorte d’un dialogue constam­ment poursuivi entre l’homme et le philosophe, entre la vie et la philoso­phie. Je pose des questions. Le philosophe – celui qui est en moi ou un autre – répond. Le philosophe interviendra dans ma vie, il lui donnera cer­tai­nes directives. Mais, au fond, les deux personnages du dialogue restent toujours distincts parce qu’aucune philosophie n’a de raison d’être, si elle ne présuppose dans la vie humaine l’élément person­nel, et si l’homme, de par lui-même, de par sa propre expérience de la vie et de par ses besoins, ne reste l’arbitre de la façon dont il pose les questions et dont il leur cherche une réponse qui lui convienne [...]. Vis-à-vis du philosophe, l’homme demeure un personnage indépendant. (p. 69)

Cette réélaboration de l’énonciation dialogique est contemporaine de la naissance de nou­veaux genres littéraires dont elle devient le thème principal et qui lui assurent une large diffusion.

[Apparaissent] des genres variés : lettre, aperçu, essai, maxime, diatribe, etc. On raconte des histoires de sa vie, on donne des exem­ples, on parle de gens qu’on a connus et de soi. (p. 71)

À partir de cette situation nouvelle du sujet se développe alors un type de comportement orienté par un projet de maîtrise des événe­ments de la vie de chacun, que Foucault identifiera plus tard comme « souci de soi », et qui aboutit pour la première fois à une construction de la person­nalité. Chacun se constitue en « un tout autonome », dont la puissance est limitée mais qui est clairement séparé du « monde extérieur ».

Chaque indi­vidu construit ainsi, d’après sa nature et la constitution qui lui est propre, une sphère de volonté et de souveraineté, délimitée en elle-même, un tout auto­nome. Ma puissance ne dépasse pas les limites de ce tout auto­nome. En ce sens, chacun est un moi, vis-à-vis duquel tout le reste est monde extérieur, est « l’autre ». (p. 74)

Le type accompli de l’homme biographique, c’est donc encore « le sage », mais c’est moins parce qu’il côtoie les « Idées » que parce qu’il maîtrise totalement ses « passions » et n’outre­passe pas les limites de son « moi ». La perspective sur la sagesse a radicalement changé.

Le monde des humains serait ainsi composé d’une série d’indi­vidus maîtres d’eux-mêmes, portant chacun en soi son principe de domination. Mais seul le sage est le parfait propriétaire de lui-même, l’homme qui gère sa propriété spirituelle et morale d’une façon vraiment compétente. (p. 74)

Cette ouverture nouvelle vers la vie ne signifie pas toutefois que tous les aspects de celle-ci soient déjà pris en compte. Il s’agit en effet princi­pale­ment de « venir à bout de cer­taines émotions » et donc de se placer « au-dessus de cette vie, en se créant une attitude faite de raison et de volonté ». L’enjeu est de construire un « moi souverain » et donc de « se défendre contre l’extérieur, se soustraire à l’influence de la *Fortune* et trouver constamment un refuge en soi-même » (p. 75).

Comme on le verra en analysant les réactu­alisations ultérieures de ce motif à la Renaissance, il ne s’agit pas encore de s’identifier à cette « vie-ci », quelle qu’ait pu être les événements qui l’ont peuplée. Il faudra attendre l’époque d’Érasme pour que « le contenu d’une vie », tout « ce qui est du ressort des événements, acquière une signification indépen­dante » (p. 254). Dans l’Antiquité, le point de vue *biographique* est déjà ferme­ment dessiné, mais il n’est pas encore un point de vue *autobiogra­phique*, sauf, nous allons le voir, sous une forme strictement enca­drée par le point de vue religieux, chez saint Augustin.

– La dernière position énonciative élaborée pendant l’Antiquité appa­raît en effet chez saint Augustin (354-430). C’est la position de *l’homme religieux chrétien* qui combine celles du sujet dialogique, du sujet des récits mythi­ques et du sujet biogra­phique romain. Cette forme connaîtra, par la suite, une diffu­sion extraordinaire en Occident. Le sujet est ici sujet d’un questionne­ment jamais assouvi sur soi-même, ce qui le rapproche de ce qui deviendra beau­coup plus tard le sujet lyrique, on le verra, sans toutefois s’y résoudre car il contient une com­posante dialogique que celui-ci ignorera. La biogra­phie est nécessaire mais insuf­fi­sante à le définir, car il est travaillé par une nostal­gie inextinguible. Toute­fois, au lieu de faire le saut, comme Plotin, d’un récit biographique à un récit mythique où le moi se perd, Augus­tin maintient la tension entre les deux posi­tions, en les intégrant dans une unité dialogique, et évite ainsi la déper­sonnalisa­­tion mythique. Le sujet devient le centre de référence d’un *dia­logue* (motif platoni­cien), où il expose le *récit* des péripéties de sa vie (motif gréco-romain), mais l’autrui auquel il s’adresse n’est plus l’interlo­cuteur socra­tique, ni le sage stoïcien, ni bien sûr lui-même. Le « toi » reçoit du récit mythique un carac­tère transcen­dant et inaccessible qui va permettre l’appa­ri­­tion d’un nouveau mode d’énon­ciation proprement religieux.

Dans la philosophie gréco-romaine de la vie, l’homme cherchait à s’expliquer avec le monde. Mais celui-ci restait muet. À présent, en revanche, l’homme parle à Dieu, et Dieu parle à l’homme. Dans ce dialogue, l’homme peut dire : « Je » ; un homme nouveau se forme. (p. 128)

Grâce à cette redialogisation, une personnalisation est désormais possi­ble. Celle-ci n’est pas sans fragilité, il est vrai, notamment quand Augustin découvre avec angoisse « l’abîme que lui laisse entrevoir son âme » (p. 153), mais elle va poser l’« un des motifs fondamentaux dans le développement de l’anthropologie ».

Le Moi est conçu par rapport à un Toi. Il fallait ce rapport pour que l’homme arrivât à se saisir lui-même, à développer en lui la conscience du Moi, qui sera, par la suite, un des motifs fondamentaux dans le dévelop­pement de l’anthro­pologie. (p. 128)

La personnalisation qui était limitée au motif de la possession et de la maîtrise de soi-même est maintenant permise sur deux nouveaux fronts, vis-à-vis du cosmos, mais aussi de l’âme mythique.

Certes, l’homme antique vis-à-vis du monde était conscient d’avoir une personnalité. Mais si, renver­sant les rôles, il se consi­dérait du point de vue du monde, il ne pouvait, dans son rapport avec la nature, se concevoir qu’à la troisième personne. Il devenait non un moi reposant en lui-même, mais tout au plus, si l’on peut dire, son propre proprié­taire [...]. Son moi n’existait que par rapport à un non-moi, par rapport à un impersonnel-suprapersonnel, vis-à-vis de quoi il sentait et affirmait sa personnalité. (p. 128)

Du côté du monde, toute crainte de dépersonnali­sation est à présent élimi­née. Et c’est ce dernier qui incarne l’impersonnel.

L’homme religieux, vis-à-vis de Dieu, a conscience de son moi. Moi et Dieu. Moi et Toi. Au regard de cela, le monde n’est plus qu’un « Il » qu’on ne saurait faire entrer dans le rapport : Moi et Toi. [...] Il est le « Il » imperson­nel. (p. 127)

Du côté de l’âme, les risques de dépersonnalisation sont aussi conte­nus. L’image de l’âme, qui plaçait un principe impersonnel ou supra-personnel au cœur de l’homme, change de valeur dans son dialogue avec le Toi divin.

[L’âme, chez saint Augustin, est] vue et vécue par rapport au Moi ; elle est devenue dans un sens tout à fait originel *mon* âme [...]. Elle est la *Ich-Seele*, le moi fait âme. (p. 128)

## Les grands types subjectifs occidentaux du xive au xvie siècle

Comme beaucoup d’auteurs, Groethuysen enjambe la très longue péri­ode qui sépare l’Antiquité tardive des premiers feux du monde moderne. Selon lui, entre le ve et le xive siècle, les modes de subjectivation, princi­pale­ment religieux et sans dimension personnelle, changent peu. « L’événe­ment vécu » n’a pas d’importance, même le plus déterminant : « Personne ne vit par soi-même, personne ne meurt de soi-même. Le sens de la vie et de la mort se trouve ailleurs. » La vie, ses événements, son début, sa fin, n’obtien­nent leur vraie significa­tion que « par rapport au caractère transcen­dant du sort commun à toute l’humanité ».

Chez l’homme du Moyen Âge, il ne pouvait être question d’une pareille interprétation de la vie [comme celle de Pétrarque], par la vie même, d’une pareille insistance sur l’événement vécu. Personne ne vit par soi-même, personne ne meurt de soi-même. Le sens de la vie et de la mort se trouve ailleurs. La souf­france et la mort ne sont rien qui puisse être compris en faisant retour sur soi. Chacun naît et meurt comme tout autre. Mais qui donc pourra trouver en lui-même pourquoi il vient et pourquoi il va, et définir le sens de ce qui se passe ici ? C’est ainsi que l’homme n’est pas en relation immédiate avec lui-même. Ce qu’il sait de lui-même, sa connaissance de soi, sa réflexion sur soi, n’obtient sa vraie significa­tion que par rapport au caractère transcen­dant du sort commun à toute l’humanité. (p. 130)

– La première position énonciative véritablement « moderne » envisa­gée par Groethuysen appa­raît chez Pétrarque (1304-1374). Ici une syn­thèse nou­velle s’opère entre l’énonciation religieuse médiévale et l’énon­ciation bio­graphique romaine. Apparaît pour la première fois, produit de ce croisement, *l’homme lyrique* qui forme, aux yeux de Groethuysen, l’une des sources du modèle subjectif moderne avec sa forme de person­nali­sation si parti­cu­lière. Pétrarque est chrétien et son discours est encore pris, en partie, dans le discours religieux. Le sujet du discours lyrique est donc toujours le siège d’une nostalgie, d’un amour, qui risque de l’excen­trer de lui-même. L’origi­nalité et l’impor­tance historiques de Pétrarque sont de faire des particu­larités et des péri­péties elles-mêmes de cette nos­talgie et de cet amour, l’objet de son discours.

Le poète représente ce qui s’est passé dans son âme. (p. 131) Plus loin : [Dans ce discours] nous nous trouvons en présence du malade qui s’adresse à lui-même, qui s’entre­tient avec lui-même de son état, qui ne cesse de représenter le conflit inté­rieur. (p. 133)

En alliant ainsi les deux points de vue subjectifs, il donne une curi­euse position au sujet. D’un côté, il l’autono­mise par rapport au point de vue chré­tien.

Par cette attitude, la vie humaine, qui, jusqu’ici était inter­prétée sous l’angle de l’his­toire sainte et de Dieu, se présente maintenant sous l’angle de l’événement psychique et de l’homme. L’homme parle de lui-même et de sa vie. (p. 131)

Mais, d’un autre côté, cette autonomi­sa­tion ne peut se faire qu’au prix d’une intériorisation de la dépen­dance par rapport à un sens transcendant, qui va constituer le trait carac­téristique de l’énoncia­tion lyrique. Le culte romain de la volonté propre est miné de l’intérieur par une volonté autre et mystérieuse.

Il s’éprouve en quelque sorte comme vou­lant, sans pouvoir vouloir [...]. Et cette expérience que fait l’âme d’elle-même trouve son expression dans la poésie lyrique. (p. 133) Plus loin : Ce qu’ex­prime Pétrarque, c’est un état d’âme embrassant tout le domaine inter­mé­diaire, fait de nostalgie, de désir, de l’incapacité de vouloir ce qu’on veut : simultanéité de l’affirma­tion et de la négation sans que ni l’une ni l’autre ne puisse être repré­sentée sous une forme dis­tincte. (p. 134)

Du point de vue de la personnalisation qui en résulte, le sujet lyrique ne doit donc pas être confondu, même s’il part lui aussi de la vie, avec le sujet biographique gréco-romain. Le christianisme a profon­dément trans­formé l’anthropologie occidentale. Il ne s’agit plus de *cons­truire* volon­tairement, en opposition au monde et à ce qui arrive du dehors, une per­sonnalité à la fois inébranlable et cons­ciente de ses limites, mais d’*obser­ver* le chemi­nement individuel de son « âme » en y incluant toutes les épreuves aux­quelles elle a dû faire face et qui témoignent d’une présence perma­nente de la puissance divine.

Ce qui fait sa valeur propre, ce n’est plus ce quelque chose qu’il faut fonder en raison, ce quelque chose d’inébran­lable qui demeure, lorsqu’elle fait abstrac­tion de tout ce qui vient de l’exté­rieur, de tout ce que lui apporte le sort : ce n’est plus sa volonté, sa raison, cet élément durable, vis-à-vis duquel les épreuves par lesquelles elle passe dans la vie n’appa­rais­sent que comme quelque chose de passager, d’impropre. Au contraire, cette valeur pro­pre à l’âme est déterminée par une série d’évé­nements toujours condi­tionnés individuel­le­ment : ma souffrance, mon inquié­tude, mon déses­poir. Ce qui, pour le philosophe de l’Anti­quité restait exclu de la sphère qu’il se réservait, l’homme l’éprouve à présent comme appar­tenant à l’âme. (p. 135)

Par ailleurs, la personne lyrique n’a pas non plus la fragilité, voire la transparence, ou la dépendance de la personne mythique et mystique. Sans être totalement maîtresse d’elle-même, la volonté commence à s’y autono­miser vis-à-vis du divin. Son histoire, ses fluctuations, même négatives, font désormais partie intégrante de l’âme. Elles en constituent le support essentiel.

C’est ainsi que ne règne plus la volonté indépen­dante par elle-même et dirigée par la raison, telle que la concevait l’Anti­quité, et pas davantage non plus, la volonté d’un saint Augustin, mise en action par Dieu. La volonté devient à son tour un élément qu’il faut comp­rendre dans son caractère lyrique et dramatique comme faisant partie d’un état psychique dont l’unité ne cesse de se reproduire et d’être res­sentie. Elle appartient aux fluctuations de l’âme dont elle ne peut se rendre indé­pendante. (p. 133)

L’image religieuse de l’âme reperd ainsi son statut de représentation et est, si l’on peut dire, repersonnalisée. L’énonciation mythique rebas­cule dans l’énonciation biographique. Pétrarque écrit désormais « l’auto­biographie de *son* âme ».

Le mystère, tel que le conçoit Pétrarque, n’est plus simplement le mystère de l’âme infinie ; c’est le mystère de cette âme-ci avec tout ce qui lui arrive. L’homme s’étonne de lui-même en tant qu’indi­vidu, de la vie telle qu’elle s’est jouée dans son âme. Il écrit l’auto­biographie de *son* âme. (p. 136)

Les motifs cosmiques et reli­gieux sont mis de côté au profit d’une focalisa­tion sur la vie person­nelle, telle qu’elle est vécue, telle qu’on veut la mener et telle qu’on peut la raconter.

Ce qui prime, c’est l’expérience même de la vie. L’homme nouveau veut arriver à représenter sa vie ; il réfléchit sur la vie et discute avec d’autres sur l’orientation qu’il donnera à la sienne. Il parle de la vie et des hommes, en se fondant sur sa propre expérience de vie. (p. 138)

Au départ de ce mouvement d’émancipation, Boccace (1313-1375), il est vrai, se distingue de Pétrar­que en ce qu’il ne prend pas l’amour comme « symbole de ce qu’éprouve l’âme » et comme expérience grâce à laquelle l’homme « devient conscient de sa réalité psychique, qu’il oppose à tous les événe­ments extérieurs » (p. 140). Au contraire, l’amour est pour lui « le sort lui-même » ; il constitue une force cosmique qui a tendance à désar­ticuler le moi.

Chez Boccace, par contre, l’amour nous entraîne dans le domaine de la vie humaine réservée au sort et nous met sous la domination de puissances étrangères ; il est à vrai dire lui-même le sort. (p. 140) Plus loin : Il reste le fait de l’impuissance de l’homme vis-à-vis de la fortune. La vie est pleine de dangers imprévisibles. (p. 141)

Mais l’un et l’autre posent les premiers jalons de ce qui deviendra chez les humanistes de la Renaissance la philosophie moderne de « la vie », « tant extérieure qu’intérieure », dans la mesure où celle-ci va maintenant être considérée indépendamment « de toute interprétation cosmique ou reli­gieuse ».

C’est ainsi que chez Pétrarque et chez Boccace se trouvent un ensemble d’idées sur la vie qui seront d’une impor­tance fondamentale pour le dévelop­pement d’une conception autonome de la vie [...]. Il se forme un ensemble de significations indépendant, dans lequel l’homme arrive à se faire une image de lui-même et de sa vie, tant extérieure qu’intérieure, abstraction faire de toute interprétation cosmique ou religieuse. (p. 141)

Cette espèce de « positivisme humaniste de la vie » (p. 250) survivra à toutes les critiques comme à toutes les épreuves de récupération qu’il traversera bientôt, pénétrera dans toutes les sphères de la littérature, du savoir, de l’esthétique et de l’action, et deviendra ainsi « avec le temps » « le langage par lequel s’exprime la vie même ».

Cet ensemble de significations, tel qu’il ira se développant par la suite, deviendra d’une importance primordiale pour la philosophie, la littérature, la politique, l’histoire et l’autobiographie. Les idées sur la vie, exposées ici, survivront à la cristallisation de visions du monde dans des systèmes cosmiques. Elles deviendront avec le temps, quelque chose qui va de soi, quelque chose qui n’aura pas besoin d’être fondé en raison ou d’être ramené à des façons schématiques de voir le monde. Elles deviendront le langage par lequel s’exprime la vie même. (pp. 141-142)

Au xvie siècle va avoir lieu, toutefois, une nouvelle transformation qui va donner au sujet lyrique l’aspect que nous lui connaissons encore aujour­d’hui. Le mode de signifier lyri­que perd définiti­vement le caractère sémantique global qu’il avait encore chez les auteurs de la première Renaissance. Toute orientation cognitive s’en retire en effet au profit exclusif d’un nouveau type d’énonciation qui s’autono­mise durant cette période : le discours scienti­fique moderne.

L’expérience que l’individu fait de lui-même et la connais­sance qu’il a du monde et de l’homme deviennent deux façons distinctes de voir les choses. Si l’homme parle de lui-même, il est cet individu particulier, tandis que, d’autre part, l’homme qui veut connaître l’homme comme tel, s’en tient à ce qui peut être représenté et conçu objectivement, abstraction faite de tous les ensembles de choses vécues [...]. L’anthropologie devient une science, pour laquelle ce qu’a pu éprouver l’individu qui pose la question ne peut être pris en considé­ration. (p. 185) Plus loin : Une scission nette s’est produite entre la réalité et la fiction, entre une attitude poé­tique repliée sur elle-même d’une part, et un esprit scienti­fique procédant par méthode de l’autre. Il suffit de citer ici l’Arioste et Galilée, qui cha­cun sur son domaine, repré­sentent ce revirement. (p. 189)

Du coup, l’énonciation lyrique gagne à travers cette dissociation une spécificité accrue. Elle perd tout enjeu cognitif, mais se transforme en une énonciation fondée sur la vie du sujet considé­rée désor­mais uniquement dans ses particularités individuelles.

À mesure que la conscience individuelle se développe, la scission qui s’est produite entre l’homme qui se conçoit dans son objecti­vité et l’individu qui s’éprouve lui-même se manifeste de plus en plus nettement. L’individu exprime ce qu’il a vécu, en l’opposant au monde, et cela, comme une donnée qu’on ne peut comprendre que par rapport à lui. L’expérience que fait l’homme de lui-même n’est plus intégrée, comme chez les grands anthropo­logues de la Renaissance, dans une vision d’ensemble du monde [...]. Elle devient une façon purement indivi­duelle de réagir sur le monde qui ne peut plus être interprétée qu’en fonction du sujet de cette réaction. (p. 185)

– Un siècle après l’apparition de l’homme et du sujet lyriques, Groe­thuysen observe en Italie, à Florence plus précisément, l’émergence d’une réactualisation de *l’homme mythique* antique chez Marsile Ficin (1433-1499) et Pic de la Mirandole (1463-1494), réactualisation que l’on pourrait appe­ler également *l’homme âme*, vu l’importance de ce motif dans son fonctionnement. Chez leurs prédéces­seurs du siècle précédent, l’homme parlait de sa propre vie ou de celle des autres, il la représentait et méditait sur elle à travers la poésie et, nous allons le voir plus bas, à travers la philo­sophie de la vie. Chez ces nou­veaux acteurs de la Renais­sance, ce point de vue est remplacé à nouveau par une perspective universelle et cosmique.

Au cours du développement ultérieur de l’anthropologie de la Renaissance, l’homme cherche à comprendre ce qui fait sa valeur propre, en partant du monde ; il éprouve le besoin de donner à la conscience qu’il a de lui-même un fondement cosmique. (p. 143)

Mais ce cosmisme est évidemment différent de celui de l’Antiquité car il intègre maintenant le point de vue créationniste chrétien. L’homme n’est plus une simple partie du monde ; il forme en lui-même « un monde à part ».

Pour Ficin et Pic de la Mirandole, […] l’homme ne se borne pas à faire partie de ce monde, mais il s’oppose à lui ; il n’appartient pas tout bonnement à ce monde ; il forme un monde à part. Il représente un quatrième monde indépendant, qui fut créé par Dieu après les trois autres. C’est ainsi que la création même de l’homme indique qu’il est d’une espèce particulière. (p. 144)

Ce particularisme cosmique donne à « l’homme » une fonction nou­velle d’observation et de contemplation, elle-même placée sous le regard de Dieu. Il devient un « sujet vis-à-vis du monde, donné comme objet ».

L’homme, ainsi compris, joue le rôle de sujet vis-à-vis du monde, donné comme objet ; il est celui qui contemple, en face de tout le reste, devenu objet de sa contemplation. Il n’est pas à proprement parler une nouvelle valeur qu’on puisse situer dans l’ensemble des valeurs du monde, mais un observateur qui évalue et laisse agir sur lui cet ensemble. Cette position particulière qu’occupe l’homme par rapport aux valeurs de ce monde ne peut se définir que si l’on part de l’idée de Dieu. Dieu n’est pas seulement la valeur la plus parfaite. Il n’appartient pas au monde créé ; il est en dehors, au-dessus de ce monde. Il en est de même de l’homme, qui se trouve être placé, lui aussi, de façon particulière, en dehors de l’ensemble de la création. (p. 144)

L’homme est par rapport au monde dans la même relation de dis­tinction que Dieu par rapport à celui-ci. Il est en quelque sorte, sinon un *alter ego*, du moins un complément divin de Dieu sur terre, qui prolonge à son niveau son regard. Dans cette mesure, le sujet devient le vecteur moins d’une « obser­vation » de la Nature, comme dans la perspective aristotélicienne, que d’une « contemplation » des merveilles de la Créa­tion divine.

L’homme se trouve par rapport aux valeurs de ce monde, dans une situation analogue à celle de Dieu. Son âme est divine et cela pas seulement dans le sens général du mot, c’est-à-dire en tant que participant d’une essence supra-terrestre et supra-sensible, mais elle est pareille à Dieu ; elle est Dieu. […] Le Dieu qui créé d’une façon active trouve son achève­ment dans ce Dieu réceptif qui apparaît à la fin de la création : l’être qui crée le monde est complété par celui qui contemple le monde. (p. 145)

Naturellement, cet homme est soumis à la fatalité. Les nombreux événements qui remplissent sa vie sont réglés par les étoiles. Mais cela ne l’empêche pas d’être une âme et de demeurer une âme, quoi qu’il advienne dans sa vie. Bien que créature du monde, il bénéficie d’une liberté qui le place en dehors de celui-ci.

L’âme humaine est libre. L’homme en tant qu’être doué d’une âme et d’un esprit n’appartient pas à cet ordre de la nature déterminé par le *fatum* et interprété par l’astrologie, mais à un ordre intellectuel où règne la Providence. C’est ainsi que l’homme est l’être qui se sait libre dans sa spriritualité, et qui, doué en outre d’un pouvoir de synthèse, s’oppose à l’univers qu’il contemple et dont il réalise en lui les valeurs. (p. 146)

Ce qui caractérise le mieux l’homme, c’est donc, d’une part, son « élan vers de plus hauts sommets » et, d’autre part, le « long voyage » dans lequel celui-ci l’entraîne.

L’esprit de l’homme ne saurait se reposer. Toujours en action, il tend sans trêve à dépasser le monde et reprend toujours de nouveau son élan vers de plus hauts sommets. C’est cette tension, cette nostalgie qui permet à l’homme nouveau de s’affirmer. La cons­cience qu’il prend de lui-même est conditionnée par le dynamisme particulier qui l’anime. […] Le monde supra-sensible n’est plus le but distant d’un long voyage, après lequel l’homme pourrait enfin trouver le repos et être délivré de toutes ses peines. C’est ce voyage en lui-même qui est le grand événement de sa vie. (p. 149)

Si l’homme est lui aussi une « merveille », c’est bien parce que cet élan et ce voyage, la liberté dont il fait preuve, lui donnent une valeur unique au sein de la Création et du Cosmos.

Cette valeur de l’homme est par définition en fonction de son dynamisme. L’homme ne vit pas sur les cimes de l’esprit, mais il tend constamment vers elles. Sa valeur n’est pas déterminée par ce qu’il sera un jour, mais par son devenir même, par sa capacité à se transformer, par sa liberté. (p. 151)

Mais du coup, la vie, au sens du motif biographique gréco-romain déjà réévalué par les poètes du siècle précédent, reçoit une nouvelle dimen­sion. L’homme de la Renaissance ne pense plus la vie et ses souf­frances, à l’instar de l’homme médiéval, comme fondamentalement oppo­sées à la béatitude céleste. Il ne croit plus que la santé parfaite soit réservée aux seuls élus dans l’au-delà. Comme il vit désormais sa vie d’homme, « ici-bas », en se guidant constamment sur « ce qui est en haut », celle-ci en reçoit une valeur nou­velle. Les « expériences par lesquelles il passe », de même que « ses diffé­rentes activités » sont autant d’occasions pour que s’exprime « l’élan vers l’infini, vers le supra-terrestre » qui l’anime.

Chez l’homme nouveau, il en est autrement. Le commencement et la fin, la souf­france et la béatitude trouvent de manière ou d’autre leur unité dans la vie même, dans l’activité de l’âme, dans son élan ascendant. La vie se présente comme formant une unité. Les constructions antithétiques qui scindaient cette vie en deux, reculent à l’arrière-plan. La vie comporte et la souffrance et le bonheur, elle est à la fois l’ici-bas et l’au-delà, ce qui est en bas et ce qui est en haut. Elle acquiert une valeur qui est en quelque sorte au-delà de toutes ces oppositions et qui réside dans la nature de l’âme tendue vers le haut. Cette conception de la vie permet à l’homme d’attacher une tout autre importance qu’autrefois aux expériences par lesquelles il passe, de même qu’à ses différentes activités. La vie, dans toute sa variété, se présente comme centrée sur elle-même et, en même temps, elle acquiert cet élan vers l’infini, vers les supra-terrestre qui lui donne son propre dynamisme. (p. 151)

Comme chez les poètes du siècle précédent, l’âme perd ainsi la dimen­sion éthérée, « supra-personnelle », abtraite, qui était la sienne jusque-là, et gagne une certaine épaisseur psychique. Elle devient « mon âme » et rassem­ble toutes les « expériences » person­nelles par lesquelles elle est passée.

L’âme éprouve en elle-même l’unité du monde. Et ici le mot âme ne signifie pas une généralisation supra-personnelle de ce qui est propre à l’âme et à l’esprit. Il ne s’agit pas de ce qui est propre à l’âme et à l’esprit sans plus, de ce qui définit l’âme en général, mais des expériences par lesquelles a passé mon âme, l’âme humaine. L’homme s’attache à *son* âme à lui ; il s’identifie à son âme, son âme c’est lui-même. C’est ainsi que le mot âme acquiert ici une signification qui ne se laisse pas réduire à un élément sprituel transcendant. (p 152)

Cette manière nouvelle d’envisager l’âme, qui intègre « âme » et « moi », s’oppose à la conception toute abstraite que s’en faisait Plotin et le néo-platonisme.

Le problème des rapports de l’homme avec l’âme trouve ici une nouvelle solution. L’âme et la conscience qu’a l’homme de son moi, la personnalité et l’âme conçue comme supra-terrestre, concluent une alliance qui reste caractéristique pour cette façon anthro­pologique de voir les choses. Moi, l’homme, *je suis* cette âme, l’âme infinie, l’âme qui vient d’un autre monde et qui retourne à Dieu. L’âme n’est plus, comme c’était le cas dans la conception néo-platonicienne, l’élément dissolvant par rapport au sentiment de la person­nalité qu’avait développé la philosophie gréco-romaine de la vie ; elle n’est plus la donnée mythique et supra-personnelle qui ignorait l’humain. Dans cette âme, l’homme peut se retrouver. Il fait entrer dans sa vie tout ce qui est du domaine infini de l’âme. (p. 153)

Elle se distingue aussi de celle, déjà plus ouverte sur la personne à travers le dialogue avec Dieu, prônée par saint Augustin.

En prenant conscience de son âme, l’homme ne perd pas le sentiment de sa person­nalité. Il ne se réfugie plus – tel saint Augustin pris d’angoisse devant l’abîme que lui laisse entrevoir son âme – auprès de Dieu, afin de se retrouver lui-même dans un rapport de « Moi » à « Toi » avec un Dieu personnel. Il contemple son âme infinie, et il reste lui-même, puisant dans cette contemplation, qui le rend conscient de la puissance divine, une dernière affirmation de soi. (p. 153)

Mais cette revalorisation de l’âme est également différente de celle qui vient d’être réalisée par Pétraque et Boccace, chez qui n’apparaissait pas encore sa dimension philosophique et religieuse. Grâce au dyna­misme propre à son âme, à ses capacités créatrices, l’homme devient en effet un « *Deus in terris* ». Une nouvelle étape est ainsi franchie dans la personnalisa­tion de l’âme.

[L’âme], elle aussi crée et règne. Entre Dieu et l’homme, il y a une unité d’action dynamique qui ne saurait être définie d’une façon statique. L’homme s’affirme dans son humanité, grâce à l’analogie de son action avec celle de Dieu. L’homme : *Deus in terris* (Ficino). L’homme se rend semblable à Dieu sur terre, en créant et en agissant. Il en est ainsi dans les sciences et les arts. […] Il en est ainsi pour les découvertes. […] Mais c’est avant tout l’essor de la pensée philosophique qui rapproche l’homme de Dieu. (p. 154)

Groethuysen note, pour finir sur ce sujet, l’accentuation mise, dans cette nouvelle définition de l’âme, sur l’Éros. Comme chez Pétrarque et Boccace, l’amour humain est revalorisé mais, cette fois, c’est au nom d’une conception philosophique et religieuse : l’amour devient une expression directe de l’Infini dans le fini.

L’expression la plus haute de l’attitude dynamique de l’homme, telle que Ficin et Pic de la Mirandole la conçoivent, c’est l’amour. Tout amour tend à se dépasser. […] Grâce à cet amour l’au-delà fait déjà partie de l’ici-bas et l’Infini, du fini. (pp. 154-155)

L’amour terrestre est sanctifié par sa participation à l’amour céleste. Son parcours, les épreuves qu’il traverse, son « immanence terrestre et humaine », vont pouvoir devenir les objets d’un récit, mais, en même temps, celui-ci renverra sans cesse à « l’élément supra-terrestre qu’impli­que la contemplation de la beauté ».

Grâce à l’épreuve par laquelle passe l’amant, l’âme se retrouve ; elle apprend à connaître sa signification et sa destination. Ainsi l’homme, tout en se tournant vers le supra-terrestre, ne cesse-t-il d’affirmer l’immanence terrestre et humaine de l’amour qu’il éprouve ; il introduit dans la vie humaine l’élément supra-terrestre qu’implique la contem­plation de la beauté. (p. 156)

Dans l’optique mythique de la Renaissance, la vie et l’amour humains auront ainsi été revalorisés mais, et ce sera sa limite principale, « la vraie vie » restera malgré tout à venir. Il lui man­quera toujours quelque chose qu’elle ne retrouvera, peut-être, qu’après la mort.

L’âme ne peut se connaître que dans sa nostalgie. Le constant élan de son âme vers l’Infini prouve à l’homme que sa vie ne se termine pas sur terre, qu’il n’a pas rempli sa destinée ici, qu’il n’est pas une créature de ce monde terrestre, qu’il vient d’ailleurs et se rend ailleurs. Car cette vie n’épuise pas sa nostalgie. Elle n’est pas à la hauteur de son âme. La vraie vie de l’âme se passe dans l’Infini, et c’est là seulement qu’elle peut trouver son achèvement. (p. 157)

– Groethuysen repère une deuxième forme de *l’homme mythique*, plus orientée, celle-là, vers « l’homme-espèce » d’Aristote que vers le modèle platonicien, chez un exact contemporain de Pic de la Mirandole : Pietro Pomponazzi (1462-1525). Pendant une vingtaine d’années (1488-1509), celui-ci enseigne à l’université de Padoue la « philosophie natu­relle » en privilégiant la lecture et le commentaire des ouvrages d’Aristote, notam­ment le traité *De l’âme*.

L’homme possède bien une âme immortelle mais pour définir celle-ci, l’homme ne doit pas regarder en « soi » et s’appuyer sur la « nostalgie » qu’il ressent, mais au contraire se fonder « sur la vision du Tout, sur une conception de l’univers ».

Quant à Pomponazzi, son anthropologie est fondée sur l’existence positive de l’homme, sur le fait : homme. La conscience qu’a l’homme de sa valeur, les conclusions qu’il tire de la nostalgie qui l’habite, ne s’accordent pas avec son existence réelle, et sa façon d’être. […] Et c’est pourquoi, lorsqu’il s’agit de définir sa valeur, il ne doit pas se fonder sur la conscience que lui en donne son égoïté, mais sur la vision du Tout, sur une conception de l’univers. C’est seulement à force de se comparer à d’autres créatures, appartenant au même ensemble universel que lui, qu’il pourra à bon escient définir et mesurer sa valeur. (p. 158)

L’homme est une « espèce » intermédiaire, à laquelle Dieu a assigné une place à la limite supérieure du monde d’ici-bas, mais rien de plus.

Il est une créature intermédiaire. Au-dessus de lui, il y a les êtres célestes ; au-dessous de lui, les animaux. (*Tractatus de Immortalitate Animae*, 1535). (p. 159)

Par ailleurs, comme toutes les espèces, cette espèce est elle-même divisée en « individus ».

« Je suis homme », signifie ici : « J’ai mes bornes. » L’homme doit sentir qu’il fait partie de ce monde ; il représente une des espèces que contient le monde, et à l’intérieur de cette espèce, l’individu, à son tour, est une unité, un des membres qui forment le Tout. À l’âme qui s’isole en elle-même, qui prend conscience de sa propre valeur dans son essor vers l’Infini, Pomponazzi oppose l’humanité. (p. 158)

Par conséquent, la valeur de l’individu n’est rien d’autre que celle d’une partie d’un tout. Il n’existe et ne vaut que par sa participation et sa subordination à un ordre plus grand que lui : l’humanité, qui n’existe et ne vaut elle-même que par sa participation et sa subordination au monde créé par Dieu.

De même que le monde représente une valeur dernière dont dépend la valeur relative des différentes espèces, l’humanité, à son tour, représente la valeur suprême, par rapport à l’individu particulier. […] Ce dont il s’agit, ce sont les hommes, c’est l’espèce homme, de même que pour l’humanité, ce qui importe, c’est le monde. (p. 158)

Ainsi, Pomponazzi imagine un monde de totalités et de parties très strictement et régulièrement emboîtées les unes dans les autres, et qui possèdent toutes, de la plus infime à la plus grande, une valeur dans la répartition des fonctions établie par le Créateur.

L’humanité apparaît [à l’homme] comme un tout complexe, dans lequel chacun a son rôle à jouer, dans lequel chacun est également nécessaire par le genre d’activité qu’il exerce. La valeur attribuée à chaque homme ne peut être mesurée d’après le degré de perfection atteint par lui sur le plan uniquement individuel, mais d’après les exigences de ce Tout que forme l’humanité. Les hommes doivent être différents. (p. 159)

Les réponses aux questions qui se posent à l’homme ne peuvent donc pas se trouver dans son for intérieur ou dans son expérience subjec­tive, comme le soutiennent les Florentins. Il ne peut y être répondu que par une vision globale et rationnelle de la Création. Toutes les créatures sont interdépendantes et c’est de ce fait qu’il faut partir.

Chaque créature sert le Tout. Si elle se détachait de l’univers, elle perdrait sa signi­fication propre, elle n’aurait plus de sens ; elle se deviendrait incompréhensible a elle-même. C’est en reconnaissant cette nécessité supra-personnelle et universelle, que l’homme trouvera la solution dernière des questions qu’il se pose en tant qu’individu. Pourquoi telle situation lui a-t-elle été assignée dans la société ? Pourquoi mène-t-il ici la vie d’un homme et non celle des êtres supérieurs ? Pourquoi est-il mortel ? La réponse ne peut être donnée qu’en fonction de l’univers. (p. 159)

Cette définition holiste du sujet et de l’individu a des conséquences sur les rap­ports entre son âme et son esprit. L’âme n’apparaît plus comme l’élément transcendant qui le sépare des autres créatures et lui assure sa destination divine, mais comme une forme particulière d’ « esprit », une simple capacité de « connaître les choses ».

L’âme, c’est ici d’abord l’esprit dirigé vers l’extérieur, l’esprit, tel qu’il apparaît sous l’angle particulier dont il pense les choses. Elle n’est plus, pour Pomponazzi, l’élément éternel, transcendant, dont l’homme se prévalait pour en conclure qu’il avait une destination divine ; elle est un genre particulier d’esprit, une façon caractéristique d’apprendre à connaître les choses. L’âme n’isole pas l’homme des autres créatures ; elle ne forme pas chez lui un domaine, dans lequel, détaché du monde, il se retrouvera en lui-même. (p. 160)

Ici la maxime delphique, que Groethuysen place au centre de son anthropologie historique, prend une nouvelle signification. « Connais-toi toi-même » devient : « Contemple le monde autour de toi. »

« Connais-toi toi-même », signifie en ce sens : « Contemple le monde autour de toi ; apprends à contempler le monde, pour pouvoir définir à son contact, ce que tu es toi-même et ce que tu signifies. » (p. 161)

On trouve ainsi déjà chez Pomponazzi, en dépit de son christia­nisme de fond, des éléments qui seront déterminants dans la vision empi­riste et rationaliste qui se développera à la suite de la révolution scienti­fique du début du xviie siècle.

Dans cette orientation de la pensée sur des objets perçus par les sens, dans cette conception de l’homme, par rapport au monde, et de l’individu, par rapport à toute l’huma­nité, dans cette insistance mise sur la valeur des fonctions de l’esprit, occupées à comprendre le monde, se trouvent des éléments d’une grande importance pour le développement de l’anthropologie moderne. (p. 162)

Comme le souligne Groethuysen, il s’agit principalement ici d’une réactualisa­tion d’un des tout premiers motifs anthropologiques de la pen­sée anti­que : le motif aristotélicien de « l’homme espèce ».

Réapparaît ainsi l’un des motifs fondamentaux de la pensée antique : l’homme interprète sa vie en fonction de la conscience qu’il a du monde ; il se range sciemment dans l’ensemble du monde ; il reconnaît un sort, une légalité universels, auxquels personne ne peut se soustraire. (p. 162)

Cette reprise n’implique, « du moins pour le moment », aucun recours au motif de « l’homme biographique » et du sage anti­que, qui avait tenté de répondre aux questions restées ouvertes dans la vision naturaliste, et qui se définissait par sa maîtrise sur soi-même et en s’iso­lant du monde.

Mais cette conscience qu’il a prise du monde ne le conduit pas – du moins pour le moment – à cultiver de nouveau en lui un moi, maître de lui-même et qui s’oppose au monde ; elle ne le ramène pas à l’idéal du sage de l’Antiquité. L’homme ne s’isole pas en lui-même, pour approfondir le rapport qu’il a avec l’univers. Il reste homme. (p. 163)

L’holisme rationaliste qui domine la vision de Pomponazzi impli­que que l’individu y soit entièrement déterminé par le cours des événe­ments cosmi­ques. Contrairement à ce que croyaient les sages antiques, il ne peut en effet s’isoler au sein d’une sphère intime, séparée du monde extérieur, dont il serait entièrement maître, et il n’est pas non plus, comme le soutien­nent faussement les Florentins, à la fois soumis superfi­ciellement aux étoi­les et libre par destination ; il est, cette fois, fondamen­talement et entière­ment soumis au *fatum*.

L’homme se considère comme une créature limitée par son espèce et incluse dans l’univers ; il se conçoit dans sa sujétion au monde. Il reconnaît ici la puissance du *fatum* qui règle le cours de toute vie. (p. 170)

En même temps, Pomponazzi esquisse déjà les fondements d’une vision anthropologique étrangère au christianisme, qui aura une impor­tance grandissante en Occident au cours des siècles suivants et qui, lors­qu’elle se débarrassera enfin du *fatum*, ouvrira sur d’autres formes sub­jectives, plus en prise avec l’histoire.

Nous trouvons exprimé ici un motif d’une grande importance pour la formation d’un type d’homme, à qui toute attitude relevant de la religion chrétienne est devenue étrangère. Lorsque Ficin et Pic de la Mirandole parlent de l’homme, ils expliquent ou justifient sa nos­talgie. L’expérience religieuse qui a déterminé la vie de saint Augustin agit ici de concert avec les motifs platoniciens et plotiniens. Mais voici que l’homme entreprend de mesurer les chances d’une survie aux données qui caractérisent son espèce. Il ne se pose pas autrement la question pour ce qui le concerne qu’il ne le ferait par rapport à toute autre créature. […] Il se voit comme homme, avec la valeur relative qu’il a dans l’ordre de la nature et accepte ses limites. (p. 165)

– Groethuysen finit le chapitre qu’il consacre à *l’homme mythique* par quelques pages (pp. 172-180), dont je ne peux rien dire ici faute de place et aux­quelles je me permets de renvoyer le lecteur. On y trouvera quelques ana­lyses consacrées à « l’homme d’action », Niccolo Machiavelli (1469-1527) et à « l’artiste contemplatif et créateur », Leonardo da Vinci (1452-1519), mais aussi à toute une théorie d’auteurs déclinant de multiples manières le motif de l’homme mythi­que : le mathé­mati­cien, philosophe, astrolo­gue, inventeur et médecin, Girolamo Cardano, dit Hieronymus Cardanus (1501-1576), le dominicain philoso­phe Giordano Bruno (1548-1600), le dominicain philosophe, astrologue et poète, Tom­maso Campanella (1568-1639).

Je m’arrêterai seulement sur ce que dit Groethuysen du philosophe et mathéma­ticien français, Charles de Bovelles, dit Carolus Bovillus (*ca*. 1475-1566). Sans être l’ultime représentant de cette série, celui-ci opère une synthèse de la tradition florentine et de l’école de Padoue, de la nostal­gie éthique platonicienne et de l’approche scientifique aristotélicienne, qui a fait date dans la culture européenne.

Chez Bovillus, on trouve en quelque sorte la synthèse des deux points de vue. Les liens qui rattachent l’homme au monde, et l’élan qui le pousse à le dépasser, forment en l’homme un ensemble indissoluble. C’est précisément dans l’exercice de l’activité qui lui est réservée sur le plan mondial, que l’homme arrive à s’élever lui-même. Il a son monde et est inséparablement lié à ce monde. Il ne s’élève pas au-dessus de ce monde, mais s’assimile ce monde et lui donne son vrai sens. Sa tâche consiste à spiritualiser tout ce que lui offre le monde sensible, à transformer le sensible en intelligible, unissant ainsi les deux mondes l’un à l’autre. (p. 191)

Bovelles reprend l’idée d’une correspondance et d’une imbrication réciproque du microcosme humain et du macrocosme universel qui avait fortement marqué tous les théoriciens précédents adeptes de l’astrologie. Mais du coup apparaît une nouvelle manière de valoriser l’homme : celui-ci devient le « complément nécessaire » du monde qui, sans l’homme qui le pense, « n’existerait plus » ou « serait sans vie ».

L’homme est le microcosme, le petit monde, au milieu du grand monde. Mais ce macrocosme n’est pas tout simplement un monde qui existe en soi, et dans lequel se trouverait placé l’homme. Il entre dans l’homme, devient en lui vision, pensée, et remplit ainsi sa destination. Si le macrocosme n’avait pas comme complément nécessaire l’homme, si l’homme ne le pensait pas, il n’existerait plus, il serait sans vie, tout comme le corps, une fois que l’âme l’a quitté. L’âme, le corps et le monde forment pour Bovillus une unité, un tout indissoluble. (pp. 192-193)

« L’Homme » est si important que l’ensemble de la création perdrait toute signification s’il n’existait pas. C’est à lui qu’incombe la tâche de reprendre, mais « dans le sens inverse », le chemin qui a mené Dieu de la Pensée à la Création. Il doit « spiritualiser ce monde par la pensée ».

Au ciel, le macrocosme et le microcosme seront réunis et ils y demeureront ensemble pour l’éternité […] Mais tant que l’homme est sur terre, son devoir est de sprititualiser ce monde par la pensée. Avant la création, ce monde était déjà : « Pensée » ; il redevient « Pen­sée », dans l’esprit de l’homme. La lumière de l’être divin se réfléchit vers Dieu. (p. 193)

Alors que la Création divine a suivi un cours qui menait « du haut vers le bas, du parfait à l’imparfait », le processus intellectuel propre à l’Homme constitue une espèce de « création humaine » dans laquelle « tout s’élève et tout remonte à sa première perfection ».

C’est à l’Homme de ramener le monde à ses premières origines ; il refait la création en sens inverse. Dans la création divine, l’esprit précède le corps ; l’Idée, l’image ; la pensée, la vision. Dans la création humaine, les corps deviennent esprit, les images rejoignent leurs idées, et ce qui est visible se transforme en pensée. Mais si la première fois tout s’est fait du haut vers le bas, du parfait à l’imparfait, dans la création humaine tout s’élève et tout remonte à sa première perfection. (p. 196)

Certes, l’Homme est la dernière créature de la Création, mais cela prouve simplement que Dieu a ressenti le besoin de créer un spectateur de sa Création, qui sans lui n’aurait aucun sens. C’est l’Homme, le dernier venu, qui révèle ce que se proposait Dieu lorsqu’il a entrepris la Création du monde.

Ainsi la création s’achève par l’Homme, le dernier venu dans ce monde. Dieu avait tout créé, et tout était à sa place. Mais Dieu s’aperçut alors que personne n’était là pour contempler ce qu’il avait fait, qu’il manquait l’œil pour voir ce qui était visible. C’est alors qu’il créa l’Homme. […] Détaché et séparé de l’ordre universel, il devint le centre de tout. Dans l’Homme, le monde sublunaire reçoit son âme. Que serait ce monde sans l’Homme ? Une apparence qui n’aurait pas trouvé sa réalité, une ombre sans lumière, un objet qui chercherait en vain le sujet qui pût le voir et le penser. (p. 196)

Voilà donc pour l’influence des penseurs florentins ; voyons mainte­nant celle de l’école de Padoue. Il est vrai que parmi les êtres doués d’intel­ligence, l’homme est uni au corps et à la matière, alors que les anges possè­dent, eux, « un intellect pur, reposant en lui-même et séparé de tout ». Mais ce défaut est aussi une promesse car « l’Homme *peut* tout savoir » : « À l’Homme sont données les puissances et les possibilités. »

Il se trouve donc dans l’univers deux êtres auxquels a été conféré le don de connaître les choses. Mais l’Ange, immatériel et pur, possède, de par sa nature, la vision claire des choses, tandis que l’homme, lié à la matière, naît dans une profonde ignorance et doit apprendre pour connaître. L’Ange sait tout, l’Homme *peut* tout savoir. Or, être et pouvoir, réalité et puissance sont les deux grands principes de tout ce qui existe. À l’Ange est donné l’être et tout ce qui, étant achevé, repose en soi. À l’Homme sont données les puissances et les possibilités. (p. 194)

Le travail que l’Homme doit réaliser pour surmonter sa matérialité propre et celle du monde font que la temporalité de son parcours intellec­tuel, qui était vue jusque-là comme un défaut, est maintenant valorisée.

[Les Êtres célestes] voient le tout dans son unité et non les choses disséminées ; tout est concentré comme dans un point. Mais dans l’esprit de l’Homme, tout est dispersé, rien ne se rejoint, et tout se présente dans la succession des temps. […] Ainsi l’Ange n’a rien à apprendre, tandis que l’Homme qui ne sait rien doit tout acquérir. « L’intelligence humaine s’achève dans le temps ; elle va de changement en changement jusqu’à ce qu’elle soit devenue toute chose. » (*De Intellectu*, 1510) (p. 194)

Par ailleurs, cette tâche, ou plutôt cette « mission », implique qu’il connaisse « ce monde-ci » très précisément, car c’est dans ce monde qu’il peut mettre au jour le plan divin. En en développant la connaissance, il surmonte les « apparences » sous lesquelles le monde se présente et met au jour sa « vérité » divine.

Tout oriente l’homme vers ce monde-ci. Tout lui annonce la mission qu’il doit accomplir dans ce monde. Il est, dans son monde, le seul être doué de raison. Par son intermédiaire, le monde intelligible est représenté dans le monde des apparences. Il est la raison de ce monde, la pensée de ce monde. En lui, le monde supérieur se trouve au milieu du monde inférieur. (p. 193) Plus loin : Tout objet, étant pensé par l’Homme, retrouvera dans l’intelligence humaine son idée et deviendra ce qu’il est. Aussi toute chose semble-t-elle s’adresser à l’Homme et lui demander de la ramener vers sa vraie nature pour qu’elle cesse d’être apparence et retrouve sa vérité. (p. 195)

C’est pourquoi il ne doit avoir de cesse de voyager et de connaître « tout ce qui lui appartient », en s’appuyant sur « les sens et le corps, qui sont à son service ».

C’est aussi pourquoi l’Homme, tant qu’il demeure ici-bas, ne peut connaître de repos. Il faut qu’il voyage sans cesse et qu’il connaisse tout ce qui lui appartient. Partout dans le monde sublunaire, il rassemblera alors, avec l’aide des sens et du corps, qui sont à son service, les notions, les espèces et les images de toutes les choses. (p. 199)

Enfin, cette mission divine implique, d’une manière typique de l’huma­nisme en train d’émerger, de valoriser l’accumulation progressive des connais­sances, leur enseignement aux générations présentes et leur trans­mission aux générations futures.

Ainsi l’âme humaine réunira en elle les images et les signes de toutes les choses. Et ce qui est ainsi acquis à l’Homme, peut être transmis et enseigné, afin que rien ne se perde avant que le monde ait passé tout entier dans la pensée humaine. L’Homme devra donc acquérir le savoir, pour que toute chose, étant sue et reconnue, retourne à sa première origine, à l’idée dont elle est l’image. (p. 197)

Charles de Bovelles a donc été, aux yeux de Groethuysen, l’un des grands penseurs de la Renaissance qui ont radicalement transformé le modèle anthropologique occidental en ancrant l’homme sur cette terre tout en le sanctifiant, en reprenant à leur compte le dogme chrétien de la Création tout en l’inversant au bénéfice de l’Homme.

Ainsi un nouvel Homme-Dieu est né, qui tient toute sa dignité de cette terre. L’art florentin l’a annoncé, et Ficin et Pic de la Mirandole ont chanté ses louanges. Mais c’est la métaphysique de Bovillus, du grand penseur de la Renaissance française, que l’homme nouveau semble prendre pleinement conscience de lui-même. (p. 194)

– Parallèlement à ces différentes versions de l’homme mythi­que, Groethuy­sen décrit la réémergence, entre la fin du Moyen Âge et les débuts de la Renaissance, de ce qu’il appelle *l’homme religieux*.

À cette époque, la position énonciative augustinienne, qui avait dis­paru très rapidement à la fin de l’Antiquité, redevient active dans certains milieux chrétiens. Les pionniers de ce renouveau anthro­pologique reli­gieux, qui commence avec Nicolas de Cues (1401-1464), ont pour pre­mier souci de replacer le sujet dans un dialogue avec le Toi trans­cendant, qui a été étouffé au Moyen Âge aussi bien par le rationa­lisme de « l’homme espèce » que par le dua­lisme mythique et mystique de « l’hom­me âme ». Même chez les partisans les plus récents de celui-ci, Dieu restait un principe purement abstrait, cosmique ; il était « le bien suprême » mais pas une personne à qui s’adresser. Désormais, la question est de savoir « comment s’adresser à Dieu ? », « comment le prier ? »

Comment l’homme de cette vie, de ce Moi, l’homme en tant que personnalité religieuse, telle qu’elle s’éprouve en dehors de tout ensemble mondial et de toute gradation cosmique s’adressera-t-il à ce Dieu, comment le priera-t-il dans l’unité d’un rapport de Moi à Toi ? (p. 203) Plus loin : Comment l’homme peut-il prier le Dieu infini et inacces­sible ? Comment peut-il s’attendre à ce que ce Dieu, qui est le Tout dans le Tout, se donne à lui ? [...] Dieu parle à l’homme humainement ; il est dans un rapport immédiat avec l’homme. [...] Le problème de Dieu peut donc dès l’abord être posé en partant de l’homme. C’est là le point essentiel, parce qu’ainsi le problème est posé du point de vue religieux et non sous l’angle d’une concep­tion cosmique et mythique. L’homme a peur de ne plus retrouver dans le Dieu indicible et infini *son* Dieu à lui. Mais Dieu lui dit : Je ne suis pas pour toi le Dieu infini, je suis pour toi le Dieu de l’homme, *ton* Dieu. (pp. 205-206)

La reprise de l’énonciation religieuse augustinienne permet au nou­vel homme religieux de s’extraire du point de vue cosmique, mythi­que et magique dominant, et pose les bases d’une forme de person­nali­sation puissante appuyée sur le dialogue avec « le Dieu *personnel* ».

Chez les penseurs sur lesquels nous allons porter à présent notre attention, l’homme religieux est remis en valeur, vis-à-vis de l’homme mythique, le moi humain vis-à-vis de la créature humaine, comprise dans un sens cosmique. Le dialogue entre le Moi humain et le Toi divin est repris. L’homme se détache de l’ensemble mondial pour trouver la voie qui le ramène vers Dieu et vers lui-même. Tout en vivant lui-même dans le monde mythique et magique, il cherche à s’éle­ver de là vers son Dieu, vers le Dieu *person­nel*, à s’affirmer comme un Moi croyant. (p. 203)

C’était déjà le cas la théologie et la prédication de Nicolas de Cues, et cela le sera encore plus dans « la Réforme » luthérienne, avec le reten­tisse­ment historique que l’on connaît.

Tous ces gens qui vivent et agis­sent dans le monde de Luther ne sont pas les symboles de quelque chose qu’ils ne seraient pas eux-mêmes, et ne feraient que représenter. Chacun d’eux parle à Dieu de lui-même, de lui, en tant que personne. (p. 244)

Toutefois, il faut noter, là encore, qu’il ne s’agit pas d’un simple retour en arrière. Chez Nicolas de Cues, déjà, la forte pression du mode d’énonciation biogra­phique se fait sentir, et le Dieu trans­cendant de saint Augustin se double désormais du Toi, pour ainsi dire plus humain et plus terrestre, du Christ. Le Christ en effet n’est pas seulement Dieu, il est « l’homme le plus parfait ».

Dans l’homme doit s’accomplir l’idée de l’homme ; il n’y a pour l’homme d’autre perfection que l’achèvement de soi en tant qu’homme. [...] Et cependant, il n’est aucun homme en qui l’idée de l’homme parvienne à l’achèvement. Elle n’est là qu’en tant que virtualité ; jamais elle n’est réalisée : chacun n’est qu’une possibilité de soi-même comme homme ; personne n’est en réalité l’homme tel qu’il est représenté dans l’Idée de l’homme. Et cela vaut pour chaque créature en particulier. […] Mais ce qui est refusé à toutes les espèces, l’espèce humaine l’atteint dans le Christ, l’homme le plus parfait, « au-dessus duquel il ne peut y avoir aucun homme plus parfait » (Cusanus). (pp. 206-207)

Le recours au personnage du Christ permet de rendre accessible le Dieu jusque-là inaccessible.

Dans le Christ, le Dieu inintelligible se rend intelligible à l’homme. […] L’homme dans son homoïté, dans ce qui constitue sa nature propre, est uni à Jésus […] et à travers le Christ, au Dieu inaccessible. […] D’une part donc, Dieu recule dans le lointain, il est le Dieu indicible, inintelligible, le *Deus absolutus*. Mais de l’autre, il est près de l’homme, une réalité humaine, ce qu’il y a de plus intime en tout homme, l’humain qu’il y a en chacun de nous. (p. 215)

Ce qui, à son tour, permet, comme vont le faire bientôt les premiers humanistes, de donner une nouvelle dimension à l’homme, qui peut, dès lors, « se réaliser lui-même » tout en reconnais­sant « ce qu’il y a de divin en lui ».

C’est ainsi que dans le Christ, l’homme rejoint son idée, la nature humaine, son modèle. En lui se réalise la valeur éternelle qu’il y a dans l’homme. L’homme sort du monde des possibilités non réalisées ; il devient une réalité éternelle. Dans cette réalisation de lui-même, l’homme retrouve ce qu’il y a de divin en lui. Grâce au Christ, la nature humaine ressuscite pour la vie éternelle. (p. 207)

Nicolas de Cues surmonte ainsi, pour la première fois, les limites de la personnalisation religieuse, encore très inquiète, fragile et indécise, telle qu’elle était vue par saint Augustin. Désormais, le moi religieux va pou­voir s’épanouir ou chercher son « achèvement » sans entrave.

Un achèvement de la signification de l’homme tel qu’il est conçu ici, ne pouvait entrer dans la vision anthropologique de saint Augustin : pour lui, l’homme est la créature malade. Il n’est plus celui qu’il était, et il aspire à être celui qu’il sera un jour. Il est le sujet angoissé de la nostalgie religieuse que ne cessent de tourmenter sa foi et son amour. Par le péché, il s’est mis en dehors de l’ensemble de la nature et ne peut plus trouver sa place dans ce monde. Chez Nicolas de Cues, il ne s’agit plus à proprement parler de maladie, mais d’un achève­ment non arrivé à son terme. Jésus est pour lui moins le Sauveur, que celui qui réalise, qui achève l’idée de l’homme, conçu comme une manière d’être centrée sur elle-même. (p. 216)

Chez Martin Luther (1483-1546), cette vision religieuse est de nou­veau trans­formée. Comme son prédécesseur, Luther connaît le Dieu loin­tain et inaccessible et, comme lui, il ne l’aime guère, lui préférant le Dieu humain qu’est le Christ.

Luther montre la voie qui mène du Dieu infini au Dieu qui agit en l’homme, au Dieu qui sert l’homme. Il connaît le Dieu insaisissable, inaccessible, le Dieu en soi. Mais ce Dieu auquel l’homme ne peut dire : « Toi », auquel il ne peut adresser ses prières, l’âme religieuse ne saurait en tolérer l’idée. La personnalité religieuse se sentirait anéantie par ce Dieu. (p. 231)

De même que le Dieu abstrait est remplacé par le Dieu concret, l’homme conçu de manière générale, selon « une idée supraterrestre », cède la place à « cet homme en proie au péché, ce mortel qui souffre sur terre et qui a peur de la mort ».

L’homme s’était perdu dans des spéculations lointaines sur Dieu, sur le monde et sur lui-même. Ici il se retrouve lui-même : solitaire et délaissé. À quoi lui servirait-il qu’on lui parlât de l’homme, de sa dignité, des fonctions essentielles qu’il doit exercer au nom de Dieu dans ce monde et pour le bien de ce monde ? Il n’est pas l’homme tout court, le représentant d’une idée supraterrestre de l’homme ; il est cet homme en proie au péché, ce mortel qui souffre sur terre et qui a peur de la mort. (p. 231)

Pour avoir accès au Dieu humain, l’homme ne doit pas se limiter au « savoir » ou même à la « contemplation », il doit s’engager psychi­quement dans la relation avec lui, c’est-à-dire lui offrir sa « foi ».

Le Dieu qui est dans le Christ est le Dieu de la foi. Pour avoir accès au Dieu qui se trouve en dehors de Jésus, l’homme avait recours au savoir et à la contemplation. L’accès au Dieu qui est dans le Christ, par contre, ne s’obtient que par la foi. Je peux *savoir* qu’il y a un Dieu, mais quant à *mon* Dieu, je ne peux que *croire* en lui ; c’est par la foi seulement que Dieu peut devenir *mien*. (p. 232)

Cette foi exige un engagement existentiel du sujet, qui ne peut se limiter à un savoir, même élargi à « l’histoire » humaine telle qu’elle est rapportée dans la Bible.

Mais il ne suffit pas pour définir ce qui fait la foi, que moi, pécheur, abandonné à moi-même, je comprenne un événement historique et en voie le sens en fonction de l’homme en général, pour le voir ensuite, pour ainsi dire, par voie de déduction, par rapport à moi-même. La primauté appartient au rapport entre le Moi et le Toi. C’est moi qui étais en proie au désespoir, c’est moi qui ai appelé Dieu à l’aide, c’est moi qui ai obtenu le pardon. C’est moi que Dieu a pris en sa pitié. L’épreuve de toute foi est la mesure dans laquelle on la fait sienne. (p. 234)

Il en est de même du « savoir du monde » – y compris du monde supra-terrestre – privilégié par les humanistes. Ce savoir n’est pas rejeté mais il ne saurait apporter de certitude religieuse. Seule la foi propre au sujet peut combler le manque et le désespoir que celui-ci ressent au plus profond de lui.

La foi, telle que la comprend Luther, ne connaît pas de schème mondial. La vision de la chose existant par elle-même, qu’il s’agisse du monde ou de l’homme, ne peut lui servir de point de départ ; on ne saurait l’opposer à la foi comme donner indépendante, accessible comme telle au savoir, et existant déjà avant elle. La foi ne procède pas par déduction ; elle ne vient pas après coup, ce n’est pas une fonction dont l’exercice suppose, comme existant déjà par soi, ce qui doit être mis en rapport. Mais tout n’acquiert son vrai sens, ne devient pour le croyant une chose réelle que s’il le voit avec les yeux de la foi. (p. 237)

Les principes de l’au-delà lui-même et du Jugement qui y fait rentrer, qui peuvent avoir des effets dissol­vants puissants quand ils sont compris d’un point de vue purement spéculatif, deviennent des appuis de la person­nalisation. Ils constituent, en effet, des points de vue, à la fois futurs et rétrospectifs, qui permettent au sujet d’envisager l’ensemble de son par­cours ici-bas d’une manière qui lui donne une nouvelle consistance.

C’est ce point de vue qui détermine la conception de l’au-delà chez Luther. L’au-delà n’est pas pour lui une donnée transcendante qu’il faille comprendre comme telle. Le croyant ne le considère jamais qu’en fonction de lui-même, de sa vie, de la vie que mène l’homme d’ici-bas. Chez Luther, la vie de l’au-delà n’acquiert son vrai sens que par rapport à la vie que mène le croyant sur terre. L’au-delà signifie la rémission du péché, la libération de l’état d’oppression, de sujétion, de tension, dans lequel nous vivons, la fin de la lutte. Et cela implique que le but est inséparable de tout ce qu’a dû subir celui qui l’a atteint. C’est rétrospectivement, c’est par rapport au passé, à la lutte menée pour le salut, que l’au-delà acquiert pour l’homme sa vraie signification. (p. 237)

Cette nouvelle forme de relation au Toi divin, toujours transcen­dante mais plus humaine que chez Augustin, entraîne ainsi, chez Luther, une transformation profonde du moi qui gagne en solidité avec le développe­ment d’une nouvelle preuve, purement affective, de l’identité, la foi, qui est la certitude de posséder Dieu.

Dans l’expérience luthé­rienne de la foi, l’homme est remplacé par le moi croyant, une donnée qu’on ne saurait généraliser ou réduire à une autre. L’homme ici ne dit pas : « Je suis un homme ». Il dit sans ambages : « Moi, Moi, j’ai Dieu. » (p. 239)

Avec la Réforme, une nouvelle forme anthropologique se libère de l’hypothèque mythique qui s’était imposée dans l’humanisme de la Renaissance. Un dialogisme généralisé s’établit entre chacun et son Dieu qui permet à l’homme de se recentrer sur « sa vie propre » et exclut aussi bien les solutions spéculatives que les issues mystiques.

L’anthropologie de la Renaissance cherche à définir, dans le mythe, le rôle de l’homme dans le monde et vis-à-vis du monde. Dans la vision religieuse de Luther par contre il n’y a plus de place pour la pensée mythique. L’image du cosmos disparaît. […] Il ne saurait pas [non plus] être question de se détacher de cette vie, dans l’espoir de trouver là-haut des formes de vie « plus réelles ». Il ne s’agit pas de vivre « davantage », mais de passer sa vie tout entière dans la foi. (p. 242)

Une puissante dynamique de personnalisation est ainsi mise en branle qui traversera, dans les siècles à venir, tout le monde protestant, sur des bases, on le voit, qui n’ont pas grand-chose à voir avec la diffusion du calcul rationnel de l’action à laquelle Weber l’attribuait principalement. La vie de l’homme, « tout ce que l’homme ressent, tout ce qu’il peut raconter, sa vie personnelle tout entière » est maintenant sanctifiée et unifiée.

Tout se passe dans le cadre de la vie réelle de l’homme. Dieu écoute ce que lui disent les hommes. Il prend part à tout ce qui les concerne ; il se fait tout raconter. Il ne leur parle pas d’autres mondes dont ils ne peuvent rien savoir ; il leur parle de leur monde à eux, de leur vie. *Vivo*, avait dit saint Augustin. La certitude qu’il a de vivre est pour lui le point de départ de toute pensée. Pour Luther, lui aussi, cette certitude est une donnée première. Et cette conscience de vivre ne se rapporte pas seulement à l’existence de l’homme ; elle comprend tout ce que l’homme ressent, tout ce qu’il peut raconter, sa vie personnelle tout entière. (p. 242)

– Groethuysen accorde, enfin, beaucoup d’attention à l’émergence de *l’homme humaniste* chez Érasme (*ca*. 1466-1536) puis chez Montaigne (1533-1592). Les motifs centrés sur la vie, développés, on a vu de quelles manières multiples, au cours des xive et xve siècles, sont repris à la fin du ce siècle et au début du suivant par Érasme. D’une manière assez diffé­rente de Charles de Bovelles, qui tentait de tenir ensemble les vues les plus opposées, celui-ci rejette à la fois les visions cosmologiques et reli­gieuses de la Renaissance. Avec lui, l’homme, au lieu de se déporter vers le monde ou vers Dieu, ou encore de se faire le miroir de Dieu sur terre, « rentre en lui-même ». Il cherche « ce qui est particulier à l’homme ».

Dans l’anthropologie cosmique de la Renaissance, se connaître soi-même signifie se définir, dans ses rapports avec le monde. Chez Luther, la connaissance de soi ne peut être que la conscience que l’homme prend de soi à travers ses rapports avec Dieu. *Homo cosmologicus* et *Homo theologicus*. Dans les deux cas, l’effort de l’homme pour se connaître lui-même, le mène à se dépasser. Chez Érasme, par contre, l’homme cherche à se comprendre lui-même, à s’accepter et à se connaître tel qu’il est. Il rentre en lui-même et met en valeur ce qui est particulier à l’homme. Il demeure dans sa patrie humaine, et évite soigneusement tout ce qui pourrait l’en détacher et le conduire au-delà de lui-même. (p. 247)

Du coup, l’homme abandonne tout projet héroïque, mystique ou métaphysique, pour se concentrer sur « la vie qu’il mène » et sur les « habitudes » qui lui donnent sa consistance.

Au lieu du monde de possibilités illimitées, tel qu’il miroitait aux yeux des hommes de la Renaissance, l’homme d’Érasme n’a comme horizon que le cercle restreint des circonstances et des modes d’activité que lui prescrit la vie. C’est ainsi que les générations ultérieures, partant d’une conception solide­ment établie du monde qui entoure l’homme, et de la vie qu’il mène, ne pour­ront même plus mettre en question cette sphère de ce qui va de soi et de ce qui est consacré par l’habitude. (p. 247)

La vie n’est plus vue, comme dans la philosophie anti­que de la vie, d’une manière extérieure et purement « psycho-physique » ou « théra­peutique ». Ce sont les « événements vécus » qui la peu­plent dans « son déroulement temporel » qui désormais seuls comptent.

La vie pour [Érasme] est un ensemble d’événements vécus ; elle ne peut être réduite à une série de réactions psycho-physiques sur ce qui nous arrive. Le point de vue purement thérapeutique qui isole le sujet psychologique de l’ensemble de sa vie, se révèle ici insuf­fisant. La question porte sur la vie même. Il s’agit de se renseigner sur ce qui est arrivé à chacun, de rechercher les raisons de ses succès et de ses échecs, de comparer entre eux les différents cours de vie, d’accumuler des expériences vitales. Érasme cherche à comprendre la vie en partant de la vie elle-même, de la vie dans son déroulement temporel, dans la succession de ses événements. (p. 254)

On voit ici réapparaître le point de vue biographique antique, mais réinterprété suivant des objectifs différents. Il s’agit bien de « ce qui peut se raconter », toutefois il ne s’agit plus seulement de « venir à bout de certaines émotions » de se placer « au-dessus de cette vie, en se créant une attitude faite de raison et de volonté », mais de s’identifier à cette « vie-ci ». « Le contenu d’une vie devient l’essentiel. »

Le contenu d’une vie devient l’essentiel. L’homme n’est plus simplement un sujet qui réagit d’une façon émotive sur les événements qui se jouent dans sa vie, et qui cherche à se placer au-dessus de cette vie, en se créant une attitude faite de raison et de volonté. Il est l’homme de cette vie-ci. (p. 254)

Cette vie peut être banale mais elle est la sienne. Et c’est uniquement à partir d’elle, avec « ses nombreux côtés faibles et ses limites », que l’homme se définit lui-même.

Ce fut le mérite d’Érasme de délimiter ce qui est habituel à l’homme, d’en faire un ensemble de significations centré sur lui-même, et de le rendre concret sous les formes les plus variées. Il met en valeur l’homme qui n’est rien d’extraordinaire, l’homme avec ses nombreux côtés faibles et ses limites, telles qu’elles se manifestent dans ses façons de penser et d’agir. Cet homme n’a pas la prétention de chercher ailleurs qu’en lui-même les raisons de la signification qu’il donne à sa vie. Il lui suffit d’être homme. (pp. 247-248)

Par ailleurs, cette vie est nécessairement multiple et bigar­rée. C’est pourquoi il faut toujours respecter cette diversité et partir d’elle pour com­prendre ce que peut vouloir dire vivre pour les hommes.

Ils ont tous leur façon d’être particulière. Ils suivent tous leurs penchants qui sont innombrables. Aucun d’eux ne se laisse prescrire ses penchants, aucun d’eux ne doit agir contre sa nature. Chacun doit être pris tel qu’il est ; il faut lui prêter attention lorsqu’il vous fait part de sa façon d’être et vous parle de sa vie. C’est de toutes ces observations que se forme alors, toujours à l’appui d’expériences particulières, une idée de la vie humaine dans la multiplicité de ses manifestations. Il n’y a personne qui n’ait ici sa place. Chacun participe de l’*humain*. (p. 248)

Le « sage » n’a donc aucun privilège. Rejetant toute tentation héroï­que ou individualiste, il connaît ses limites et reste toujours conscient de n’être qu’une infime partie de « la communauté humaine ».

Le sage, lui aussi, reste homme. Tout ce qui est « surhumain » n’est que duperie vis-à-vis de soi, n’est qu’une présomption injustifiable de l’individu, qui voudrait se détacher de la communauté humaine et répudier sa qualité d’homme. (p. 248)

Autrement dit, Érasme fait passer l’humanisme d’une vision encore mythique à une vision beaucoup plus concrète, voire terre à terre. Ce n’est plus l’Homme qui compte, l’Homme défini par sa place dans un récit mythique en partie religieux, et absurdement gonflé de sa propre impor­tance, mais les hom­mes, dans leur banalité quotidienne, leur diversité sociale, culturelle et histo­rique, et sur­tout – ce qui est déterminant pour l’anthropologie histori­que elle-même – les hommes qui parlent entre eux et « racontent leur vie ».

Nous autres les hommes, tel est le motif fondamental que l’on retrouve toujours chez Érasme, telle est la donnée première dont nous devons partir, dès que nous nous mettons à disserter sur la vie. Parlons de l’homme, parlons de nous autres, les hommes. Il semble que l’homme, après avoir longtemps parcouru le cosmos, soit rentré chez lui. Il a retrouvé sa patrie ; il se voit entouré d’autres hommes ; il leur communique les expériences par les­quelles il a passé, et eux, à leur tour, lui racontent leur vie. Il est un homme entre autres hommes. […] L’homme de la Renaissance qui tend vers l’illimité n’a pas sa place ici. Ces hommes qui découvrent toujours de nouveaux mondes ne se connaissent pas eux-mêmes. Il s’agit de ramener l’homme vers lui-même. (p. 249)

C’est de nouveau le motif gréco-romain de la vie qui refait surface, tout au moins dans la version rénovée qui s’est diffusée depuis Pétrarque et Boccace, plus attentive aux petits événements qui la peuplent qu’au jeu de passions psycho-physiques qu’il faudrait dominer.

La conception qu’Érasme se fait de l’homme et de la vie est déterminée par la philo­sophie gréco-romaine de la vie, telle qu’elle avait continué à évoluer pendant la Renaissance. Son œuvre relève d’une grande tradition et constitue, à l’intérieur de cette tradition, un trait d’union essentiel entre la pensée antique et la pensée moderne. (p. 253) Plus loin : Le contenu d’une vie devient l’essentiel. L’homme n’est plus simplement un sujet qui réagit d’une façon émotive sur les événements qui se jouent dans sa vie, et qui cherche à se placer au-dessus de cette vie, en se créant une attitude faite de raison et de volonté. Il est l’homme de cette vie-ci. (p. 254)

Mais ce motif de la vie, qui a déjà été largement réinterprété durant la Renaissance, vient aussi se mélanger avec le motif dialogique, lui aussi rénové et élargi. Le motif du sujet du dialogue, qui était apparu avec saint Augustin et avait été repris par Nicolas de Cues et Luther, sous une forme encore limi­tée par le cadre religieux, est maintenant laïcisé. Il ne s’agit plus de s’en­gager dans un échange avec un Dieu écrasant, le Seigneur, ni même dans un com­merce avec un Dieu plus humain, le Christ, mais dans une conversa­tion avec les autres hommes dans toute leur diversité. Comme chez Pétrarque, ces hommes vont « parler d’eux-mêmes et de leurs vies » dans tous ses détails, « de leur passé, des choses qui leur sont arrivées », mais ce qui était réservé jusque-là au poète va être maintenant généralisé à tous les êtres humains.

Les hommes, tels que les conçoit Érasme, sont placés au beau milieu de la vie. Il ne saurait leur suffire qu’on leur donnât simplement les moyens de venir à bout de certaines émotions que l’on peut définir et traiter comme telles selon une méthode appropriée. C’est de leur vie qu’il s’agit. Érasme passe leur vie en revue avec eux. Ils lui parlent de leur passé, des choses qui leur sont arrivées. Ce qui peut se raconter, ce qui est du ressort des événe­ments, acquiert une signification indépendante. (p. 254)

Le souci pour la vie personnelle se prolonge ainsi en un souci pour la « vie quotidienne », la « vie professionnelle » et, au-delà, pour « les rela­tions réciproques des hommes vivant en communauté ».

Que ferais-je de ma vie ? Toute la question est là. Et dans cette question sont contenus tous les problèmes concernant les relations réciproques des hommes vivant en communauté, l’activité professionnelle, la vie quotidienne. (p. 256)

L’autre figure importante de *l’homme humaniste* est celle dessinée par Montaigne. Érasme avait émancipé l’homme de sa dépendance cosmique et mythique, tout en le redéfinissant par sa vie propre. Montaigne accentue encore ce mouvement en excluant toute autre préoccupation. L’homme, qui restait chez Érasme un prin­cipe, certes intra-mondain, mais « irréduc­tible » (p. 263), est maintenant l’objet d’une inter­rogation inquiète, émer­veillée et constante.

C’est dans ce monde inconnu, et non encore exploré, que vit l’homme de Montaigne. Sa silhouette se détache sur la toile de fond d’un monde à grands horizons et plein de choses insolites. Tout ce qu’il voit lui paraît étrange, bizarre. […] Devant ce monde inconnu, l’homme cherche un refuge dans sa propre vie. Sa vie lui apparaît une donnée toujours présente. […] Il vit sa vie, en partant de lui-même : il n’essaie pas de l’interpréter en fonction du monde ou de Dieu : elle est tout simplement ce qu’elle est. […] Il ne sait plus dans quel but et pourquoi l’homme vit ; il sait seulement qu’il vit. La vie est pour lui quelque chose de multiple et de sujet aux interprétations les plus diverses. De nombreuses choses y agissent de concert. (pp. 264-265)

Confronté à un monde qui s’est beaucoup élargi et complexifié, il cherche en lui-même un refuge sans toutefois le trouver car le moi qu’il découvre est aussi vaste et complexe que le monde. Il ne trouve dans sa vie aucune unité. Et Groethuysen de citer de nombreux passages où Montaigne avoue sa perplexité.

« *Je n’ay rien à dire de moy entièrement, simplement et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot*. » […] « *Il n’est de description pareille en difficulté à la description de soy-même, ny certes en utilité*. » […] « *Nous sommes touts de lopins, et d’une contexture si informe et diverse, que chasque pièce, chasque moment faict son jeu ; et se trouve autant de différence de nous à nous-mêmes, que de nous à aultruy*. » […] L’homme reste donc toujours aussi étrange, aussi énigmatique, quelles que soient les expériences qu’il accumule dans sa vie. Car il n’arrive jamais jusqu’à lui-même, il ne connaît jamais les dernières raisons de ce qui se passe en lui. […] Cette vie, vécue comme elle l’est ici, ne peut être saisie comme telle ; elle reste vision et expérience. Elle ne revêt pas une forme indépendante qu’on puisse délimiter en elle-même. Elle n’est jamais présente que dans le cours même des événements, et doit toujours être revécue. (p. 266)

D’où le style des *Essais* choisi par Montaigne dans sa quête du sujet. Il ne s’agit plus d’un *récit mythique*, ni d’un *dialogue religieux*, ni d’une *description scientifique*, encore moins d’une *réflexion spéculative* comme la pratiquaient certains penseurs de la Renaissance toujours influencés par la scolastique, mais d’un *carnet de notes*, d’un *journal d’enquête*, volontai­rement dépourvu de forme géné­rale et qui ne tient que par la richesse des faits qu’il rapporte.

Il prend note de ce qui lui arrive, parce que tout dans cette vie lui paraît intéressant et digne d’être observé. Éternel chercheur, toujours en quête de nouvelles connaissances, tout lui devient objet de méditation. […] Il ne tient pas à donner une forme à tout cela. Il lui suffit de prendre note de ce qui s’est passé en lui, de rapporter, de raconter ce qui est arrivé. La vie, chez Montaigne, reste la vie. (p. 265)

Cette manière d’écrire et de réfléchir suit désormais la temporalité et l’événementialité fondamentales de la vie vécue. Le langage et la pensée sont alignés sur ce « positivisme de la vie » (p. 250).

La pensée suit le déroulement de la vie. Elle n’est rien qui transcende le temps, rien de général. Elle ne résume pas, ne cherche pas à mettre de l’ordre dans ce qu’a éprouvé l’homme, mais elle attend et épie ce qu’il adviendra pour qu’il en fasse un sujet de réflexion. (p. 265)

Paradoxalement, cette nouvelle position énonciative aboutit à une dissolution pres­que totale du « moi » tel qui s’était constitué jusque-là, mais cette dissolution va nécessiter sa redéfinition en termes entièrement dyna­miques comme *for­me de sujet*, *vide de contenu fixe* : « rien mien, que moy ».

« *Je n’ay vu monstre et miracle au monde, plus exprez que moy-mesme ; […] plus je me hante et me cognois, plus ma difformité m’estonne, moins je m’entends en moy*. » […] Tout ce qu’il y a dans l’âme de l’homme, de même que ce qu’il y a dans le monde, est instable et soumis au changement. […] Ce qu’il y a d’étrange et d’inconstant dans le monde lui apparaît comme dû à une puissance aveugle, incalculable dans ses effets, et que l’homme est incapable de maîtriser. Il demande prudemment ce qui est à lui ici et à quoi il peut s’en tenir, et il ne trouve plus alors que lui-même. « *Je n’ay rien mien, que moy*. » (pp. 268-269)

La « chambre » vide représentera et abritera ce « moy » vide. Elle lui permettra non pas de tirer des leçons ou de tenter une synthèse de son expérience, mais de « laisser défiler sa vie devant lui » et de « penser à la mort ».

Mais même en soi, l’homme ne peut trouver le repos et la sécurité. Il faut d’abord qu’il se crée une patrie, qu’il trouve une chambre dans laquelle il puisse se retirer, un réduit qui soit bien à lui et où il puisse demeurer loin des phénomènes changeants. Ici, il sera seul avec lui-même, il pourra se poser des questions et y répondre, s’entretenir avec lui-même de ce qui lui importe et de ce dont le monde ne sait rien ; il se rappellera le passé et vivra dans le moment présent, il laissera défiler sa vie devant lui et pensera à la mort. (p. 269)

Après avoir été vidée de toute teneur religieuse, de toute dimension mythique comme de toute certitude reposant sur la foi, la vie a gagné une certaine autonomie, mais c’est pour devenir une suite de questions sans réponses, une interrogation permanente à laquelle on « ne peut répondre qu’en vivant ».

Il n’est pas sûr de lui, il ne sait comment vivre. Sa vie devient pour lui une question à laquelle il ne peut répondre qu’en vivant. Sa sagesse consiste à tâtonner dans la vie, à mettre à l’épreuve les possibilités qui s’offrent à lui en les confrontant avec ce qui arrive, à s’orienter, en méditant sur chaque chose que lui apporte la vie. Rien de définitif ne se laisser fixer une fois pour toutes ; il s’agit toujours d’envisager de nouvelles possibilités, qui permet­tent de donner une forme à la vie. (p. 270)

Revient ainsi à la lumière, mais sous une forme renou­­velée, un motif qui avait eu beaucoup d’impor­tance dans l’Anti­quité : l’ « art de vivre ». À l’instar de Sénèque qui disait qu’il fallait apprendre à vivre toute sa vie, Montaigne cherche à donner une « forme » à sa vie mais, alors que chez celui-là l’art de vivre visait avant tout à se rendre indifférent aux richesses, aux honneurs, aux plaisirs et aux maux, à se détacher, au moins intérieure­ment, du monde et à devenir le plein propriétaire de soi-même, il se pré­sente, chez Montaigne, d’une manière beaucoup plus précise, plus ductile, plus ouverte aussi. C’est pourquoi, il utilise la métaphore du tisserand qui, sans cesse, fil à fil, fait de sa vie à la fois son « métier » et son « ouvrage ».

L’homme prend ainsi possession de la vie ; il l’expérimente dans ses profondeurs et dans son instabilité. Il ne saurait en atteindre le fond ni dire ce qu’elle est et ce qu’elle signifie. Et cependant, il sait que ce qu’il trouve là devant lui est à lui et qu’il peut se mettre à la besogne, même s’il ne connaît pas les matériaux avec lesquels il va construire. « *J’ay mis touts mes efforts à former ma vie ; voylà mon mestier et mon ouvrage*. » […] « *Mon mestier et mon art, c’est vivre*. » (pp. 270-271)

– La conclusion de l’ouvrage offre quelques « perspectives [sur] le développement de l’anthropologie dans les temps modernes » (p. 274).

Tout d’abord, Groethuysen rassemble les informations qu’il a pu obtenir en analysant de près les productions philosophiques et artistiques de l’époque moderne. Comme dans l’Antiquité, trois types anthropologi­ques, trois positions énonciatives principales se dégagent du foisonne­ment des expériences. À la suite de Platon, l’Antiquité avait élaboré *l’homme mythique* fondé sur le motif de « l’âme », puis dans la philoso­phie gréco-romaine, *l’homme biographique* fondé sur le motif de « la vie », et finalement, avec saint Augustin, *l’homme religieux* fondé sur le motif du « moi ». Les temps modernes reprennent mais aussi transfor­ment profondément cette tripartition.

La connaissance du monde progresse mais « l’âme » reste un continent inconnu qui garde « ses secrets ». C’est pourquoi « le mythe de l’âme », qui a connu un succès extraordinaire durant la Renaissance, va perdurer dans le « monde non mythique » qui s’apprête à naître au début du xviie siècle, tout en se séparant du moi, qui s’autonomise de son côté, soit de manière religieuse, soit de manière profane.

Avec le temps, le savoir méthodique et l’action aidant, l’homme prend possession de ce monde. Le monde peu à peu lui devient moins étrange, et il croit le connaître. Mais ses connaissances ne le mettent pas à même d’épuiser ce qui se passe dans son âme. Vis-à-vis d’un monde qui relève ses secrets, l’âme garde les siens. En elle, l’homme retrouve le mythe, le mythe de l’âme dans un monde non mythique. C’est ainsi que le motif platonicien de l’âme, tel qu’il avait été repris sous la Renaissance, continue sous des formes diverses, à agir sur le développement de l’esprit dans les temps modernes. (p. 275)

Le motif de « la vie » est repris par les humanistes qui, comme leurs prédécesseurs gréco-romains, délimitent « une certaine sphère de vie » qui ainsi s’autonomise. Ce motif biographique va, lui aussi, connaître une diffusion remar­quable pendant la période moderne, mais il va également se diviser entre une approche du « vécu » et de sa temporalité ouverte, et une appro­che scientifique des « types » humains puis des « fonctions spi­ritu­elles et corporelles » ; ce sera le début de la « science de l’homme ».

Dans la philosophie gréco-romaine de la vie, l’autonomie de la vie au regard de toute spéculation était arrivée à s’exprimer. Ce motif est repris dans les temps modernes. Il se peut que l’homme ne puisse pas atteindre à ses dernières profondeurs, mais sa vie, il peut la connaître. C’est cette connaissance de la vie qu’il s’agit de développer. L’homme cherche à s’y retrouver dans son monde. Il constate entre les gens des ressemblances et des dissem­blances. Il groupe les hommes dans leur diversité d’après des types différents […] C’est ainsi que naît la science de l’homme et qu’elle se range dans l’ensemble général et méthodi­que de la science, tel qu’il se développe dans les temps modernes. Et tout en analysant ainsi sa structure psycho-physique, l’homme arrive à se représenter un ensemble cohérent en soi de fonctions spirituelles et corporelles qui s’exercent dans la vie. […] L’homme se connaît donc comme une donnée naturelle qu’il faut concevoir d’une façon générale. (p. 276)

Enfin, le motif du « moi », qui s’était autonomisé du rapport à l’âme et à la nature grâce au rapport religieux avec un « Toi », va bien sûr perdurer dans la Réforme et le catholicisme rénové, mais il va aussi se laïciser et bientôt, avec Galilée et Descartes, se transformer en un « sujet » opposé au « monde des objets ».

Cette primauté donnée à la conscience du moi sur toute donnée objective, relevant du domaine de l’âme ou de la nature, arrive à s’exprimer d’abord dans le rapport religieux entre le Moi et le Toi. Par la suite, partant d’autres points de vue et exprimée sous d’autres formes, la conscience du Moi réapparaît dans la philosophie, où elle affirme son indépendance. Ce n’est plus l’homme qui s’oppose au monde, mais le sujet au monde des objets, auxquels appartient aussi le monde des hommes. (p. 276)

Ainsi, les trois principaux motifs d’énonciation antiques connaissent-ils, entre le xive et le xviie siècle, de profondes mutations impliquant, tout d’abord, des processus de divisions. L’âme perdure mais se sépare de sa dimension personnelle ; la vie se divise entre un objet d’observation et de classification et un vécu intime temporalisé ; le moi religieux persiste mais doit faire une place au moi philosophique – au « sujet » au sens classique – qui fonde la science nouvelle.

Mais Groethuysen fait aussi allusion à d’autres formes de transfor­mations, notamment celles qui ont eu lieu à partir du début du xviie siècle, qu’il esquisse à la toute fin de son livre de manière, il faut bien le reconnaître, parfois un peu énigmatique. Il existe, en effet, à partir de cette époque, de nombreux « conflits entre motifs » qui, après s’être séparés, sont devenus concurrents, mais qui ont pu aussi se remarier dans des « synthèses dialectiques » inédites, avant de se séparer à nouveau.

Comme « l’homme mythique » et « l’homme espèce » s’étaient croi­sés chez Charles de Bovelles (1479-1566), après être rentrés en conflit « pendant le déclin de la Renais­sance italienne », « l’homme mythique » et « l’homme huma­niste » sont intégrés dans de nouvelles synthèses plus ou moins tendues par Cervantès (1547-1616) et par Shakespeare (1564-1616), dans les deux cas avec le succès que l’on connaît.

Pour terminer cet essai, il nous resterait à montrer comment les motifs mythique et humaniste entrent en conflit pendant le déclin de la Renaissance italienne, et comment la dialectique qui en est résultée a trouvé, dans l’œuvre de Cervantès, une expression d’une portée mondiale. Et, d’autre part, il nous faudrait aussi montrer comment le mythe de l’homme et l’humanisme ont trouvé leur unité du temps de la Renaissance anglaise dans l’image poétique du monde que nous a laissée Shakespeare […]. (p. 274)

De même, « l’homme mythique » se combine-t-il avec « l’homme reli­gieux », qui lui était resté jusque-là étranger.

L’expérience que fait l’âme d’elle-même entre avec la conscience du moi dans de nouvelles combinaisons. Le platonisme, lui aussi, continue à jouer son rôle dans le dévelop­pement religieux ; la pensée mythique se combine sous différentes formes avec l’expérience religieuse. (p. 277)

Même « l’homme mythique » et « l’homme espèce », qui pour­raient sembler à première vue irréconciliables, peuvent rentrer, au moins provisoire­ment, en symbiose.

Et même l’opposition entre le motif de l’âme et celui de l’homme déterminé par sa nature n’est pas irréductible ainsi qu’en témoigne l’exemple de Rousseau. (p. 277)

Groethuysen repère ainsi des alliances inattendues dans ces luttes incessantes pour le sens de l’homme, de la vie et de la société. « L’homme espèce » peut s’allier quelque temps à « l’homme religieux » dans la bataille contre « l’homme mythique », puis à « l’homme humaniste » pour se retourner contre « l’homme religieux ».

Il arrive aussi que la pensée scientifique positive conclue une alliance avec l’attitude religieuse, contre le point de vue mythique et mystique, jusqu’au moment où le conflit entre l’homme religieux et l’homme humaniste – l’homme qui donne à la vie ici-bas une valeur positive – devienne, sous les formes qu’il prit par la suite, l’élément décisif du développe­ment de l’esprit. (p. 277)

Toutes ces « synthèses » cèdent toutefois de nouveau la place, au bout d’un certain temps, à d’autres figures en conflit ouvert. C’est le cas, « pen­dant le déclin de la Renais­sance anglaise », chez Donne (1572-1631), entre la figure de « l’homme mythi­que » et celle de « l’homme religieux », ou bien chez des auteurs dont Groethuysen n’indique pas les noms, entre ces deux derniè­res et une nouvelle « anthropologie scientifique » orientée « vers l’action ».

[…] jusqu’au moment, où, pendant le déclin de la Renaissance anglaise et avant tout chez Donne, le conflit entre le poète mythique et l’homme religieux est devenu le principal motif anthropologique, et où il s’est formé une anthropologie scientifique, déterminée avant tout par des points de vue pratiques orientés vers l’action. (p. 274, même idée, p. 277)

Ces enchevêtrements complexes de formes semblent, toute­fois, cacher un basculement global qui s’est produit au début du xviie siècle. L’Occident paraît, en effet, être passé, à cette époque, d’une dia­lectique comportant trois pôles principaux, avec leurs multiples déclinai­sons, conflits et synthèses provisoires, à une autre, tout aussi heurtée mais réduite à deux pôles seulement.

Les deux positions énonciatives, qui semblent s’être imposées à cette époque, peineraient depuis à se com­biner. « L’homme espèce », l’homme vu du point de vue scientifique, et « l’homme humaniste », l’homme attentif en premier lieu à son vécu, l’auraient certes emporté sur « l’homme mythique » et, en partie tout au moins, sur « l’homme reli­gieux », mais ils auraient eu du mal à former une synthèse stable. Groethuysen constate ainsi que « dans les temps modernes », le développement de l’esprit « mène de plus en plus à détruire l’unité » du regard anthropologique. C’est la notion même de « l’Homme », en tant que « donnée première », qui se désagrègerait.

Afin de se constituer en un domaine indépendant de la vie spirituelle, l’anthropologie suppose que le complexe des questions posées sur l’homme, se présente comme un tout centré sur lui-même, et en même temps, comme une donnée première. Or, le développe­ment de l’esprit, dans les temps modernes, mène de plus en plus à détruire cette unité et à combattre chez l’homme cette prétention qui fait considérer les questions qu’il se pose sur lui-même, comme primordiales. (p. 277)

L’anthropologie moderne occidentale serait ainsi, encore au xxe siècle, écartelée entre « l’homme biogra­phique et humaniste », préoccupé par son *soi*, d’une part, et de l’autre, « l’homme scientifique », vu comme une *espèce*.

Cela vient avant tout de ce que l’homme, tendant, d’une part, à donner une expression à ce qu’il a vécu ; et de l’autre, à se définir scientifiquement, a été conduit de plus en plus à trouver deux formes d’interprétation de lui-même. (p. 277)

Or, comme le point de vue du « moi », du vécu, de l’expérience, et le point de vue de « l’homme », comme objet d’observation scientifique, « s’op­po­sent nécessairement », quand on croise les deux regards, on se retrouve avec un « moi, conçu d’une façon suprapersonnelle », qui ne peut en rien rendre compte de « l’homme qui fait l’expérience de lui-même ».

Les deux façons de voir s’opposent nécessairement l’une à l’autre. « Je suis moi. » « L’homme est homme. » Mais si je dis : « Moi, je suis un homme », je soulève par là tous les problèmes que comporte, dans la conception moderne du monde et de la vie, ce qui concerne l’homme en général et l’anthropologie, en particulier. […] L’homme créature impersonnelle et relevant de son espèce s’oppose au moi, conçu d’une façon supraperson­nelle. Entre les deux, il y a l’homme qui fait l’expérience de lui-même. (p. 280)

Quelques décennies avant Foucault, mais pour des raisons très diffé­rentes attachées aux rôles opposés que chacun d’eux fait jouer au langage – structure déterminante chez l’un, dynamique créatrice chez l’au­tre –, Groe­thuysen en arrive ainsi à remettre en question l’objet même de l’anthropo­logie, quand celle-ci est comprise comme recherche d’une essence.

L’homme ne cesse « d’exprimer ce qu’il vit, sous des formes toujours nouvelles ». C’est pourquoi, même s’il peut « puiser l’espoir de se faire une image toujours plus complète de l’homme », au regard de « l’abondance des façons de s’exprimer que [nous] transmet l’histoire », la notion d’« homme » n’a « qu’une signification générale qui n’ajoute rien au contenu spécifique de ce qui a été vécu ou de ce qui a été réalisé ».

Il semble donc que ce soit sa destination d’exprimer ce qu’il vit, sous des formes toujours nouvelles, sans arriver toutefois à se connaître. Il peut, il est vrai, dans l’abondance des façons de s’exprimer que lui transmet l’histoire, puiser l’espoir d’arriver ainsi à se faire une image toujours plus complète de l’homme, dans toute la diversité des expériences par lesquelles il a passé. Mais alors, on en arrive à se demander si le mot « homme » signifie autre chose qu’une expression résumant tout ce que les hommes ont vécu et pensé, une expression, qui, en réalité, n’ajoute rien à toute la richesse de ce qui a été vécu et a pris forme. Tout cela, dira-t-on peut-être alors, est venu de l’homme ; ce sont les hommes qui l’ont créé. Mais alors l’homme devient un sujet purement abstrait ; il n’a qu’une signification générale qui n’ajoute rien au contenu spécifique de ce qui a été vécu ou de ce qui a été réalisé. (p. 278)

Pourtant – et c’est la différence avec Foucault, au moins au début de sa carrière – « l’anthropologie » ne dispa­raît pas ; elle doit simplement se faire « scientifique ». L’abandon d’une recherche essentialiste de « l’homme comme tel » et la reconnais­sance de son historicité radicale ne rendent pas caduque l’idée d’anthro­pologie comme « science ». Ils signifient simplement que celle-ci va désormais se développer en deux branches, traitant, d’une part, de l’homme en tant qu’espèce naturelle, et de l’autre, des hommes dans leur vie socio-historique, tout en appliquant « les méthodes scientifiques géné­ralement employées » et en abandonnant sa prétention à « être quelque chose de central », à « avoir le pas sur les autres sciences ».

En ce sens, l’homme comme tel semble avoir terminé le rôle qui lui avait été dévolu dans une conception du monde et de la vie, exclusivement orientée vers les problèmes que pose l’humain en soi. Cela ne signifie pas, nous l’avons vu, que soit liquidé le point de vue anthropologique, dans la façon de poser les problèmes. L’anthropologie devient une science, et, comme telle, elle a sa place dans l’ensemble des sciences. Mais là aussi, elle ne peut prétendre à être quelque chose de central, et à avoir le pas sur les autres sciences. […] La science de l’homme est une science dérivée. L’homme est l’objet d’une analyse qui se poursuit d’après les méthodes scientifiques généralement employées. (p. 279)

Pour ce qui concerne la branche socio-historique de l’anthro­pologie, seules ont existé dans le passé, existent aujour­d’hui et existeront dans le futur, les interprétations de ce « mot ‟homme” », c’est-à-dire des manières de donner sens et forme à sa vie. La recherche du sens de l’homme est donc en réalité, tout simplement, infinie et toujours ouverte. Mais cela ne veut pas dire qu’elle soit vaine et sans objet.

Groethuysen semble, il est vrai, en revenir, à cet égard, une nouvelle fois à Dilthey et Simmel. Selon lui, « les temps modernes » auraient mis fin, à partir du xviie siècle, à la recherche d’une anthropolo­gie uni­taire et auraient remplacé celle-ci par la reconnaissance que l’anthropolo­gie n’est faite que d’une succes­sion de « représentations » du « moi ».

Cela nous ramène d’autre part aux problèmes, devant lesquels se trouve l’homme des temps modernes, par suite de la formation d’une conscience du moi qui n’a plus de rapport avec aucune des façons anthropologiques de se représenter les choses. Ce n’est pas l’homme, qui est le sujet pensant, mais ce moi-ci pour lequel le fait d’être homme est à son tour une représentation. (p. 279)

Mais, dans les toutes dernières phrases du livre, il évo­que aussi la pos­sibilité d’une « anthropologie nouvelle » qui pourra « retrouver l’homme à travers ces formes différentes » et « les saisir dans son unité », grâce à l’ajout d’une troisième perspective, qui sort l’analyse de la « représenta­tion » et du sens de sa subordi­nation à l’analyse du vécu et des points de vue du moi. À l’étude des rap­ports à soi-même et aux autres, et à la science de l’homme comme espèce, Groe­thuysen propose en effet, comme il a commencé à le faire, on l’a vu, assez régulièrement dans son livre, d’ajou­ter la représen­tation « poétique » c’est-à-dire tout simplement langa­gière de la vie humaine. Certes, celle-ci ne remplace ni la vie telle qu’elle est vécue par chacun, ni la connaissance de la vie collective des hommes, mais elle per­met de « saisir sur le vif ce qui fait sa qualité humaine, sous la multi­plicité des formes qu’elle prend pour s’exprimer ». Par ailleurs, elle possède une efficace anthropologique détermi­nante, car « ici, la vie engen­dre la vie ».

Nous devons nous borner ici à attirer l’attention sur quelques problèmes fondamen­taux d’une anthropologie nouvelle. Ce qu’on peut désigner comme anthropologie se répartit sur des domaines différents de la vie de l’esprit. L’œuvre poétique entreprend de représenter la vie humaine, à travers toutes ses transformations, afin que l’homme puisse saisir sur le vif ce qui fait sa qualité humaine, sous la multiplicité des formes qu’elle prend pour s’exprimer. Ici, la vie engendre la vie, et non la connaissance. Mais l’homme placé devant le monde des représentations, tel qu’il apparaît sous des formes toujours nouvelles, cherche par contre, en lui-même le sujet qui arrive à prendre conscience de soi. Quant à la science, sa tâche consiste à prendre connaissance de l’homme, comme une créature déterminée d’une certaine façon par les qualités propres à son espèce. Tels sont les différents points de vue auxquels l’homme se place pour se connaître. L’œuvre de l’anthropologie sera de retrouver l’homme à travers ces formes différentes et de le saisir dans son unité. (p. 280)

## Une anthropologie des motifs discursifs

L’originalité et l’importance d’*Anthropologie philosophique* rési­dent dans ce dernier type d’approche des phénomènes de l’individuation et de la sub­jec­tivation. Mais, comme elle ne s’offre pas au premier regard, plu­sieurs couches théoriques doivent ici être distin­guées.

Groethuysen part de l’idée que toute interprétation philoso­phi­que, reli­gi­euse, artistique ou scien­tifique de la vie humaine et du monde prend sa couleur parti­culière d’un motif métaphysi­que général fixé par le type de vision du monde à partir duquel elle s’expri­me. Tout au long du livre, il insiste ainsi sur le fait que tout discours s’enracine dans un *a priori* qu’il est impos­sible d’expliquer, et donc par là même aussi de récuser. Ces motifs *a priori* sont les fondements les plus profonds de toute interpré­ta­tion. Nous ne pouvons jamais remonter au-delà d’eux. Ils fondent, dans cer­tains contex­tes sociaux et pour certaines périodes, tout discours possible. Le tout pre­mier exemple de cette série, nous l’avons vu, est « l’homme [qui] s’adonne à la philosophie ».

Chez Platon, le person­nage de Socrate n’est pas un moyen d’expres­sion, il va au centre même de sa façon de concevoir les choses. L’homme s’adonne à la philosophie ; ce qu’il dit vient de son propre fonds. Et *ce point de départ ne nécessite aucune explication*. Ainsi que l’exprime la forme même du dia­logue platonicien, *il est à l’origine des choses*. (p. 13, c’est moi qui souligne)

Comme il le redit, ensuite, avec l’« âme » chez Platon ou la « nature » chez Aristote, chaque motif constitue « une donnée immé­diate, qui se com­prend de soi », un *a priori* à « toute interprétation susceptible d’être formu­lée », c’est-à-dire à toute produc­tion sémantique.

Chez Aristote, la nature est une donnée immé­diate, qui se comprend de soi [...]. La nature est une donnée qui n’a pas besoin qu’on lui trouve une raison d’être [...]. La conception de la nature chez Aristote est un de ces motifs, qui, de même que la conception originelle de l’âme chez Platon, peuvent subir différentes inter­prétations, mais qui contien­nent un *élément anté­rieur à toute interprétation susceptible d’être formulée*. (p. 55, c’est moi qui souligne)

Dans la philosophie gréco-romaine de la vie, ce principe sémantique c’est « l’humain » ou plus précisément « la vie humaine ».

Ce qu’il y a de neuf dans la philosophie gréco-romaine, c’est la place qu’y occupe l’homme [...] on peut parler d’une prévalence de l’homme, d’une sorte d’*a priori* de l’humain. La philo­sophie est là pour la vie humaine [...] l’essentiel reste toujours le rapport que doivent avoir les solutions philosophiques avec l’humain, *pris comme point de départ*, avec l’impor­tance tout à fait primor­diale donnée à la vie humaine. (p. 63, c’est moi qui souligne)

Et Groethuysen d’insister de nouveau sur le fait qu’un tel principe est véri­tablement fondateur d’un discours sur l’homme, dans la mesure où il est impos­sible à représenter ou à interpréter à partir d’autre chose que de lui-même.

La vie elle-même ne se « déduit » pas. *Elle ne saurait être repré­sentée* comme une chose que l’on pourrait détacher de l’expérience que nous en fai­sons. On ne peut s’en faire une idée qu’en partant d’elle-même. La vie ne peut être que vécue. (p. 91, c’est moi qui souligne)

Cette approche ressemble, on le voit, par bien des points à celle de Dilthey. Comme son prédécesseur, Groethuysen isole, en effet, pendant l’Antiquité trois grandes « for­mes » anthropologiques : « L’âme, la nature et la personnalité ».

L’Antiquité a créé certaines façons typiques de concevoir la vie qui sont restées essen­tielles pour le développement ultérieur de l’anthropologie philosophique. […] Mais chez les philosophes de l’Antiquité, les différents motifs anthropologiques n’arrivent pas à se conci­lier d’une façon durable. L’âme, la nature et la personnalité – les trois formes fondamentales qui ont servi de point de départ pour comprendre la vie humaine – n’arrivent pas à s’harmo­niser en une vision synthétique de l’homme. (p. 125)

Or, ces « formes fondamentales » correspondent précisément aux trois grandes traditions métaphysi­ques que Dilthey avait mises en évi­dence dans l’histoire de la philosophie – « l’idéalisme de la liberté », « le natura­lisme » et « l’idéalisme objectif » – et qui, chacune, comme il le rappelait en 1926, fondait un type d’humanité.

Un système métaphy­sique est donc une image du monde conforme à une certaine tournure d’esprit, pouvant être considérée comme caractéris­tique pour un type d’humanité bien défini.[[230]](#footnote-230)

Comme son maître, Groethuysen suit à travers l’histoire occidentale les résur­gences périodiques de ces formes.

L’homme cherche à se com­prendre et se représente sous des formes différentes. Mais quelque variées qu’aient pu être les concep­tions anthropologiques des temps passés, on peut cependant y discerner cer­tains motifs fondamentaux, qui à travers leurs transforma­tions, garderont plus tard aussi toute leur importance dans l’image que l’homme se fera de lui-même.[[231]](#footnote-231)

Et comme pour lui, enfin, on l’a vu, aucune synthèse des points de vue sur la réalité ne lui semble possible, ce qui explique leur perpétuelle réactuali­sation conflic­tuelle.

[Chez les philo­sophes de l’Antiquité], à côté du type de l’homme religieux, ceux de l’homme mythique et de l’homme de la nature perdurent, de sorte que dans de multiples oppositions et combinaisons, l’un et l’autre détermineront, pendant longtemps encore, le développement de l’anthropo­logie philoso­phi­que. (p. 129)

Mais Groethuysen transforme aussi l’approche diltheyenne en redou­blant l’analyse de chacune de ces catégories suivant les trois entrées kan­tien­nes. Chacune représente, en effet, par elle-même, à la fois un mode de « com­pré­hension », un mode d’« évalua­tion » et un mode de « cogni­tion » enra­cinés dans une même expérience vitale. Autrement dit, tout en étant déjà déterminée par un point de vue dominant, exclusif des deux autres, chacune impli­que un parti pris simulta­nément esthétique, éthique et épisté­mologi­que.

[La nature, chez Aristote, appa­raît, par exemple,] comme l’expression d’une expé­rience dans laquelle se combinent, en un tout indivisi­ble, une compré­hension immédiate, une assimilation par la pen­sée, un mode d’évalua­tion des choses et l’attri­bution d’un sens à chacune d’elles. (p. 55)

Par ailleurs, si nous observons la manière dont Groethuysen décrit ces « images du monde », nous nous apercevons que ce qui l’intéresse dans cette théorie, ce n’est pas tant la plongée dans le *vécu individuel et collectif* qu’elle peut per­mettre, que l’affirmation que toute *activité sémantique*, en particulier la pensée et la parole, relève d’un de ces motifs qui lui donne une orienta­tion ou une couleur particu­lières.

Du moment où l’homme réfléchit sur lui-même, une pareille vision des choses s’offre à lui comme point de départ immédiat ; sa pensée est d’emblée orientée par elle ; elle devient une partie inté­grante des façons de penser et de parler, propres à l’homme en général. (p. 55)

Cela est valable, d’après Groethuysen, aussi bien pour les métaphy­si­ciens et les philosophes que pour les artistes, les poètes ou les prophètes, qui dépendent tous de ces réflexions élémentaires « de l’homme sur lui-même » et de « l’atmosphère » qu’elles produisent, réflexions qui « ne cessent à leur tour d’avoir une répercussion sur la vie ».

Toutes ces réflexions peuvent avoir leur impor­tance, même si elles sont loin de satisfaire aux exigences les plus strictes de la pensée. Elles donnent l’atmosphère dans laquelle naissent les créations spirituelles ; elles forment une continuité qui fait disparaître l’isolement dans lequel celles-ci nous apparaissent, lorsque nous les considérons en dehors de l’ensemble de la vie. Elles appartien­nent à une zone élémentaire de la réflexion de l’homme sur lui-même, et ne cessent à leur tour d’avoir une répercussion sur la vie. (p. 8)

Cet *a priori* sémantique fonctionne même au niveau le plus simple de la conversation et du discours quotidiens, et c’est, du reste, peut-être là qu’il faut en chercher les formes primaires.

De pareilles façons de voir conservent leur raison d’être, abstraction faite de toute spéculation élabo­rée par la métaphysique ; elles ont en quelque sorte une existence auto­nome ; elles exercent un pouvoir indépendant, elles agissent sur des hommes qui ne savent rien ou peu de choses des enchaî­ne­ments systéma­tiques de pensée, voire en général de la philosophie. (p. 55)

Quoi qu’il en soit, une fois repéré le type d’*expérience vécue* *origi­naire*, et surtout l’*orien­tation sémantique* qui la prolonge à la lumière, il est alors possible d’analyser les images anthropologiques ou *images de soi* qu’un discours véhicule.

L’Antiquité a créé certaines façons typiques de concevoir la vie qui sont restées essen­tielles pour le développement ultérieur de l’anthropo­logie philo­so­phique. Chacune de ces expériences embrasse un domaine d’expé­riences vécues et de possibilités de représenta­tions, par lesquelles l’homme arrive à se faire une image de soi. (p. 125)

On voit, dans cette nouvelle tripartition, ce qui sépare la concep­tion de Groethuysen de la simple prise en compte de points de vue du moi vécu sur le monde que visaient encore Dilthey et Simmel. Comme il le rap­pelle lui-même, pour ce dernier, en particulier, « tout ce qui est lien, synthèse et unité, ne peut être que l’œuvre du moi »[[232]](#footnote-232). Chaque sys­tème renvoie à une « pensée synthé­tique déter­minée » (p. 79), et la philo­sophie aurait pour tâche à la fois de produire de nouvelles pensées syn­thétiques et de réper­torier celles déjà existantes.

Groethuysen, quant à lui, prend soin de montrer, au contraire, l’aspect central de la dimension sémantique dans chaque motif métaphysique. Non seulement, les trois étages décrits ci-dessus ne sont pas disso­ciables, mais le « vécu », sans être oublié, passe à l’arrière-plan. Les « images de soi » que Groethuysen appelle aussi « motifs de vie »[[233]](#footnote-233), perdent le statut fictionnel qui les enta­chait dans l’anthropo­logie historique du xixe siècle jusqu’à Hui­zinga y compris. L’appella­tion d’image est, à cet égard, assez mal choisie, mais la stratégie reste claire. Il n’y a pas pour lui de sépara­tion brusque entre l’expérience vitale, le motif sémantique et l’image anthropo­logique. Tout en étant fonc­tionnellement différents, ces trois principes sont en fait en conti­­nuité et en interaction.

Une nouvelle expé­rience vitale peut se prolonger par l’adoption d’un mode séman­­ti­que. Or, un tel mode signifie s’engager à la fois affective­ment, éthique­­ment et épistémologique­ment, et donc implique de commen­cer à définir une manière d’être un homme. La pression d’une nouvelle *expé­rience vécue* entraîne alors simul­­tanément une transforma­tion du *mode de faire sens* et des *images de soi*.

Mais les images de soi peuvent aussi avoir une efficace en retour sur les motifs sémantiques et les expériences vécues, comme on en a de nombreux exemples au cours de l’évolution historique.

Chacune d’elles [ces façons de concevoir la vie] mène à la formation de figures légen­daires dans lesquelles l’homme se reconnaît. Le grand apport de l’anthropologie antique réside avant tout dans la création de types vivants de ce genre, qui, incar­nent des ensembles de motifs vécus et de manières d’envisager et de repré­senter la vie, et qui continuent à agir sous cette forme qu’ils ont prise. (p. 125)

De même, la résurgence de certains motifs sémantiques peut avoir des effets sur les images de soi et sur l’expérience vécue. Nous voyons se produire de tels effets au tout début de la moder­nité, quand Pétrarque et Boccace puisent dans le passé l’*a priori* sémantique gréco-romain de la vie et fondent un certain nom­bre d’« images de soi » et de « motifs de vie », qui auront une grande impor­tance par la suite.

Chez Pétrarque, l’image qu’il se fait du monde se décompose en une série de motifs de vie, qui peuvent être retenus et vécus comme tels [...]. Sans cette sym­phonie de motifs vitaux, on ne saurait comprendre tout le dévelop­pement ultérieur de la Renaissance. Certaines conceptions de vie sont données ici, une fois pour toutes, et se présentent comme un ensemble objectif de thèmes, sans former toute­fois un système fermé. (pp. 138-139)

La mise au jour des trois composantes principales des motifs méta­physiques (les images de soi, les motifs sémantiques et les manières de vivre) et de leurs interactions rompt ainsi avec la tradition diltheyenne qui consi­dérait les formes anthropologi­ques comme de simples points de vue pris par un moi qui serait lui-même antérieur à tout point de vue. Mais elle fait plus encore car elle rompt également avec le principe d’un primat des changements du vécu. Sans écarter explicitement cette hypothèse, Groethuysen montre de très nombreux exemples où un point de vue séman­tique et les images qui lui sont liées peuvent précéder, et donc *informer*, un type de subjectivité, par une sorte d’*effet de nature*. Quelque chose va de soi ; une façon de faire sens et des images de soi sont telle­ment ancrées dans les habitudes que nous en oublions leur origine histo­rique et que nous les prenons pour une nature humaine.

Ces moments où une anthropologie commence à « aller de soi » ne doivent donc pas, en fin de compte, être rapportés à un changement obs­cur du substrat vécu, mais bien aux jeux des significations ou du sens. Ce qui *devient* *naturel* pour l’homme, c’est quelque chose qui *com­mence à faire sens*, ou un énoncé qui *prend une signifi­ca­tion*. Il note ainsi à propos de la notion d’« homme » :

On pourrait dire que chez Aristote, la phrase : « Je suis un homme », obtient pour la première fois toute sa significa­tion. (p. 51). Plus loin : Chez Aristote, s’accomplit le retour de l’homme vers lui-même. L’homme devient quelque chose de positif. L’homme, comme chaque créature de la nature, porte en lui-même son sens. (p. 52)

De même le motif aristotélicien de la « nature » devient-il parallèle­ment la base de ce type humain nouveau parce qu’il prend le caractère familier de ce qui fait sens.

L’homme vit à la fois dans l’ensemble général de la nature et dans son propre monde, dans le monde humain-spirituel. Comme il sait ici que toutes les créatures ont un sens, qu’elles représen­tent une valeur utile, qu’elles sont là pour quelque chose [...] il s’y retrouve partout dans la nature où tout lui devient familier, parce que tout pour lui a un sens. (p. 50)

Au Moyen Âge, ce qui va de soi, le sens de la vie, ne dépen­d plus de l’homme particulier mais de son appartenance à « toute l’humanité », cependant ce motif ne l’en définit pas moins, précisé­ment, par la « trans­cendance » qu’il lui impose.

Chez l’homme du Moyen Âge, il ne pouvait être question d’une pareille interprétation de la vie, par la vie même, [comme celle de Pétrarque], d’une pareille insistance sur l’événement vécu. Personne ne vit par soi-même, personne ne meurt de soi-même. Le sens de la vie et de la mort se trouve ailleurs. La souf­france et la mort ne sont rien qui puisse être compris en faisant retour sur soi. Chacun naît et meurt comme tout autre. Mais qui donc pourra trouver en lui-même pourquoi il vient et pourquoi il va, et définir le sens de ce qui se passe ici ? C’est ainsi que l’homme n’est pas en relation immédiate avec lui-même. Ce qu’il sait de lui-même, sa connaissance de soi, sa réflexion sur soi, n’obtient sa vraie significa­tion que par rapport au caractère transcen­dant du sort commun à toute l’humanité. (p. 130)

À la Renais­sance les conditions anthropologi­ques changent encore et, simultanément, ce qui fait sens, ce que « la vie signifie ».

Chez Paracelse, l’homme s’adonne à sa vie. Il se sent faire un avec sa vie. Pour lui la vie signifie ce qui s’est passé en lui, ce qu’il est devenu [...]. La vie ici signifie donc : *ma* vie, et le temps : *mon* temps. (p. 221)

Au cours de l’ère moderne, on l’a vu, le sens de l’homme, comme simple­ment homme, lié à sa vie personnelle et séculière, prend ainsi une importance quasi­ment universelle aux dépens de son sens cosmique et religieux.

Il se forme un ensemble de significa­tions indépen­dant, dans lequel l’homme arrive à se faire une image de lui-même et de sa vie, tant extérieure qu’inté­rieure, abstraction faite de toute inter­pré­ta­tion cosmique ou religieuse. (p. 142)

L’effet anthropologique apparaît au total comme un effet de « lan­gage ». Comme dans les *Origines*..., à propos de ces motifs qui semblent aller de soi, Groethuysen note d’une manière très concise :

[Ces idées sur la vie] deviendront le langage par lequel s’exprime la vie même. (p. 142)

Les transformations anthropologiques, comme les formes stabilisées qui les ont précé­dées, relèvent elles aussi des jeux du sens. Aucune de ces « images de soi », de ces significations nouvelles, n’est éternelle. Si l’expé­rience de la vie change, elles rentrent en contradiction avec le vécu et sont soumises à une interroga­tion inédite. Groethuysen montre, ainsi, tout au long de l’histoire anthropo­logique occidentale, la récurrence d’un prin­cipe, qu’il assimile à un change­ment de point de vue ancré dans un changement du vécu, mais qui consiste en réalité à mettre en question ou à interroger des évidences sémantiques.

Ce qui importe, ce ne peut jamais être que le point de vue de celui qui interroge, la question que l’homme se pose à lui-même, et non la façon d’y répondre. (p. 11)

Ce phénomène est noté, par exemple, lors de la transition de l’anthro­po­logie platoni­cienne à celle d’Aristote. Pour celui-ci, le principe de l’âme soulève des interrogations.

L’homme, consi­déré du point de vue de l’expérience platonicienne de l’âme, n’est pas une simple donnée ; il n’est pas le point de départ natu­rel auquel se rattacheraient toutes les explications ultérieures. Comment se fait-il que l’âme ait pris la forme humaine ? Le fait que l’âme soit entrée dans le corps n’est rien qui puisse aller de soi, rien qu’il faille tout simple­ment accepter comme tel. (p. 47)

L’histoire anthropo­logique est ainsi présentée comme un *glisse­ment des questions*, une transformation des interrogations.

[Pour la philosophie gréco-romaine] la question n’est plus : « Que suis-je ? D’où est-ce que je viens et où est-ce que je vais ? » Mais bien : « Qu’est-ce que je puis, qu’est-ce que je dois faire de moi, quel est le but que je dois poursuivre, et quels sont les moyens de l’atteindre ? » (p. 82)

Avec Plotin et saint Augustin, ce qui allait de soi pour la culture gréco-romaine est, à son tour, un objet de reproblématisation radicale.

L’homme de Plotin a le sentiment d’être une personnalité autonome [...]. Mais cet homme devient un problème pour lui-même. Il essaie de se comprendre, et cela en dehors de toute acti­vité vitale. Il se cherche dans le mystère de son âme. Il est d’abord l’âme telle que Platon l’a contemp­lée. (p. 95)

De même, au Moyen Âge, de nouvelles ques­tions sont posées qui effacent pour plusieurs siècles les types de problé­matisation antiques et les récits qui les accompagnaient.

Aussi la vie ne pourrait-elle s’expli­quer, par cela seul qu’elle est un fait, et pour l’interpréter, faut-il recourir à ce qui est avant toute chose particulière, à ce qui dépasse le personnel et l’indi­viduel, et qui seul peut lui donner un sens et une valeur. La question que se pose l’homme, n’est pas : « Que suis-je ? », mais bien : « D’où suis-je venu ? Et où vais-je ? » (p. 131)

La dialectique qui relie la solidification des images du moi, d’une part, et leur mise en question, de l’autre, explique, selon Groethuysen, l’évolu­tion historique de l’homme. Comme l’anthropologique relève en premier lieu du sens, la *problématisation* de l’humain, son incessante *mise en questions* deviennent ainsi les moteurs de son histoire. Au début du chapitre consacré à Aristote, il résume ainsi le principe qui a été dans le passé et sera à l’avenir à la base de toutes les évolu­tions des formes anthropo­logiques :

En ce sens, l’homme est dès l’abord un pro­blème. L’homme créature problé­ma­tique. (p. 47)

En bref, l’homme peut donc, pour Groethuysen, se définir, à l’instar d’Aristote, comme un *animal parlant*, mais surtout, ce que ne disait pas Aristote, comme un *animal questionnant*. C’est son pouvoir de problé­matisation de ce qu’il est ou n’est pas, qui lui permet de se donner des faciès très différents les uns des autres et d’en changer de temps à autre. L’homme parlant est universel, mais les formes qu’ils se donnent en s’interrogeant lui-même sont radicalement historiques.

L’homme est la créature problé­matique de l’univers non-problémati­que de la nature. Un arbre, un animal ne se mettent pas en question. Seul l’homme est pour lui-même un problème. (p. 122)

Comme dans les *Origines...*, tout en maintenant l’apparence du pri­mat diltheyen des mouve­ments du vécu, Groethuysen les déclare incon­nais­sables et réoriente, en fait, l’anthropologie historique vers une étude de l’évolu­tion des systèmes de signification envisageant simulta­nément les représentations et les modes de signifier. Ce travail dans et hors Dilthey lui permet de sortir les études d’anthropologie historique de l’opposition où elles étaient prises entre représentations idéologiques ou culturelles d’une part, et expressions du vécu, de l’autre. Il aboutit à montrer les « types d’huma­nité » qu’il étudie, non plus comme des *repré­sentations*, ni comme des *vécus* différents, mais comme des po*sitions du sujet dans le discours*, définies à la fois comme *modes de signifier* et comme *images du moi*, selon les trois perspectives de la *connaissance*, de la *valeur* et de l’*esthétique*. Sans qu’il la systéma­tise, il anticipe, ce fai­sant, une anthro­pologie histo­rique fondée sur l’historicité du sujet de l’énonciation, qui reste encore aujourd’hui presque entière­ment à faire.

\*

Un déplacement de point de vue s’est donc opéré. Le travail de Groethuysen ne constitue pas une réédition du vitalisme diltheyen. Comme chez Husserl, la vie n’est plus seulement un *vécu* psycho­lo­gique, mais une expé­rience quoti­dienne, faite en commun, de ce qui, en deçà de la pensée, précisé­ment fait le sens. La vie est définie, à l’instar de la *Lebenswelt*, à la fois comme un vivre *collectif* et *signi­fiant*. En fixant pour tâche à l’anthropo­logie philosophique de décrire les mul­tiples façons dont les hommes ont réactua­lisé la question du « connais-toi toi-même », Groethuysen sort ainsi, lui aussi, le problème de la sub­jectivation de l’énigme posée par l’opposi­tion, où se débattait encore la philosophie néokantienne, voire la sociologie, entre fictions, poésie, représentations d’une part, et faits, science, individu et société, de l’autre.

Toutefois, alors que chez Husserl la notion de vie garde l’aspect d’un sol prédiscursif et donc d’un incon­naissable de la philosophie, la vie devient chez Groethuysen *le vivre de l’homme dans le langage*. Il n’y a pas pour lui d’opposition entre un monde ambiant adiscursif et le monde du discours. Il n’y a pas d’autre monde pour l’homme que le monde du discours. Comme pour Huizinga, toute opposition entre pen­sée et vie, entre connaissance et opinion, entre *épochè* et attitude natu­relle, perd son sens. Une indivi­duation ou une subjectivation est un mode parti­culier d’huma­nisa­tion de l’homme. Or, pour devenir homme, l’animal humain ne s’intè­gre ni dans un ordre « imaginaire », ni dans l’ordre des « réalités ». Il déli­mite, *en vivant*, un territoire fluctuant qui est son empire et qui en retour le définit, et dont Groethuysen découvre qu’il est aussi celui de la valeur et du sens, c’est-à-dire celui *du langage*. Car vivre, pour l’homme, signifie en premier lieu *interpréter* ce qu’il est et donc *parler*.

Groethuysen renverse donc l’optique diltheyenne et renonce à tout retour vers Kant. Alors que Dilthey cher­chait à retrou­ver à travers les objectiva­tions de la vie les formes spirituelles univer­sel­les qui les avaient suscitées, Groethuysen vise les formes que l’activité d’interprétation, c’est-à-dire le langage, a données à l’égoïté vitale. Mais l’ego dont il parle ne correspond pas non plus, en dépit des appa­ren­ces, à la concep­tion phéno­ménolo­gique d’une égoïté prélinguistique et préso­ciale. L’égotisme vital se présente moins comme le centre ou le potentiel d’où pourra se déployer le sujet que comme le principe négatif qui empêche toute totali­sa­tion subjec­tive définitive. Au lieu d’appa­raître comme le fondement d’un subjec­tivisme, la vie subjective ne joue plus que le rôle d’un complé­ment négatif au primat du langage.

Il devient possible dès lors de concevoir l’histoire de l’homme moderne dans des termes qui antici­pe sur une analyse fondée sur l’histori­cité du sujet de l’énoncia­tion. Une fois posé le principe métho­dologique du primat du langage sur le social, l’individu et la vie, il est loisible d’attribuer les changements de type d’humanité non pas aux évolutions de principes métaphy­siques, mais aux changements de point de vue sémantique (par exemple, au xviiie siècle, avec le thème de la vie ou de la mort), aux évolutions du vivre transsubjectif (thème de Dieu monarque absolu ou constitutionnel), aux transfor­ma­tions des valeurs des notions (thème du dualisme ou de la multi­pli­cité morale), et en général à tout changement de ce qui fait sens en produi­sant un effet de nature. Ces évolutions sont per­ceptibles à travers les discours qu’elles informent. Leurs causes mêmes sont identifiables dans la mesure où elles dépendent de polémiques, d’utili­sations stratégiques, et plus géné­ralement d’une capacité de question­ne­ment proprement humaine, par des vecteurs indivi­duels ou insti­tu­tionnels qu’il est possible de reconsti­tuer histori­quement.

La stratégie de Groethuysen face au dualisme qui empêche toute connais­sance historique du sujet, n’est donc pas de le subsumer sous un ordre supérieur et holiste comme Durkheim, ni de criti­quer ses termes les uns par les autres comme Weber, ni comme chez Dilthey, Simmel ou Husserl, de les tenir en tension en les référant aux concepts, à la fois ultimes et indéfinis, de vécu et de vie. La notion de vie, que ces derniers chargent de résoudre les apories posées par le dualisme, a tendance chez eux à reprendre une valeur métaphy­sique. Conservant malgré sa stratégie anti-dualiste une anthropo­logie kantienne, la vie apparaît chez Dilthey et Simmel beaucoup plus comme un principe cosmique que comme une notion historique. Husserl va un peu plus loin, mais s’il se débarrasse de l’anthropologie rationaliste, il est mené, faute de penser le primat du langage, à rétablir sur un autre plan le paradigme dualiste.

Groethuysen réalise la sortie du kantisme que ses prédécesseurs n’ont pu mener à bien et renoue ainsi avec une des tentatives qui avaient été à l’origine du mouvement historiste allemand, mais qui avait été de plus en plus négligée au cours du xixe siècle : celle de Wilhelm von Humboldt. Il envisage la question épisté­mo­logique et éthique dans les sciences histori­ques d’un point de vue qui d’un côté rompt, comme Dilthey, Husserl ou Durkheim le deman­dent, avec le face-à-face infini et indéci­dable du sujet et du monde, mais qui de l’autre, n’a ni le caractère instable que présente chez ceux-ci le point de vue de la vie, ni le carac­tère fixiste du point de vue du social. Pour observer l’histoire anthro­po­lo­gique occidentale et les chassés-croisés infinis auxquels s’y livrent le *sujet*, le *monde* et le *vivre*, Groethuy­sen se place désormais du point de vue du *langage*.

Sans le dire, il reprend ainsi l’une des idées maîtresses de la pensée humboldtienne et redonne à l’historisme une nouvelle force en le sortant de l’alternative avec ou contre Kant. L’anthropo­logie ne peut se fonder ni sur l’expérience intérieure du sujet, comme le voulait Kant, ni sur une défini­tion objec­tive de l’homme comme pièce d’un système du monde, comme le rêvait le positivisme. Mais elle ne s’appuie pas pour cela seulement sur la notion de vie, comme l’imaginaient Husserl ou Dilthey. Pour sortir du ballet infini et incohérent des trois formes entre les­quelles, comme l’avait entrevu ce dernier, se maintient la métaphysique, elle ne peut que poser le primat du sens et est obligée, pour cette raison, de se retourner vers le langage et l’historicité radicale qu’il instaure.

# 7. Sujet et modernité

Au débouché de ce long cheminement, on peut tirer quelques conclu­sions – en dépit des insuffisances de certaines analyses, signalées plus haut, analyses qui devront être reprises, étendues et appro­fondies à l’avenir.

## Le rejet de l’histoire de l’individu et du moderne

La première concerne le rejet de la réduction de l’histoire anthro­pologique de l’Occident à celle de l’individu et du monde dit moderne, et l’émergence, au cours de l’entre-deux-guerres, d’une histoire autonome du sujet et de la moder­nité. L’idée histo­riciste selon laquelle l’évolution de l’humanité se serait traduite par une libération de l’homme éternel et un approfondis­sement de son inté­riorité, ou chez les critiques du monde moderne par une aliéna­tion et un assujet­tissement de son être primitif, est abandonnée. À l’image de leurs prédé­ces­seurs du xixe siècle et de la Belle Époque, Mauss, Huizinga et Groethuysen rejettent les modèles histo­ri­ques rationalistes, dualistes et linéaires.

Pour Mauss, comme pour Durkheim, la person­nalisa­tion plus pro­fonde qui va avec l’individua­lisa­tion moderne s’accom­pagne d’une perte d’autonomie liée à la progres­sion de la division du travail social ; l’indivi­dualisme peut entraîner des effets patholo­giques anomiques et il est impossible d’attri­buer de manière simple un sens éthique à l’histoire de l’humanité. Il faut étudier les diffé­rentes formes que celle-ci a prises au cours de son histoire dans leur spécificité.

Huizinga et Groethuysen, qui héritent pour leur part de Burckhardt, de Dilthey et de Simmel, partagent le même souci. À leurs yeux, si certai­nes continuités peuvent être repérées, il faut insis­ter sur­tout sur la multi­plicité des motifs de subjectivation et sur leur enche­vê­trement plus ou moins contingent. L’histoire de la subjectivation tra­duit le rou­lement aléatoire de motifs anthro­pologiques qui peuvent aller parfois dans le sens de la personnalisa­tion, mais qui peuvent aussi entraî­ner à l’inverse une déper­sonnalisation. Ces motifs sont toujours pris dans une tension avec le vécu ou le vivre, si bien que libération et aliénation, ou encore intériori­sation et assujettis­sement, alternent sans succession auto­ma­tique.

L’histoire du sujet et de la modernité présente ainsi une succession de figures très hétérogènes : celle du notable archaï­que, celle de l’aristo­crate tardo-médiéval, celle du bourgeois français du xviiie siècle, celle enfin du poète ou du philosophe ayant participé, d’une manière ou d’une autre, au développement de l’anthropologie occidentale. Un immense kaléidos­cope historique et anthropolo­gique, entrecroisant des motifs les plus divers, s’ouvre devant nos yeux.

## L’anthropologie radica­lement historique et le langage

À travers ces études, l’histoire du sujet et de la modernité apparaît comme une histoire fragmentée, divisée. Le sujet et la modernité sont en effet parmi les aspects les plus instables de l’expérience humaine. Aucune essence préexistante, aucune cause finale ne viennent orga­ni­ser leurs appa­ri­tions. La disparité, la multiplicité constituent la règle. Pourtant, si cette his­toire semble pleine de discontinuités, on note aussi des résurgences remon­tant de nappes sémanti­ques circulant pendant des sièc­les dans des profon­deurs oubliées des vivants. Un motif apparaît puis disparaît, mais sans s’évanouir complète­ment, car il peut être repris des centaines d’années plus tard, participer à une expérience subjective en cours et donner sens à nouveau à une vie.

Ainsi l’histoire du sujet possède-t-elle une certaine unité qui n’est en rien liée à son objet, par nature inobjectivable, et qu’il faut plutôt attribuer à la stratégie sémantique et non plus sémiotique qui l’inspire : elle constitue une histoire anti-dualiste pour laquelle le devenir anthropo­logique est une fonction du devenir du sens. En prenant dans leurs filets aussi bien les *corps* que la société qui les réunit, aussi bien les *motifs imagi­naires* que les motifs ration­nels d’action, et aussi bien les *discours sur l’homme* que la vie qui les suscite, Mauss, Huizinga et Groethuysen déploient les modèles sociolo­gi­ques, historiques et philo­so­phiques de leurs prédécesseurs dans une direction radicale­ment nouvelle. Les vieux schémas dualistes sont abandonnés et supplantés par une pensée du continu et de la tension maintenue – qui n’a bien sûr rien de contradictoire avec l’aspect discon­tinu du sujet lui-même.

Chez Mauss, la personne n’est plus, comme chez Weber, le produit d’un travail de systéma­tisation de la conduite, ni comme chez Durkheim une forme de vie détermi­née par le type de solidarité qui dominerait dans une société et dans laquelle l’individu biologi­que viendrait en quelque sorte s’encastrer, mais un lieu où s’entrecroi­sent, de manière intermittente et variable en intensité, les *rythmes* qui relient le corps au social et ceux qui scandent la vie de la société. Une nouvelle conception du *flux* *anthropologico-histori­que*, fon­dée non plus sur l’idée d’évolution mais sur celle de temporalité ryth­mée, en tension, permet ainsi de remplacer le dualisme, qui opposait encore, chez ses prédéces­seurs, le social et l’indi­vidu, le corps et les repré­sentations, par une théorie de la conti­nuité anthropo­lo­gique.

Le travail de Huizinga va dans la même direc­tion. Contrairement à Durkheim, qui décrivait la personne moderne comme une catégorie de pensée définie par la société englobante, et à la différence de Weber qui, pour sa part, voyait les normes comme des formes extérieures à l’action d’un sujet déjà unifié, Huizinga montre à la fois l’autono­mie de ce dernier par rapport au sociolo­gique et son caractère contra­dic­toire dans toutes ses dimen­sions. Les formes ne sont ni des catégories mentales produites par la société, ni des idéaux d’action posés par l’individu, ce sont des *formes de vies* où se joue une subjectivité traver­sée de ten­sions et chargée d’inten­sités variables. Du coup, chez Huizinga, la subjec­tivité obtient un statut théo­rique indépen­dant du social et de l’individu, tout en étant complète­ment historicisée. Elle est observée à partir d’elle-même, de sa créativité spéci­fique, dans ses contra­dic­tions et disconti­nui­tés, et non plus comme le simple produit sédi­menté – par définition inerte – d’un sys­tème social guidé par une dynamique *sui generis*, ni comme le pôle anhistori­que, uni­versel, constant et continu d’une créativité naturelle absolue.

Mauss et Huizinga ouvrent ainsi la sociologie et l’histoire à une anthro­pologie historique nouvelle qui n’était pas permise par les para­digmes durkheimien et wébé­rien. Chacun à sa façon extrait la démarche scientifique des jeux de miroirs entre holisme et indivi­dua­lisme méthodo­logique, et esquisse une approche fondée sur les idées de continu et de tension. L’apport de Groethuysen, lié à ses propres interrogations philo­sophiques, contribue à la constitution de cette anthropologie historique d’une autre manière. À l’instar de Huizinga, celui-ci reprend le modèle intellec­tuel diltheyen et, par bien des points, son entreprise est proche de celle de son prédéces­seur. Il rejette, comme lui, les modèles sociologiques dominants de l’époque et les oppositions entre individu et société, ainsi qu’entre forme et expé­rience, sur lesquelles ces modèles sont construits. Comme lui, il montre le caractère contradictoire et discontinu du sujet pris dans son mouvement historique. Toutefois, contrairement à Huizinga qui se dirige vers elle en quelque sorte de l’extérieur, Groethuysen place d’emblée la question du sens au centre de son approche. Il définit l’anthro­pologie historique comme *l’étude de l’ensem­ble des dis­cours par lesquels l’homme essaie de se comprendre*. Or, une telle défini­tion fait de celle-ci une critique simultanée des sciences humaines et sociales et de la philosophie.

À l’encontre des premières, elle rompt avec tout positivisme. Les sciences humaines et sociales ont tendance à consi­dé­rer qu’il n’est plus nécessaire de s’interroger sur leurs fonde­ments et pensent qu’il est possi­ble de sortir des présup­po­sés philoso­phi­ques – en parti­culier de l’anthro­po­logie universa­liste et anhistorique kantienne – en s’appuyant sur « les faits ». Pour historiciser la question anthropologi­que, il suffirait en quel­que sorte d’anthropologiser l’histoire et de développer des études qui embrassent toute la richesse et la diversité des formes de vie que s’est données « l’homme » au cours du temps et dans les diffé­rentes régions du monde. Mais cette conception possède des défauts importants.

Elle tombe, tout d’abord, sous le coup de toutes les critiques qui ont été portées depuis Nietzsche, Dilthey et Husserl contre la naïveté positi­viste qui s’exprime dans la notion de « fait ». Et Groethuysen rappelle com­ment l’ensemble de la philosophie depuis la fin du xixe siècle a préci­sément tenté de récupérer un espace entre « fait » et « fic­tion », de des­serrer l’étau du dualisme positiviste, soit par la généalogie, soit par l’herméneu­tique, soit encore par la phénoménologie.

Par ailleurs, elle ne peut, si elle est poussée à bout, que ramener au relativisme cognitif et éthique. En partant des « faits » que nous livre l’observation, les sciences humaines et sociales découvrent le caractère infini et contra­dictoire des formes-expé­riences humaines et elles se prému­nissent contre les penchants réduction­nistes et déshistori­cisants de la philo­sophie dogma­tique. Mais elles ne sont capables de faire que des constats et retrouvent dès lors rapidement la question lancinante du relati­visme. Ainsi, le rôle anthro­po­lo­gique du langage n’est-il perçu que dans ses résul­tats et tout enjeu éthique ou politique en est effacé.

Enfin, ce positivisme et ce relativisme présuppo­sent une anthropo­logie spontanée fort critiquable. Les sciences humaines et sociales, en effet, présup­posent et utilisent la notion d’homme d’une manière qui reste métaphysi­que. Comme l’a fait remarquer plus tard Foucault, elles postu­lent encore, en deçà de leur nominalisme et de leur atten­tion aux différen­ces, une unité et une iden­tité qui forme le fond incons­cient sur lequel elles lisent ces différences. Or, pour Groethuysen, le champ d’analyse de l’anthro­po­logie n’est pas tant « l’homme » dans une de ses dimensions particu­lières – comme pour certaines sciences qui étudient l’homme psy­cho­logi­que, l’homme social, l’homme économi­que ou encore l’homme culturel –, que les discours tenus à propos de cet objet ineffable et fuyant qu’il constitue pour lui-même. Groethuysen ne vise pas non plus les diffé­rentes concep­tions culturelles de l’homme. Son histoire n’est pas la simple recension des théories anthropolo­giques ou des concep­tions du monde qui se sont suc­cédé en Occident depuis Platon, et qui auraient constitué les diffé­rentes expres­sions de l’être humain.

Au lieu de poser « l’homme » et d’obser­ver ses manifestations historiques, Groethuysen pratique en quelque sorte à l’inverse. Il part de la dispersion des discours hétéro­gènes et discon­tinus qui tentent de le définir. Pour cette raison, son corpus docu­mentaire rassem­ble des propos provenant de champs qui sont habituellement séparés par les scien­ces humaines et sociales : des textes philoso­phiques et scientifi­ques, mais aussi religieux et littérai­res. C’est pourquoi égale­ment, le tableau qu’il dresse ne possède pas l’unité qui, en dernière analyse, est toujours visée par ces sciences. L’his­toire de l’homme révélée par Groethuysen com­prend des essais divers, des orientations multiples qui se recoupent par­fois, sans jamais cependant réussir à former un faisceau cohé­rent. Certai­nes de ces tenta­tives ont été sans lendemain, d’autres, au contraire, ont eu de nom­breux héritiers. Mais aucune d’entre elles n’est indifférente à l’histoire anthro­po­logique dans la mesure où elles ont toutes parti­cipé au façonnage des types humains d’aujour­­d’hui. L’anthro­pologie historique que construit Groethuysen remet ainsi double­ment en question le postulat anthropolo­gique fonda­mental sur lequel s’appuie­nt les sciences humaines et sociales pour pou­voir se distin­guer les unes des autres. Du point de vue nouveau qu’il éla­bore, il n’est possi­ble ni de prati­quer les découpages discipli­naires tradi­tion­nels de la réalité histo­rique, ni de viser au-delà une unité anthropolo­gique qui permette et justi­fie ces décou­pages. La notion d’« homme », dans son acception scientifique tradition­nelle, est mise en question et son caractère méta­physique dénoncé.

Son insistance sur la nécessité de rompre avec le positivisme et sur la radicale historicité des phénomènes anthropologiques oppose donc nette­ment l’approche de Groethuysen à celle héritée des Lumières par les scien­ces humaines et sociales. Mais elle ne la rapproche pas pour autant des cri­tiques d’origine philosophique qui ont été portées depuis la fin du xixe siècle contre celles-ci. Si Groethuysen participe à la remise en ques­tion du positivisme et de l’« anthropologie » qui s’est développée depuis dans les proportions que l’on sait, il n’adopte aucun des points de vue les plus typiques de celle-ci.

En réélaborant la question de l’historicité, il critique lui aussi le culte du « fait », mais il se sépare aussi bien des philosophies de l’historicité de la fin du xixe siècle que des tentatives heideggériennes et postheideggérien­nes de surpasser ces dernières. Il aban­donne les notions vagues et métaphy­si­ques de jaillisse­ment spontané de la vie, d’évolu­tion inconnais­sa­ble du vécu, qui marquaient les concep­tions par ailleurs différentes de Nietzsche, de Dilthey, de Bergson, voire de Husserl, toutefois ce n’est pas pour leur substituer l’idée d’une tempo­ralité essentielle liée à notre condition d’être dans la langue ou dans le monde des signes. Groethuysen ne pense pas que le langage puisse être réduit à la Langue, ni que l’être puisse en quelque façon que ce soit précéder le langage, le vivre et la vie.

Sa conception de l’historicité est plutôt celle d’une tension flottante, et jamais achevée, entre la vie et ses pulsions, le vivre et ses intérêts, et les inter­préta­tions discur­sives (le « connais-toi toi-même »). Ce qu’il appelle, en termes mal choisis car encore hégéliens, « la dialectique de l’anthro­po­logie philoso­phique », exprime *l’interaction infinie des sphères biolo­gique, sociologique et langagière*. Toutefois, la vie et le vivre ne pèsent pas sur le langage comme des processus aveugles et erratiques pèseraient sur une activité faussement consciente et illusoirement libre. À l’inverse, le langage n’est pas non plus le lieu où peut se récupérer une liberté perdue. Le rapport entre ces sphères n’est pas de l’ordre du déterminisme ou de l’émancipa­tion des contraintes. Ce que Hegel appelle la « subs­tantialité historique » et Heidegger « la Langue » ne se révèle et n’agit jamais sur nous que dans notre *discours* et dans nos *actes*. Ceux-ci sont toujours premiers du point de vue théorique, ce qui n’exclut pas *éventuel­lement* leur secondarité de fait. La « Langue » n’a pas d’autre existence que dans le discours qui l’instan­cie. De son côté, « la subjectivité histori­que » n’apparaît pas nécessairement dans une oppo­sition au donné. Le sujet ne se révèle pas à lui-même par la négation de « la Langue », par son travail de distorsion des mots, du social ou de la tradition culturelle, mais dans le discours et l’acte, qui ici aussi restent premiers du point de vue théo­rique. L’interaction entre vie, vivre et interprétation présup­pose donc *le primat du langage*, c’est-à-dire du discours et de l’acte, et non pas de la langue et de la substantialité histo­rique. Le langage est en effet le seul lieu où les *pulsions*, les *intérêts* et les *interprétations* peuvent interagir.

En substi­tuant, comme principe d’historicité, le langage à la fois au vivre social, à la vie biologique et à l’être du temps, Groethuysen pra­tique ainsi une opération intel­lec­tuelle qui le diffé­rencie nettement de la plupart des philoso­phies de l’historicité qui se sont développées depuis la fin du xixe siècle, qu’elles soient bergsoniennes, husserliennes ou heideggériennes. Face au positi­visme, le savoir philoso­phique ne doit pas chercher son salut dans une fuite en avant dans le vitalisme, ni dans une régression à l’infini vers un être oublié et inaccessible. Il doit accepter vérita­blement de perdre le point de vue englobant auquel il prétendait vis-à-vis de l’homme et de la réalité en géné­ral et non pas tenter de le regagner par des philosophies du non-humain et du non-savoir généralisés, comme on en verra de longues théories emboîter le pas à Bergson, Husserl ou Heidegger, qui ressem­blent comme des gants retournés à la philo­sophie du Savoir absolu. Il ne doit pas, pour échapper au danger dogma­tique qu’il encourt du fait de sa visée totali­sante tradition­nelle, plonger dans une pensée inversée de la totalité, qu’elle soit celle de l’élan vital, du vécu ou du retour vers l’être temporalisé.

S’il accepte de s’inté­grer dans un savoir anthropologico-histori­que plus large, s’il accepte de ne représenter qu’un des points de vue discur­sifs possibles sur la vie, c’est-à-dire s’il reconnaît authentiquement sa finitude, alors le savoir philosophique peut à la fois rendre compte de la créativité, de l’historicité radicale de l’homme et retrouver une certaine consistance. L’idée d’historicité radicale n’entraîne pas que toute anthro­pologie soit *de facto* condam­née. Au contraire, du point de vue du langage, une anthropo­logie historique du sujet et de la modernité devient possible : ceux-ci peu­vent être observés comme ce qui relie le corps au social, comme un ensem­ble de *manières de vivre*, de *formes d’expériences*, comme *motifs d’énon­ciation*. Leur histoire relève d’une analyse des actes et des discours où ils prennent à chaque fois une figure spécifique.

La stratégie qui est suivie par Groethuysen est donc de repousser à la fois la tentation « scientiste » fondée sur le primat du *social* – qu’il soit sin­gulier ou collectif – et la tentation, si l’on me permet l’expression, « philo­so­phiste » fondée sur le primat de la *vie*, du *vécu* ou du *temps*. Il sort ainsi la ques­tion anthro­po­logique du cercle qui associe les anthro­po­logies sociales avec leur positivisme (et parfois leur anhistoricité structura­liste), les anthro­po­logies biologisantes avec leur vitalisme, les anthropologies phénoméno­logi­ques avec leur existentialisme, et, *last but not least*, la critique de l’anthro­po­logie avec son anti-positivisme, sa déconstruction du scien­tisme, du vitalisme et de l’exis­tentialisme (et parfois sa doctrine de l’historicité essentielle). À l’écart de tous ces courants, il développe une anthropolo­gie qui présup­pose le primat du *lan­gage* et peut ainsi percevoir le sujet et la modernité dans leur radicale historicité.

Toute l’originalité de Groethuysen – et inégalement de ses contem­po­rains – est donc de faire coexister des critiques de l’anthro­pologie tradi­tion­nelle dualiste et des anthropologies anti-dualistes, qu’elles soient d’obédience vita­liste, phénoménologique ou existentialiste, et la volonté explicitement affirmée de conser­ver le titre d’anthro­po­logie à ses analy­ses. C’est cette apparente contradic­tion qui est au fondement de sa stra­tégie et qui lui assure son immense inté­rêt, pour nous qui sortons à peine d’une période pendant laquelle le concept même de l’homme, et donc d’une histoire de l’homme, a été rejeté hors des limites de la pensée. Considéré par cer­tains comme un principe idéologique, par d’autres comme une figure transi­toire du savoir, par d’autres encore comme le produit même de l’oubli de l’être, l’homme a peu à peu disparu des préoc­cupations des cher­cheurs. Or, en retirant à la philo­sophie et aux « sciences humaines », devenues au cours de cette opération « scien­ces sociales », le commun dénomina­teur qui les réunis­sait, ce mouve­ment a très proba­ble­ment favorisé leur régio­nali­sa­tion actuelle. En les cou­pant de l’inter­rogation qui fait de l’homme un *enjeu universel*, il les a amenées au silence qu’elles main­tien­­nent – sauf exceptions – quant aux ques­tions poli­tiques et éthiques, laissant ainsi le terrain libre à l’idéolo­gie.

Grâce à Mauss, Huizinga et Groethuysen, nous comprenons que l’homme que visaient ces criti­ques n’est pas une figure immuable aux conte­­nus entiè­re­ment défi­nis, aux formes fixes, ni à l’origine unique. Tout au contraire, il a cons­ti­tué depuis toujours la marque de *l’interroga­tion* que nous nous posons à nous-mêmes. Tous ses avatars, qu’on le prenne pour expression idéo­logi­que d’intérêts, représentation sublimée de pul­sions, grille structu­rante du savoir ou même leurre méta­physi­que, n’ont jamais été autre chose que des *effets*, et simultanément des *enjeux*, de discussions, de ques­tionnements, bref de discours et d’actes. Plus qu’une notion, qu’une représentation, qu’une structure du savoir ou même qu’une valeur arbitraire, l’homme est avant tout l’objet d’une question, et comme tel, alors que bien des figures de son passé ont été sans conteste emportées par l’histoire, il est susceptible de prendre encore une infinité de sens. En replaçant le problème dans son contexte langa­gier, on pose la base nécessaire à une connaissance ration­nelle des phéno­mènes humains dans leur radicale historicité, c’est-à-dire dans ce qui les lie au passé, mais aussi dans ce qui les ouvre sur l’avenir.

## Les concepts de sujet et de modernité

En posant le primat du langage, la stratégie anthropologico-historique qui s’esquisse fait apparaître de nouveaux concepts. Toutes les analyses que nous venons de présenter s’inscrivent en faux, tout d’abord, contre l’identifi­cation du sujet et de l’individu.

L’*individu*, au moins tel qu’il a été longtemps pensé par les sciences humaines et sociales, est une for­mation récente et particulière. À partir du xvie siècle, un certain nombre de motifs d’action nou­veaux sont apparus dans les pratiques sociales occidentales : la liberté de conscience, la liberté économique, l’égalité politique, l’autonomie cultu­relle et religi­euse, la spécificité poétique du moi, la division du travail, etc. Leurs modèles théoriques les plus déter­minants ont été établis à partir du xviie siècle par Grotius pour leurs aspects juridiques, par Descartes pour leurs aspects scientifiques, par les philosophes anglo-écossais pour leurs aspects politi­ques et économiques, et par Leibniz pour leurs aspects métaphysi­ques et culturels. Un type d’individuation original, plus feuil­leté du reste qu’il n’y paraît, s’est ainsi constitué dans les sociétés du nord-ouest de l’Europe, puis dans l’ensemble de la sphère occidentale, et c’est ce type que nous appe­lons « l’individualisme ».

À cela, il faut ajouter qu’il a existé, comme l’ont montré depuis nom­bre de travaux anthropologiques et historiques, beaucoup d’autres formes d’« individua­tion » dans des périodes plus reculées et des sociétés non occidentales. Cet aspect et le concept même d’individuation seront déve­loppés dans le prochain volume de cette série. On verra notamment com­ment Jean-Pierre Vernant distin­guera en Grèce ancienne, d’un côté, les instances qui relèvent de *l’individu­ation au gré des interactions* (l’*indi­vidu engagé*, l’*agent*, le *singulier*, le *privé*) et, de l’autre, celles qui relè­vent de *l’individuation par retour sur soi* (l’*âme*, le *soi*, le *moi*). Puis com­ment, entre les deux, effec­tuant en quel­que sorte la médiation entre ces deux faces de l’individua­tion, il envisa­gera, à la fin de sa vie, celles qui relè­vent de la *subjectiva­tion* (le *sujet d’énonciation,* les *sujets de dis­cours*).[[234]](#footnote-234)

Le *sujet*, lui, est une fonction anthropologique universelle. À toutes les époques et dans toutes les sociétés, il y a toujours eu et il y aura tou­jours – on peut l’affirmer sans risque – des expériences de sub­jecti­vation. Faire une histoire du sujet, c’est donc abandon­ner le para­digme dualiste de l’individu individualiste, au profit d’une descrip­tion des diverses expé­riences langagières et sémantiques qui ont eu lieu dans le passé. Du point de vue anthropologico-historique, le sujet n’est pas le sujet épistémique et éthi­que qui s’oppose au monde, ni l’individu qui se distingue de la nature et du social. Il n’est ni une « substance » qui se pense pensant ou agissant le monde, ni un « alter ego » de la société. Le sujet se définit par lui-même, dans une imma­nence discursive qui lui est propre et qui est seule apte à le faire advenir. Si nous lui ôtons cette positivité, cette historicité radicale, il ne reste rien de lui, le sujet se dissout et se trans­forme à nouveau en un produit du dualisme.

En même temps, le sujet est toujours un *transsujet*, son historicité une *transhistoricité*. Accéder au sujet suppose l’accès à une place langa­gière trans­cen­dante aux êtres humains, mais réactualisable par chacun d’entre eux.[[235]](#footnote-235) On n’est pas un sujet pour soi-même, sinon à n’être à nou­veau qu’un indi­vidu. Le propre du sujet est donc de ne pas avoir de propre, et d’être toujours un sujet pour les autres. Et c’est pourquoi le sujet ne reste pas non plus identique à lui-même. Non seulement le sujet se décline en une multiplicité d’usages (le sujet de la langue, le sujet de l’énonciation, le sujet cons­cient, le sujet psychanalyti­que, le sujet historique, le sujet de la science, le sujet du droit, le sujet du poème, etc.), mais cha­cun de ces usages est soumis à des discontinuités et à une instabilité per­manente. L’exemple littéraire le montre, on n’est pas « sujet de la littéra­ture » cons­tamment. Qui accède à la qualité d’auteur, le fait par bribes, par moments. Il est souvent dans la simple répétition d’un modèle. Il sait lui-même rarement s’il est un sujet. Adeptes de la préméditation, s’abstenir.

– Les travaux de Mauss, de Huizinga et de Groethuysen montrent, par ailleurs, que la modernité ne doit pas être confondue avec le monde moderne, ni avec le monde occidental.

Le *monde moderne* et le *monde occidental* sont des formations parti­culières qui se sont différenciées au cours de l’histoire universelle et sur le fond de leur environnement culturel. À partir des xve et xvie siècles, l’Occi­dent européen a commencé à la fois à retrouver ses racines gréco-latines et à conquérir le monde. Cette double entreprise, poursui­vie avec zèle jus­qu’au xxe siècle, lui a permis de se considérer comme un monde à part, aussi bien sur le plan historique que civilisation­nel. Les premiers modèles théoriques importants de ce mou­vement ont été élaborés par les penseurs historicistes des xviiie et xixe siècle, la diffé­rence entre les mondes étant expliquée par des degrés d’évo­lution diffé­rents.[[236]](#footnote-236) Le premier xxe siècle, en lutte ouverte contre l’histo­ri­cisme, a rejeté une concep­tion considérée comme naïve, ethno­centriste et impéria­liste. Toutefois, beau­coup des pen­seurs ont conservé, mal­gré tout, un élé­ment essentiel de la conception qu’ils mettaient en cause. À l’instar de Husserl et de Heideg­ger, de Weber et plus récemment de Dumont, ils ont proposé de très amples inter­pré­tations anti-évolutionnistes de l’appari­tion et de la nature du monde moderne occiden­tal. Mais, la plupart, malgré les diffé­rences qui les séparent, s’accordent encore pour lui attribuer une nature totalement diffé­rente des « autres mon­des ». Le monde moderne occidental apparaît comme une « exception » qui se serait disso­ciée de la condition tradition­nelle commune au reste des sociétés peuplant le globe.

La *modernité*, elle, est, comme le sujet, une fonction universelle qui se manifeste à toutes les époques et dans toutes les sociétés. Nous dirons que l’on accède à la modernité quand on accède au sujet et que l’on devient un sujet en accédant à la modernité. Dans la mesure, où elle a affaire *au devenir agent*, *à la créativité et son partage*, la modernité est de tous les temps et de tous les lieux, elle n’est en rien l’apanage du monde dit « moderne » ou « occidental », et se décline de manières infinies. C’est pourquoi, il ne faut pas la définir, à l’instar des sciences histori­cistes, comme l’ultime produit de l’évolution de l’humanité ou, à l’inverse, à l’exemple de beaucoup de philosophes et d’historiens, comme une simple période de l’histoire parmi d’autres. Elle doit être comprise, à la manière de Baudelaire, comme ce qu’il peut y avoir « de poétique dans l’histori­que », ou d’« éternel » dans le « transitoire ».

– Sujet et modernité sont ainsi à la fois universels, de tous les temps, toujours possibles, et toujours spécifiques à un lieu, à un moment, à une société ou à une culture. C’est pourquoi, si l’on peut parler *du* sujet et de *la* modernité, on peut aussi bien évoquer *les* sujets et *les* modernités. Il faut donc ici attirer l’attention sur le type de concept très particulier auquel nous avons affaire. À la différence de l’individu et du moderne, le sujet et la modernité ne sont ni les noms de réalités particulières, ni des concepts génériques, des classes générales substantielles auxquelles ren­verraient toutes leurs occurrences concrètes. Comme le *je* du langage, sujet et modernité doivent être conçus comme des places vides disponi­bles pour n’importe quel être humain. Paraphrasant Benveniste, nous pouvons dire que le sujet et la modernité ne sont pas les désignations nominales de réalités empiriques, car ils sont identiquement disponibles pour tous les hommes.[[237]](#footnote-237)

L’individu, le monde moderne désignent le plus sou­vent des réali­tés particulières identifiables historiquement et géographi­que­ment. Ce sont alors les noms d’entités objectives délimitables et qu’il n’est pas possible d’attribuer à des entités différentes. L’individu est le nom donné, en pre­mier lieu, au type d’individuation occidental moderne, le monde moderne celui donné aux sociétés dévelop­pées économi­que­ment, séparées de leurs racines reli­gieu­ses, qui dominent aujourd’hui la planète. Le sujet et la modernité sont en revanche pour tous et pour chacun disponibles. Tout homme, tout groupe social, peut y accéder.

Cela ne veut pas dire, toutefois, qu’il s’agit de concepts dans le sens classique du terme. Aucun sujet ni aucune modernité ne sont les instan­ciations d’idées universelles et atemporelles qui le précéderaient, car – et c’est fondamental et source de malentendus sans fin – il n’y a pas non plus, comme le dit également Benveniste pour le *je*, d’objets de pensée auxquels puissent renvoyer identique­ment leurs différentes instances d’em­ploi. (*op. cit*., p. 252) Alors que chaque instance d’emploi d’un concept se réfère habituellement à une notion cons­tante et objec­­tive, apte à rester virtuelle ou à s’actua­liser dans un objet singu­lier, et qui demeure toujours identi­que dans la représen­tation qu’elle éveille, les instances de réalisation du sujet ou de la modernité ne se regroupent pas en classes de référence, parce qu’il n’y a pas d’« objets » définissables comme sujet ou comme modernité auxquels puissent renvoyer identique­ment ces instan­ces. C’est pourquoi toute histoire du sujet ou de la modernité ne peut être qu’une histoire fragmentée, non linéaire et non cumulative. Aucune téléologie ne la traverse.

Sujet et modernité ne sont donc ni les noms de réalités civilisation­nelles ou cultu­relles particulières, ni les signes d’idées générales ; ni repré­sentants de phénomènes empiriques, ni concepts abstraits d’occur­rences. Comme le *je*, le sujet et la modernité ne reçoivent leur réalité que de leur *instanciation*. De ce fait, l’universalité du sujet et de la modernité n’est pas – comme le proclament un peu rapidement beau­coup de pen­seurs contem­porains – une universalité abstraite et idéelle, une universa­lité pleine, pré­sence menaçante de l’être qui cacherait le désir de puis­sance de l’Occident, du Blanc, de l’Homme, etc. Rien en elle ne s’oppose au concret et aux réalités empiriques particulières. Il s’agit d’une univer­salité vide, place toujours déjà là et toujours dispo­nible à tous les êtres humains quels qu’ils soient, et quelles que soient la société et la période dans lesquelles ils vivent.

## Par-delà le postmoderne, pour une éthique et une politique du sujet et de la modernité

L’Occident semble, au moins depuis deux siècles, perclus d’indivi­dua­lisme. Tous les auteurs du début du xixe siècle – c’est à cette époque que s’invente le terme[[238]](#footnote-238) – s’accordent déjà pour noter le replie­ment des membres de la société sur leur vie privée, leur famille et leurs affaires, et déjà certains, comme Tocqueville, y voient un risque poli­tique majeur, puisque l’action collective est de plus en plus délaissée par ces individus à l’État. Le phéno­mène paraît s’accentuer encore vers la fin du siècle et le début du suivant. Débute alors une intense réflexion sur les conséquences de l’anomie sociale (Durkheim), sur les phéno­mènes de foule (Le Bon), sur la massification par l’État de populations atomisées (Weber), sur la déterritoria­lisation de l’homme (Simmel). Tous les pen­seurs des masses et du totalita­risme qui se succèdent par la suite (Horkheimer, Adorno, Benjamin, Arendt, Simone Weil, Sartre, etc.) affrontent le spectre de l’individualisme.

Aujourd’hui, beaucoup de sociologues et de philosophes pensent que l’Occident aurait connu ces trente dernières années une mutation qui aurait fait changer radicalement de nature cet individua­lisme. À la monade fer­mée sur elle-même et identique dans le temps, que constituait jusque-là l’individu « moderne », aurait succédé un individu « postmo­derne », ouvert aux différentes influences extérieures et désar­ticulé. La cellule privée aurait explosé, avec le démembre­ment de la famille et la précarisation du travail. Le moi se serait fluidifié dans une attitude de plus en plus erratique. Ainsi l’individu postmoderne ne se sentirait-il plus responsable de ses prises de position passées et ferait cohabiter une succession de moi hétérogènes les uns aux autres. L’individu moderne, cet être fondant sa vie sur un projet, se vivant comme un capitaine menant sa barque au cours d’une navigation pleine de risques, possédant une identité définie et toujours affermie, aurait donc été remplacé par un individu postmoderne, plus versatile dans ses choix éthiques (Robert Nozick), plus ductile dans son identité (Zigmunt Bauman), plus isolé des autres indivi­dus avec lesquels il n’aurait plus aucune chance de pouvoir se mettre d’accord en faisant fond sur ses différends (Jean-François Lyotard, Richard Rorty), un individu plus attaché à l’apparaître qu’à l’être (Gilles Lipovetsky), au simula­cre qu’au réel (Jean Baudrillard).

Le diagnostic est sévère et discutable. Il nous présente un tableau apoca­lyptique, un scénario catastrophe, qui chez certains confine au millé­narisme. La fin de siècle, la fin des Lumières, la fin d’un millénaire échauf­fent des esprits traversés par une pensée triple zéro. Tout se passe comme si, par un aveuglement hélas courant, on ne pouvait envisager le futur que sous la forme d’une prolongation linéaire du passé, d’une évo­lu­tion entraî­nant éclatement du social et morcellement du soi, ano­mie, schizo­phrénie généralisée, et par suite rigidité psychologique et totalita­risme d’un nou­veau genre. Le xixe siècle se fiait béatement au progrès – et l’on sait ce qu’il en a été. Mais faut-il croire maintenant, en inversant cette mythologie, que le pire est toujours à venir ? Le xxe siècle a été le siècle des États, des masses nationales et de la barbarie, le suivant ne pourrait donc connaître qu’une horreur accrue ?

Pourtant, l’idée que l’individu aurait changé radicalement de nature, passant d’une sorte de constructivisme du soi à un émiettement de l’iden­tité, ne semble pas soutenable. Elle occulte la nature réelle des transforma­tions actuelles et cache les alternatives qui sont prêtes à émer­ger. Sans que rien ne soit jamais acquis d’avance, il y a quelque chance pour que ce qui paraît aujourd’hui à beaucoup constituer « l’automne de l’Âge Moderne », la fin crépus­culaire des Lumières, soit en fait le début de nou­veaux déve­lop­pe­ments anthropologi­ques. L’individu­a­lisme postmoderne n’est certai­nement pas l’unique type d’expérience d’individuation et de subjectivation s’élaborant actuellement, ni le plus signifi­catif pour l’avenir. Comme l’ont montré Dilthey, Simmel et Groethuysen, il existe toujours à une époque donnée de nombreuses formes anthropologi­ques différentes. Ces formes sont pour certaines actives, pour d’autres simple­ment disponi­bles à d’éven­tuelles réactua­lisations ; nous manquons simplement des outils pour les reconnaître. Il y a là un travail à faire en se fondant sur l’idée qu’il y a sans doute une infinité de façons de donner sens à l’humain.

Les intellectuels ont, en fait, une responsabilité certaine quant aux maux qu’ils critiquent. En s’attachant exclusive­ment à la question de l’indi­vidualisme, que ce soit pour en faire l’éloge comme les libéraux, le craindre comme les anti-libéraux, ou exalter ses formes les plus récentes comme les partisans du postmo­dernisme, ils négligent toutes les autres formes d’expé­rience individuelle et subjec­tive, et du coup colla­borent à la repro­duction de ce qu’ils sont en train de juger. Il nous faut donc sortir d’une situation théorico-politique bloquée. D’un côté, les sciences humaines et sociales sont prises entre le dogmatisme des modèles indi­vidua­listes et le détermi­nisme des modèles holistes. Elles oscillent ainsi entre le volon­tarisme, les prêches moralisants, les exhor­tations abstraites à l’action indivi­duelle, et les dénonciations contra­dictoi­res – car adres­sées à des agents consi­dérés comme aliénés – d’ordres sociaux et d’institutions oppres­seurs et injustes. De l’au­tre, la philo­so­phie con­naît un type analogue d’oscillations sans fin : soit elle se pose en activité nor­ma­tive et se veut alors défense et illustration du libé­ralisme et de l’universa­lisme, soit elle se complaît dans la dénonciation de l’ordre moderne du monde et de son artificialisme mais n’apporte guère de solution viable.

Afin de nous libérer de ces faux débats, typiques d’une scolastique épuisée, et rou­vrir des possibi­lités d’action, nous devons pro­poser des modèles de com­préhension histori­ques qui placent au centre de leur démar­che *une anthro­pologie radica­lement historique*. Une telle optique devrait à la fois permettre de mettre en évidence les expériences d’individuation et de subjectivation qui se sont produites dans le passé ou qui apparais­sent de nos jours (et qui, faute de rentrer dans les schémas dua­listes domi­nants, n’ont jamais atteint ou n’atteignent jamais la cons­cience commune), et de proposer de nouvelles normes d’action qui ne soient plus prises dans le dilemme d’un soutien incondi­tionnel aux divers modèles indivi­dualistes- subjectivistes ou d’une critique ratiocinante de ces mêmes modèles. Afin que des formes de subjectivation inédites apparais­sent et se diffusent dans nos sociétés, il convient de redonner au langage la capacité d’instaurer des *rythmes* et des *pratiques* par lesquelles les indivi­dus et les groupes puis­sent accéder au *devenir*-*sujet* et à la *modernité*.

# Bibliographie

ALLEN N. J. 1985, « The category of the person : a reading of Mauss’s last essay », in Carrithers M. *et al.* (dir.) *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History.* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 26-45.

ALTHUSSER L. 1959, *Montesquieu, la politique et l’histoire*, Paris, PUF.

ANTONI C. [1940], *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, Sansoni. Ed.ang. Detroit, Wayne State University Press, 1959.

ARENDT H. [1956], « Le concept d’histoire », in *La Crise de la culture*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972.

ARON R. [1938], *La Philosophie critique de l’histoire. Essai sur une théorie de l’histoire dans l’Allemagne contemporaine*, Paris, Vrin. Rééd. 1969.

ARON R. 1967, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.

BENDIX R. [1960], *Max Weber : An intellectual Portrait*, New York, Doubleday. Ed. 1966 London, Paperback.

BENVENISTE É. 1966, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard.

BENVENISTE É. 1974, *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard.

BETANZOS R. J. 1988, « Wilhelm Dilthey : An Introduction » in Dilthey *Introduction to the human sciences* [1883], Detroit, Wayne State University Press, pp. 9-63.

BIRNBAUM P. et LECA J. (dir.) 1986, *Sur l’individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses de la Fondation des Sciences Politiques.

BURCKHARDT J. [1860], *La Civilisation de la renaissance en Italie*. Trad. fr. 1885 et rééd. revue 1958, Paris, Plon.

CARBONELL Ch. O. 1976, *Histoire et historiens. Une mutation idéo­logique des historiens français 1865-1885*, Toulouse, Privat.

CASSIRER E. [1925], *Philosophie der symbolischen Formen. Vol. 2. Das mythische Denken*. Trad. fr 1972, Paris , Minuit.

CASSIRER E. [1927], *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin. Trad. fr 1983, Paris, Minuit.

CASSIRER E., KRISTELLER. P. O.. et RANDALL J. H. 1948, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, The University of Chicago Press.

CAZENEUVE J. 1968, *Sociologie de Marcel Mauss*, Paris, PUF.

COLLINS St. 1985, « Categories, concepts or predicaments ? Remarks on Mauss’s use of philosophical terminology » in M. Carrithers *et al.* (dir.) *The Category of the Person. Anthropo­logy, Philosophy, History.* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 46-82.

*COLLOQUE « SUR L’INDIVIDU » (Royaumont 22, 23, et 24 oct.1985)* 1987, Paris, Le Seuil.

*COLLOQUE « PENSER LE SUJET AUJOURD’HUI » (Cerisy la Salle 9-19 juillet 1986)* 1988, E. GUIBERT-SLEDZIEWSKI et J. L. BARON (éd..) 1988, Paris, Méridiens Klincksieck.

CONSTANT B. [textes du début xixe s.], *De la liberté chez les modernes*, avec une préface de M. Gauchet, Paris, Hachette, 1980.

DILTHEY W. *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, Teubner, 20 Vol.

– To. I *Einleitung in die Geisteswis­senschaften* [1883]. Trad. angl. par R. J. Betan­zos 1988, *Introduction to the human sciences*, Detroit, Wayne State University Press. Trad. fr. 1942, Paris, PUF ; 2e trad. fr. 1992, Paris, Le Cerf.

– To. II *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* [essais écrits entre 1891 et 1904].

– To. III *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*.

– To. V *Die geistige Welt* [1911]. Trad. fr.1947, *Le Monde de l’Esprit I*, Paris, Aubier-Montaigne.

– To. VI *Die geistige Welt* [1911]. Trad. fr. 1947, *Le Monde de l’Esprit II*, Paris, Aubier-Montaigne ; 2e trad.fr. 1995, Paris, Le Cerf.

– To. VII *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissen­schaften*. Trad. fr. 1988, Paris, Le Cerf.

– To. VIII *Weltanschauungslehre*.

– To. XV *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*.

DUMONT L. 1966, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.

DUMONT L. 1977, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l’idéologie économique*, Paris, Gallimard.

DUMONT L. 1983, *Essai sur l’individualisme. Une perspective anthro­pologique sur l’idéologie moderne*, Paris, Le Seuil.

DUMONT L. 1991, *Homo aequalis II. L’idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard.

DUPRONT A. 1984, « Réformes et « modernité », *Annales E.S.C.*, Paris, A. Colin, pp. 747-767.

DURKHEIM E. [1893], *De la division du travail social*. Rééd. 1930, Paris, PUF.

DURKHEIM E. [1895], *Les Règles de la méthode sociologique*. Rééd. 1912, Paris, Alcan.

DURKHEIM E. [1897], *Le Suicide*. Rééd. 1930, Paris, PUF.

DURKHEIM E. et MAUSS M. [1903], « De quelques formes primitives de classification. Contribu­tion à l’étude des représentations collectives » *in* M. Mauss *Œuvres*, Paris, Minuit, to. II.

DURKHEIM E. [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Rééd.1960, Paris, PUF.

DURKHEIM E. [1922], *Éducation et sociologie*. Rééd. 1926, Paris, Alcan.

ENGELS F. 1884, *Les Origines de la famille, de la propriété privée et de l’État*, Zürich.

FEHER M. *et al*. (dir.) 1989, *Fragments for a History of the Human Body*, New York, Urzone, 3 vol.

FOUCAULT M. 1966, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT M. 1976, *Histoire de la sexualité. To. I : La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT M. 1984a, *Histoire de la sexualité. To. II : L’Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT M. 1984b, *Histoire de la sexualité. To. III : Le Souci de soi*, Paris, Gallimard.

FREUD S., [1912-1913], *Totem und Tabu*, trad. fr. Paris, Payot, 1976.

FREUD S., [1921], *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, dans *Essais de psychana­lyse*, trad. fr., Paris, Payot, 1970.

FREUD S., [1927], *Die Zukunft einer Illusion*, trad. fr., Paris, PUF, 1980.

FREUD S., [1930], *Das Unbehagen in der Kultur*, trad. fr., Paris, PUF, 1986.

FREUD S., [1939], *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, nlle. trad. fr., Paris, Gallimard, 1986.

FREUND J. 1965, « Introduction » *in* Weber [1922, *Gesammelte Auf­sätze zur Wissenschaftlehre*. Trad. fr. 1965, Paris, Plon, pp. 9-116.

GAUCHET M. 1979, « De l’avènement de l’individu à la découverte de la société », *Annales E.S.C.*, Paris, A. Colin, pp. 451-463.

GAUCHET M. 1985, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

GREENBLATT S. 1980, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago, The University of Chicago press.

GREENBLATT S. 1986, « Fiction and Friction » in T. C. HELLER et al. (dir.) *Reconstructing Indivi­dualism. Auto­nomy, Indivi­duality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press, pp. 30-52.

GROETHUYSEN B. 1926, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, Stock.

GROETHUYSEN B. [1927-1930], *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensan­schauung in Frankreich*, Halle/Salle, 2 Bde. Rééd., 1978, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

GROETHUYSEN B. [1927], *Origines de l’esprit bourgeois en France* To. I (Traduction revue et fortement diminuée du précédent titre), Paris, Gallimard.

GROETHUYSEN B. [1931], *Philosophische Anthropologie*. Trad. fr., 1953, Paris, Gallimard.

GURVITCH G. [1950], *La Vocation actuelle de la sociologie*, rééd. aug. 1963, Paris, PUF, 2 vol.

GURVITCH G. (dir.) 1958-1960, *Traité de sociologie*, Paris, PUF 2 vol.

GURVITCH G. 1962, *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion.

HELLER TH. C. *et al.* (dir.) 1986, *Reconstructing Individualism. Autonomy, Indivi­duality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press.

HUBERT H. et MAUSS M. [1904], « Esquisse d’une théorie générale de la magie » in Mauss éd.1950, Paris, PUF.

HUBERT H. [1905], « Étude sommaire de la représen­tation du temps dans la magie et dans la religion », rééd. dans H. Hubert et M. Mauss 1909, *Mélange d’histoire des religions*, Paris, Alcan.

HUBERT H. et MAUSS M. [1909], « Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux » in Mauss 1968, *Œuvres*, Paris, Minuit, To. I.

HUIZINGA J. [1919], *L’Automne du Moyen Âge*, Trad. fr. 1932, rééd. 1980 avec une préface de J. Le Goff, Paris, Payot.

KOYRE A. [1957], *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins Press, trad. fr. Paris, Gallimard, 1962.

LAURENT A. 1985, *De l’individualisme. Enquête sur le retour de l’individu,* Paris, PUF.

LAURENT A. 1987, *L’individu et ses ennemis*, Paris, Hachette.

LAURENT A. 1993, *Histoire de l’individualisme*, Paris, PUF.

LE GOFF J. 1956, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris, PUF.

LE GOFF J. [1957], *Les Intellectuels au Moyen Âge*, rééd.1985, Paris, Le Seuil.

LE GOFF J. [1964], *La Civilisation de l’Occident médiéval*, rééd.1984, Paris, Arthaud.

LE GOFF J. 1977, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, Travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard.

LE GOFF J. avec METTRA Cl. 1980, « Entretien » in Huizinga J. [1919], *L’Automne du Moyen Âge*, trad. fr. 1932, rééd. 1980, Paris, Payot.

LE GOFF J. 1981, *La Naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard.

LE GOFF J. 1985, *L’Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard.

LE GOFF J. (dir.) [1987], *L’Uomo medievale*, Bari, Laterza. Trad. fr. 1989, Paris, Le Seuil.

LEVI-STRAUSS Cl. 1950, « Introduction à l’œuvre de Mauss » in Mauss éd. 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF., pp. I-LII.

LEVI-STRAUSS Cl. 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

LEVY-BRUHL L. 1938, *L’expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, PUF.

LIPOVETSKY G. 1983, *L’ère du vide. Essais sur l’individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.

LUHMANN N. 1986, « The Individuality of the Individual : Historical Meanings and Contempo­rary Problems » in TH. C. HELLER *et al.* (dir.) *Reconstructing Individualism. Autonomy, Indi­viduality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press, pp. 313-325.

LUKES St. 1973, *Individualism*, Oxford, Blackwell.

LYOTARD J.F. 1979, *La Condition post-moderne*, Paris, Minuit.

LYOTARD J.F. 1986, *Le Post-moderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée.

MACPHERSON C. B. [1962], *The Political Theory of Possessive Indi­vidualism*, Oxford, Oxford University Press. Trad. fr. 1971, Paris, Gallimard.

MARTIN L. H *et al*. (dir.) 1988, *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachussets Press.

MARX K. [1867-1885-1894], *Das Kapital*, 3 Vol. Trad. fr. J. Roy révisée par l’auteur, 1872-1875.

MAUSS M. 1968-1969, *Œuvres*, Paris, Minuit, 3 vol. :

Vol. I *Les fonctions sociales du sacré*

Vol. II *Représenta­tions collectives et diversité des civilisations*

Vol. III *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*

MAUSS M. [1947], *Manuel d’ethnographie* (Cours de 1926 à 1939), rééd. 1967, Paris, Payot.

MAUSS M. 1950, *Sociologie et anthropologie* (Recueil de textes), Paris, PUF.

MAUZI R. 1963, *L’idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au xviiie siècle*, Paris.

MESCHONNIC H. 1977-1978, « La vie pour le sens, Groethuysen », *N.R.F*, Nov., pp. 103-114 ; déc. pp. 100-108 ; janv. pp. 81-94, Paris, Gallimard.

MESCHONNIC H. 1982, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier.

MESCHONNIC H. 1988, *Modernité Modernité*, Lagrasse, Verdier.

MISCH G. 1913, « Vorwort » in Dilthey *Gesam­­melte Schriften*, To. II, Stuttgart, Teubner.

MOMIGLIANO A. 1985a, « Marcel Mauss and the Quest for the Per­son in Greek Biography and Autobiography » in Carrithers M. et al. (dir) *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History.* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 83-92

MOMIGLIANO A. 1985b, « Marcel Mauss e il problema della per­sona » in Di Donato R. (dir) *Gli uomini, la società, la civiltà. Uno studio intorno all’opera di Marcel Mauss*, Pise.

PARSONS T. 1963, « Introduction » in Weber [1922], *Religionssoziolo­gie*, Trad. angl. 1963, pp. xix-lxvii.

PIRENNE H. 1914, *Les Périodes de l’histoire sociale du capitalisme*.

POIRIER J. 1950, « Marcel Mauss et l’élaboration de la science ethno­logique », *Journal de la Société des Océanistes*, N° 6, Déc.

POPPER K. [1944-1945], *Poverty of Historicism*, in *Economica*. Trad. fr. 1956, Paris, Plon.

RAYNAUD Ph. 1987, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF.

RENAN E. [1883], *Souvenirs d’Enfance et de Jeunesse*. Rééd. 1992, Paris, Presses Pocket.

RENAUT A. 1989, *L’Ère de l’individu. Contribution à une histoire de la subjec­tivité*, Paris, Gallimard.

SAUSSURE F. de [1916], *Cours de linguistique générale*, Cour professé de [1906 à 1911] et édité de manière posthume par Ch. Bally et A. Sechehaye. Réed. 1972, présentée et annotée par Tullio de Mauro, (1re éd. ital. des notes 1967), Paris, Payot.

SIMMEL G. [1892], *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Erkenntnistheo­re­tische Studie*, 2nde éd.rev. [1905], Berlin-Leipzig, Duncker & Humblot. Trad. fr 1984, Paris, PUF.

SIMMEL G. [1900], *Philosophie des Geldes*, 2nde éd.aug. [1907, Berlin-Leipzig, Dunckler & Humblot. Trad. fr. 1987, Paris, PUF. Trad. angl. 1990, London-New York, Routledge.

SIMMEL G. [1906], *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, 3e éd.1916, Leipzig-München, K. Wolff.

SIMMEL G. [1912], « Goethes Individualismus », *Logos*, N° 3. Trad. fr. 1990, dans *Philosophie de la modernité II*, Paris, Payot.

SIMMEL G. [1917a], « Individuum und Gesellschaft in Lebensanschau­ungen des 18-19 Jahrhunderts (Beispiel der philosophischen Soziolo­gie) », in *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlin-Leipzig, Göschen. Ed. angl. 1950, *The Sociology of Georg Simmel*, New York, The Free Press, pp. 58-84.

SIMMEL G. [1917b], « Das Individuum und die Freiheit ». Texte pos­thume qui est une version moins étoffée du précédent. Trad. angl. 1971 par D. N. Lev­in­e *Georg Simmel. On Indivi­duality and Social Forms Selected Writings*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 217-226. Trad. fr. 1989, dans *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot.

SIMMEL G., [1917c], « Individualismus », *Marsyas*, I. Trad. fr. 1989, dans *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot.

SOMBART W., [1913], Trad. fr 1926, *Le Bourgeois. Contribution à l’histoire morale et intel­lec­tuelle de l’homme économi­que moderne*, Paris, Payot.

TOCQUEVILLE A. de, [1835-1840], *De la Démocratie en Amérique*, To. I et to. II. Rééd. 1986, Paris, Coll. Bouquins, R. Laffont.

TOCQUEVILLE A. de [1856], *L’Ancien régime et la révolution*. Rééd. 1986, Paris, Coll. Bouquins, R. Laffont. éd. 1986.

TOURAINE A.., 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.

TROELTSCH E., 1908-1910, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen.

TROELTSCH E., [1909], *Calvinismus und Luthertum. Überblick*. Trad. fr. 1991, Paris, Gallimard.

TROELTSCH E., [1911], *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München-Berlin, Oldenbourg. Trad. fr. 1991, Paris, Gallimard.

TROELTSCH E., [1913], *Religion, Wirtschaft und Gesellschaft*. Trad. fr. 1991, Paris, Gallimard.

VALERI V., 1966, « Marcel Mauss e la nuova antropologia », *Critica storica*, N° 5-6, pp. 699-700.

Vandenberghe F., *La sociologie de Georg Simmel*, La Découverte, 2001.

WEBER M., [1904-1905], *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Trad. fr. 1964, Paris, Plon.

WEBER M., [1919, *Wissenschaft als Beruf*, Tübingen, Mohr. Trad. fr. 1959, Paris, Plon.

WEBER M., [1921], *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. To. III : Das antike Judentum*. Ed. angl. 1952, Glencoe, The Free Press.

WEBER M., [1922], *Typen religiöser Vergemeinschaftung*, (Section V de la 2e partie de *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr. Trad. angl. 1963 avec une introduc­tion de T. Parsons, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press. Trad. fr. 1971, Paris, Plon.

WEBER M., [1922], *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr. Trad. fr. des principaux textes 1965, avec une intro­duction de J. Freund, Paris, Plon.

WEBER M., [1923], *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschafts­geschichte*, Berlin, Duncker & Humblot. Ed. fr. 1991, Paris, Gallimard.

# Index

A

Aaron, 143

Adorno, 269

Althusser, 52

Antoni, 149, 164, 169

Arendt, 269

Arioste, 214

Aristote, 88, 200-206, 219, 245, 247, 250, 251, 252

Aron, 52

Augustin, 208, 209, 210, 212, 217, 222, 227, 228, 230, 231, 234, 238, 252

B

Bachelard, 28

Bandello, 13

Baudrillard, 269

Bauman, 269

Benjamin, 21, 269

Benveniste, 15, 86, 146, 147, 267

Bergson, 144, 262

Berkeley, 88, 91

Boas, 99, 100, 107, 111, 118

Boccace, 13, 153, 212, 213, 218, 234, 249

Boèce, 87

Boureau, 87

Bruno, 223

Burckhardt, 20, 23-25, 27, 51-55, 59, 64, 67, 73, 150-156, 170, 257

C

Campanella, 223

Carbonell, 151

Cardanus, 223

Cassiodore, 87, 91

Cassirer, 163

Cazeneuve, 98, 117

Cervantès, 13, 239, 240

Charles de Bovelles, 223, 226, 231, 239

Christophe Colomb, 19

Cicéron, 85, 86

Claes Sluter, 159

Colbert, 190

Constant, 21, 22, 23

Czarnowski, 82

D

David, 143

Descartes, 13, 19, 62, 88, 91, 264

Dieterich, 96, 97

Dilthey, 5, 16, 20, 23-27, 30, 31, 37, 54, 59, 60-67, 71-73, 144, 149, 151, 153, 155, 160, 167, 168, 170-178, 181, 188, 191, 192, 243, 245, 248, 253-257, 260, 262, 270, 273, 276

Donne, 240, 241

Duby, 157

Dufay, 158

Dumont, 20, 70, 117, 266

Durkheim, 16, 20, 55-59, 73, 75-80, 82, 90, 94, 95, 98, 99, 115, 116, 120, 123, 136, 137, 142, 145, 148, 149, 163, 165, 168, 195, 254, 255-259, 269

E

Engels, 27

Erasme, 231

Érasme, 25, 61, 208, 231-234

F

Fauconnet, 92

Feuerbach, 27

Fichte, 88, 91

Ficin, 214, 215, 218, 222, 226

Foucault, 16, 48, 55, 164, 195, 207, 237, 242, 260, 276

Frazer, 161, 170

Frege, 16

Freud, 13, 16, 43-49, 156, 167, 170, 195, 274

Fustel de Coulanges, 151

G

Gadamer, 11

Galilée, 13, 214, 276

Gerson, 166

Goethe, 70, 277

Granet, 102

Gresle, 117

Groethuysen, 3, 13-16, 20, 60, 65-67, 72, 73, 75, 173-195, 200, 201, 206, 210, 214, 218, 219, 221-223, 226, 231, 238-266, 270, 276

Groot, 83

Grotius, 62, 264

Gummere, 132, 133

Gurvitch, 114, 117, 121, 122, 127, 144, 145

H

Habermas, 14

Halbwachs, 122

Hegel, 30, 151, 262

Heidegger, 11, 16, 26, 38, 40, 173, 262, 266

Herder, 70

Horkheimer, 25, 26, 269

Howitt, 99

Hubert, 80, 82, 122, 124, 125, 127, 128, 131, 132, 275

Huizinga, 13-16, 20, 55, 59, 73, 75, 91, 149-170, 179, 182, 185, 248, 254, 257, 258, 259, 264, 266, 275

Humboldt, 71, 255

Hume, 88, 91

Husserl, 5, 16, 26, 32, 34, 37-44, 47-49, 54, 60, 63, 64, 73, 175, 180, 195, 253, 255, 260, 262, 266

J

Jakobson, 115, 117, 118

Jaspers, 173

Jean de Meung, 154

Juda, 143

K

Kant, 67, 91, 254, 255, 277

Karady, 75, 117

Koyré, 26

L

Lavater, 70

Le Bon, 46

Le Goff, 149, 275

Lebon, 269

Leenhardt, 102

Léger, 65

Leibniz, 265

Leonardo da Vinci, 223

Lessing, 70

Levine, 65, 277

Lévi-Strauss, 75, 100, 114-121, 127, 136, 145

Lévy-Bruhl, 161, 163, 170

Lipovetsky, 269

Lipps, 160, 170

Lukes, 268

Luther, 25, 61, 190, 226, 227, 277

Lyotard, 184, 269

M

Machiavel, 61, 62

Machiavelli, 223

Mahomet, 33

Maïmonide, 88

Malinowski, 79, 101

Marx, 26, 27, 29, 30, 57, 60, 68, 151, 166, 177

Mauss, 4, 10, 13-16, 20, 59, 73, 75-148, 160, 163, 165, 170, 257-259, 264, 266, 273-276, 277

Memlinc, 158

Meschonnic, 128

Michelet, 30, 151

Misch, 60

Mme de Lafayette, 13

Montaigne, 25, 61, 231, 235-237, 274

Montesquieu, 52, 155, 173, 273

Morgan, 79

Moscovici, 46

N

Nicolas de Cues, 226, 227, 228

Nicomaque, 206

Nietzsche, 13, 66, 67, 173-175, 179, 182, 183, 246, 248, 275

Nozick, 269

P

Paracelse, 250

Pascal, 191, 193

Peirce, 16

Pétrarque, 25, 61, 153, 210-213, 218, 234, 249, 250

Philippe le bon, 158

Pic de la Mirandole, 214, 215, 218, 219, 222, 226

Pirenne, 29, 91, 151, 166

Platon, 195-206, 238, 244, 245, 252, 261

Plotin, 197, 199, 208, 252

Poirier, 117

Pomponazzi, 219, 220-222

Propp, 117

R

Renan, 31

Robert, 45, 46

Roger de la Pasture, 159

Rorty, 269

Rousseau, 173, 191

Ruysbroeck, 158

S

Sartre, 173, 269

Saussure, 16, 117, 118, 130, 145, 147

Schlegel, 70

Schleiermacher, 70, 173

Seligmann, 100

Shakespeare, 154, 239, 240, 275

Simmel, 5, 20, 29, 60, 65-75, 88, 170, 175, 177, 179, 182, 188, 243, 248, 255, 257, 269, 270, 277

Socrate, 195, 244

Sombart, 29, 151, 166

Spinoza, 62, 88, 91

Swanton, 100

T

Thomas a Kempis, 158, 165

Tocqueville, 22, 27, 30, 32, 51-53, 68, 268

Tönnies, 23

Troeltsch, 29, 30, 61, 88, 151

Troubetskoy, 115, 117, 118

V

Valeri, 117

Van Eyck, 158, 159

Van Ossenbruggen, 84, 85, 94

Vandenberghe, 65

Vauvenargues, 189

Vernant, 4, 265

W

Weber, 5, 16, 29-34, 36, 38, 41, 43, 44, 47-49, 56, 58-62, 64, 68, 73, 88, 149, 151, 157, 164-170, 174, 178, 179, 182, 188, 190, 194, 195, 231, 255, 258, 259, 266, 269, 273, 274, 276

Weil, 269

Wölfflin, 160, 170

Wundt, 135, 170

Z

Zoroastre, 33

1. . *Rythme, pouvoir, mondialisation* [2005], 2016 ; *Marcel Mauss retrouvé. Origines de l’anthropo­logie du rythme* [2010], 2015. [↑](#footnote-ref-1)
2. . *Rythmologie baroque. Spinoza*, *Leibniz*, *Diderot*, 2015 ; *Elements of Rhythmology*, 5. vol., 2018-2021. [↑](#footnote-ref-2)
3. . *Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé* [2007], 2015 ; *Problèmes de rythmanalyse*, 2 vol., 2022. [↑](#footnote-ref-3)
4. . *Poétique d’une anti-anthropologie. L’hermé­neutique de Gadamer*, 2000. [↑](#footnote-ref-4)
5. . *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet*, 2010. [↑](#footnote-ref-5)
6. . La seule inflexion qui la caractérise tient à ce qu’après avoir considéré longtemps « l’exception moderne », selon le mot de Dumont, comme un modèle, elle la voit mainte­nant comme le destin malheureux de toutes les cultures et sociétés traditionnelles. L’esprit impérialiste s’est transformé en déploration réactionnaire. [↑](#footnote-ref-6)
7. . B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* [1819], Paris, Hachette, 1980, p. 81. [↑](#footnote-ref-7)
8. . A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* [1835-1840], to. I et II, Paris, Laf­font, 1986, p. 496. [↑](#footnote-ref-8)
9. . B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* [1819], Paris, Hachette, 1980, p. 85. [↑](#footnote-ref-9)
10. . A. de Tocqueville, *L’Ancien régime et la Révolution* [1856], Paris, R. Laffont, 1986, p. 951. [↑](#footnote-ref-10)
11. . B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* [1819], Paris, Hachette, 1980, p. 79. [↑](#footnote-ref-11)
12. . F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. *Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Berlin, 1887. [↑](#footnote-ref-12)
13. . W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswis­senschaften* [1883], trad. S. Mesure, *Critique de la raison historique, Introduction aux sciences de l’esprit*, Paris, Le Cerf, 1992, p. 302. [↑](#footnote-ref-13)
14. . J. Burckhardt, *La Civilisation de la renaissance en Italie* [1860], Paris, Plon, 1958, p. 81. [↑](#footnote-ref-14)
15. . W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswis­senschaften* [1883], Paris, 1992, p. 304, itali­ques de W. Dilthey. [↑](#footnote-ref-15)
16. . A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* [1957],Paris, Gallimard, 1973, p. 10. [↑](#footnote-ref-16)
17. . K. Marx, *Das Kapital* [1867-1885-1894]. En particulier 1867, ch. XXVI à XXIX. Engels montrera, dans le même esprit, que la transformation des relations de l’indi­vidu dans la famille est un produit de la nouvelle croissance économique. Cf. F. Engels, *Les Origines de la famille, de la propriété privée et de l’Etat*, Zürich, 1884. [↑](#footnote-ref-17)
18. . W. Sombart, *Le Bourgeois. Contribution à l’histoire morale et intel­lec­tuelle de l’homme économi­que moderne* [1913], Paris, Payot, 1926 ; H. Pirenne, *Les Périodes de l’histoire sociale du capitalisme* [1914], Bruxelles, Librairie du Peuple, 1922. [↑](#footnote-ref-18)
19. . G. Simmel, *Philosophie des Geldes* [1900], 2e éd. aug. [1907], Paris, PUF, 1987; trad. angl., London-New York, Routledge, 1990. [↑](#footnote-ref-19)
20. . M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [1904-1905], Paris, Plon, 1964 et *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschafts­geschichte* [1923], Paris, Gallimard, 1991 ; E.Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* [1908-1910] et *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entste­hung der modernen Welt* [1911], Paris, Gallimard, 1991 et *Religion, Wirt­schaft und Gesell­schaft* [1913], Paris, Gallimard, 1991. [↑](#footnote-ref-20)
21. . M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [1904-1905], Paris, Plon, 1964. [↑](#footnote-ref-21)
22. . Contrairement à ce qui est souvent affirmé sur la seule base de ses travaux sur le protes­tantisme, Weber reprend en fait une grande partie de la description marxienne : c’est seulement à la fin du Moyen Âge qu’apparaî­t une classe d’une nature entière­ment nou­velle et liée au salariat. À cause de la spolia­tion des petits propriétaires, de nom­breux paysans se voient dégagés de leurs attaches tradi­tion­nelles à la glèbe. Les hommes comme la terre deviennent dispo­nibles pour le marché. Parallèlement, l’unité que constitue la ferme pay­sanne est dépouillée de toutes ses dimensions et réduite à un simple pôle de consom­ma­tion. Les affaires peuvent être défini­ti­vement séparées de l’unité patrimoniale familiale. Cf. l’histoire économique qui a été publiée après sa mort, M. Weber [1923], éd. 1991. [↑](#footnote-ref-22)
23. . Voir en particulier M. Weber, *Typen der religiösen Vergemeinschaftung*, (Section V de la 2e partie de *Wirtschaft und Gesellschaft*) [1922], trad. angl. avec une introduc­tion de T. Parsons, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1963; trad. fr. Paris, Plon, 1971. [↑](#footnote-ref-23)
24. . E. Renan, « Prière sur l’Acropole », *Souvenirs d’Enfance et de Jeunesse* [1883], Paris, Presses Pocket, 1992. [↑](#footnote-ref-24)
25. . M. Weber, *The Sociology of Religion* [1922], Boston, Beacon Press, 1963, p. 75 et aussi p. 76. [↑](#footnote-ref-25)
26. . M.Weber rejette explicitement toute corrélation du prophétisme et d’une position particu­lière dans le système des classes (voir *The Sociology of Religion* [1922], *op. cit*., p. 101). Il est vrai, par ailleurs, que toute l’analyse qu’il mène des caractères religieux de chaque classe ne cherche qu’à montrer les chances de réussites sociales d’un prêche pro­phétique en fonction des milieux où il est reçu. [↑](#footnote-ref-26)
27. . Je me limiterai ici à reprendre les conceptions de Husserl exposées dans *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomeno­logie* [1935-36], Paris, Gallimard, 1976. En particulier « La crise de l’humanité européenne et la philoso­phie », pp. 347-383. [↑](#footnote-ref-27)
28. . S. Freud, *Totem und Tabu* [1912-13], Paris, Payot, 1976 ; « *Massen­psycho­logie und Ich-Analyse*», *Essais de psychanalyse* [1921], Paris, Payot, 1970 ; *Die Zukunft einer Illusion* [1927], Paris, PUF, 1980 ; *Das Unbehagen in der Kultur* [1930], Paris, PUF, 1986 ; *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [1939], Paris, Gallimard, 1986. [↑](#footnote-ref-28)
29. . S. Freud, *Totem und Tabu* [1912-13], Paris, Payot, 1976, p. 164. [↑](#footnote-ref-29)
30. . M. Robert, « S. Freud », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1998. [↑](#footnote-ref-30)
31. . S. Moscovici, *L’Âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, nlle éd. revue, Paris, Editions Complexes, 1991, p. 304. [↑](#footnote-ref-31)
32. . S. Freud, *Totem und Tabu* [1912-13], Paris, Payot, 1976, p. 183. [↑](#footnote-ref-32)
33. . A. de Tocqueville, *L’Ancien régime et la Révolution* [1856], Paris, R. Laffont, Coll. Bouquins, 1986, p. 1012. [↑](#footnote-ref-33)
34. . J. Burckhardt, *La Civilisation de la renaissance en Italie* [1860]. J’ai utilisé l’édition anglaise parue sous le titre *The Civilization of the Renaissance in Italy, an Essay*, London, Phaidon Press, 1951, ici p. 81. [↑](#footnote-ref-34)
35. . En fait, cette opposition reprend à nouveaux frais le débat qui agitait déjà au siècle précédent les « Romanistes » et les « Germanistes » à propos de l’origine de la monar­chie absolue et de la féodalité. Il s’agissait alors de savoir qui devait gouverner l’État. Pour les Ger­manistes, dont était Montesquieu, les rois des peuples germani­ques étaient, dans les « forêts » originel­les, élus par les guerriers et gouvernaient donc en accord avec leurs pairs. Pour les Roma­nistes, la monar­chie, étant l’héritière de l’Empire romain, ne devait au con­traire rien à la noblesse. Elle avait su, en France, préférer les mérites de la bourgeoisie laborieuse aux prétentions illégitimes et dépas­sées – car fondées uniquement sur le droit de conquête – des féodaux. Cf. L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l’histoire*, Paris, PUF, 1959, pp. 104-105 et R. Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 62 et pp. 72-74. [↑](#footnote-ref-35)
36. . J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy, an Essay* [1860], London, 1951, p. 52. [↑](#footnote-ref-36)
37. . M. Foucault, *Histoire de la sexualité. To. II. L’Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 17. Je reviendrai sur Foucault dans le 3e volume de cette série. [↑](#footnote-ref-37)
38. . E. Durkheim, *De la division du travail social* [1893], Paris, PUF, 1930, p. 170. [↑](#footnote-ref-38)
39. . G. Misch dans W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 1991, to. II, p. vi. [↑](#footnote-ref-39)
40. . W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Refor­mation* [essais écrits entre 1891 et 1904], *Ges. Sch*.,1991, to. II. [↑](#footnote-ref-40)
41. . W. Dilthey, « Zur Würdigung der Reformation », *Ges. Sch.*, 1991, to. II., pp. 512-518. [↑](#footnote-ref-41)
42. . W. Dilthey, « Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhun­dert » [1891], *Ges. Sch*., 1991, to. II., pp. 42-44. [↑](#footnote-ref-42)
43. . W. Dilthey, « Die Metaphysik des Mittelalters nach ihren Grundmotiven : das religiose Motiv, die gegenständliche Meta­physik der Griechen, die römische Willens­stellung » [1891], *Ges. Sch.*, 1991, to. II., pp. 1-16. [↑](#footnote-ref-43)
44. . W. Dilthey, « Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den meta­phy­si­schen Systemen » [1911], *Ges. Sch.*, 1991, to. VIII, en particulier pp. 82-84. [↑](#footnote-ref-44)
45. . W. Dilthey, « Die drei Grund­formen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahr­hunderts » [1898], *Ges. Sch.*,1921, to. IV, pp. 528-554 ; « Das Wesen der Philosophie » [1907], *Ges. Sch.,* 1991, to. V ; éd. fr. 1947, to. I, p. 402. [↑](#footnote-ref-45)
46. . W. Dilthey, « Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den meta­physi­schen Systemen » [1911], *Ges. Sch*., 1991, to. VIII, pp. 75-118. [↑](#footnote-ref-46)
47. . W. Dilthey, « Das Wesen der Philosophie » [1907], *Ges. Sch*., 1991, to. V ; éd. fr. 1947, to. I., pp. 341-415. [↑](#footnote-ref-47)
48. . G. Simmel, « Individuum und Gesellschaft in Lebensanschauungen des 18. und 19. Jahrhunderts (Beis­piel der philosophi­schen Soziologie) », *Grundfragen der Soziologie* *(Individuum und Gesellschaft)*, Berlin-Leipzig, Göschen, 1917a. Ed. angl., *The Sociology of Georg Simmel*, New York, The Free Press, 1950, pp. 58-84. Pour des raisons de circons­tances, j’ai travaillé avec la version posthume et moins étoffée de ce texte inti­tulée « Das Individuum und die Freiheit » 1917b, dans son éd. anglaise par D. N. Lev­in­e *Georg Simmel. On Indivi­duality and Social Forms Selected Writings*, Chicago, University of Chicago Press, 1971, pp. 217-226. Voir aussi la trad. fr. dans *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 1989. – pour des études en langue française consacrées à Simmel voir F. Léger, *La Pensée de Georg Simmel*, Paris, Kimé, 1989 ; F. Vandenberghe, *La sociologie de Georg Simmel*, La Découverte, 2001. [↑](#footnote-ref-48)
49. . G. Simmel, « Das Individuum und die Freiheit » [1917b], *Georg Simmel. On Indivi­duality and Social Forms Selected Writings*, 1971, p. 224. [↑](#footnote-ref-49)
50. . B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, Stock, 1926, p. 69. [↑](#footnote-ref-50)
51. . G. Simmel, « Das Individuum und die Freiheit » [1917b], *Georg Simmel. On Indivi­duality and Social Forms Selected Writings*, 1971, p. 226. [↑](#footnote-ref-51)
52. . B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, Stock, 1926, p. 76. [↑](#footnote-ref-52)
53. . G. Simmel, « Das Individuum und die Freiheit » [1917b], *Georg Simmel. On Indivi­duality and Social Forms Selected Writings*, 1971, p. 217. [↑](#footnote-ref-53)
54. . G. Simmel, « Individuum und Gesellschaft in Lebensanschauungen des 18. und 19. Jahrhunderts (Beis­piel der philosophi­schen Soziologie) » [1917a], *The Sociology of Georg Simmel*, 1950, p. 65. [↑](#footnote-ref-54)
55. . G. Simmel, « Das Individuum und die Freiheit » [1917b], *Georg Simmel. On Indivi­duality and Social Forms Selected Writings*, p. 219. [↑](#footnote-ref-55)
56. . Voir aussi G. Simmel, « Individuum und Gesellschaft in Lebensanschauungen des 18. und 19. Jahrhunderts (Beis­piel der philosophi­schen Soziologie) » [1917a], *The Socio­logy of Georg Simmel*, 1950, pp. 78-81. [↑](#footnote-ref-56)
57. . L. Dumont, *Homo aequalis II. L’idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991. [↑](#footnote-ref-57)
58. . G. Simmel, « Das Individuum und die Freiheit » [1917b], *Georg Simmel. On Indivi­duality and Social Forms Selected Writings*, 1971, p. 222. [↑](#footnote-ref-58)
59. . W. von Humboldt n’apparaît d’ailleurs plus dans l’index de G. Simmel, *The Socio­logy of Georg Simmel*, 1950 ; le contraste est frappant avec les nombreuses occurrences où Dilthey parle de Humboldt dans *L’introduction aux sciences de l’Esprit* [1883], 1988. [↑](#footnote-ref-59)
60. . G. Simmel, « Individuum und Gesellschaft in Lebensanschauungen des 18. und 19. Jahrhunderts (Beis­piel der philosophi­schen Soziologie) » [1917a], *The Sociology of Georg Simmel*, 1950, p. 83. [↑](#footnote-ref-60)
61. . G. Simmel, « Das Individuum und die Freiheit » [1917b], *Georg Simmel. On Indivi­duality and Social Forms Selected Writings*, 1971, p. 226. [↑](#footnote-ref-61)
62. . Une recension pres­que complète des travaux de Mauss a été publiée sous le titre : *Œuvres*, Paris, éd. Minuit, 1968-1969 : vol. I *Les fonctions sociales du sacré* ; vol. II *Repré­senta­tions collectives et diversité des civilisations* ; vol. III *Cohésion sociale et divi­sions de la sociologie*. Le reste de ses travaux scientifiques a été publié, avec une introduc­tion de Cl. Lévi-Strauss, dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950. – N.B.: Quand il existe des divergences de dates entre celles indi­quées par cette édition, celles fournies par Victor Karady dans le titre du texte, ou encore, dans la chronologie que celui-ci a dressée à la fin du vol. III, j’adopte cette dernière. [↑](#footnote-ref-62)
63. . E. Durkheim et M. Mauss, « De quelques formes primitives de classification ; contri­bution à l’étude des représenta­tions collectives » [1903], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 29. [↑](#footnote-ref-63)
64. . M. Mauss, « Parentés à plaisanteries » [1926], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 109, note 1. [↑](#footnote-ref-64)
65. . M. Mauss, « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » [1932], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 13 ; mêmes remarques sur les sociétés australiennes p. 14 ; sur les socié­tés à parentés à plaisanteries p. 20 ; sur les sociétés africaines pp. 22 et 24. [↑](#footnote-ref-65)
66. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain ; la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 346. [↑](#footnote-ref-66)
67. . M. Mauss, « Parentés à plaisanteries » [1926], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 110, note 1. [↑](#footnote-ref-67)
68. . M. Mauss, « Fragment d’un plan de sociologie générale descrip­tive. Classification et méthode d’observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de type archaïque (phénomènes spécifi­ques de la vie intérieure de la société) » [1934], *Œuvres*, to. III, p. 319. [↑](#footnote-ref-68)
69. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain ; la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 335. [↑](#footnote-ref-69)
70. . M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l’échange dans les sociétés archaï­ques » [1925], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 274. [↑](#footnote-ref-70)
71. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, pp. 331-362. [↑](#footnote-ref-71)
72. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 333. [↑](#footnote-ref-72)
73. . H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d’une théorie générale de la magie » [1904], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, pp. 1-141; E. Durkheim et M. Mauss, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l’étude des représentations collectives » [1903], *Œuvres*, 1969, to. II, pp. 13-89 ; H. Hubert « Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie » [1905], réed. dans H. Hubert et M. Mauss, 1909 ; Czarnowski­ s.d. ; E. Durkheim, *Les Formes élémen­taires de la vie religieuse* [1912], éd. 1960, chap. VIII, livre II et p. 629 *sq*. [↑](#footnote-ref-73)
74. . H. Hubert et M. Mauss, « Introduction à l’analyse de quelques phénomènes reli­gieux » [1909], *Œuvres*, 1968, to. I, pp. 29-30. Voir également la liste qu’il propose en 1927 dans « Divisions et proportions des divisions de la sociologie », *Œuvres,* 1969, to. III, p. 185. [↑](#footnote-ref-74)
75. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 348. [↑](#footnote-ref-75)
76. . M. Mauss, « La notion de l’âme en Chine. Compte-rendu du livre de J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, Book IV » [1903], *Œuvres*,1969, to. II, p. 618. Voir également la discussion approfondie de ces deux notions dans « La démonologie en Chine. Compte-rendu du livre de J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, Book II » [1913], *Œuvres*, 1969, to. II, pp. 625 *et seq*. [↑](#footnote-ref-76)
77. . Voir par exemple, M. Mauss, « Compte rendu du livre d’E. Van Ossenbruggen, *La notion de propriété terrienne chez les primitifs* » [1906], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 142. [↑](#footnote-ref-77)
78. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 349. [↑](#footnote-ref-78)
79. . M. Mauss, « Mentalité primitive et participation » [1923], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 132. [↑](#footnote-ref-79)
80. . M. Mauss, « L’âme, le nom et la personne » [1929], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 132. [↑](#footnote-ref-80)
81. . Même remarque dans « Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 353. [↑](#footnote-ref-81)
82. . M. Mauss, « Compte rendu du livre d’E. Van Ossenbruggen, *La notion de propriété terrienne chez les primitifs* » [1906], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 142. [↑](#footnote-ref-82)
83. . M. Mauss, « Catégories collectives de pensée et de liberté » [1921], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 123. [↑](#footnote-ref-83)
84. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 354. [↑](#footnote-ref-84)
85. . M. Mauss, « L’âme, le nom et la personne » [1929], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 132. Cf. aussi « Catégo­ries collectives de pensée et liberté » [1921], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 123. Toutefois, il note en 1938 que le mot *persona*, d’après Benveniste, est probablement d’ori­gine étrusque et a peut-être été emprunté au grec , *op. cit.*, p. 351. [↑](#footnote-ref-85)
86. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 355. [↑](#footnote-ref-86)
87. . Il semble, comme me l’a indiqué Alain Boureau, que Mauss fasse ici une erreur. Cette définition de la personne appartient à Boèce, qui la définit comme une « *rationalis naturae individua substantia* », c’est-à-dire une substance individuée de nature rationnelle. Cf. *Contra Eutychen et Nestorius* (*De duabus naturis et una persona*, PL, 64, 1337-1354). [↑](#footnote-ref-87)
88. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 335. [↑](#footnote-ref-88)
89. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 359. [↑](#footnote-ref-89)
90. . M. Mauss, « L’histoire de la confession » [1903], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 641. [↑](#footnote-ref-90)
91. . M. Mauss, « Catégories collectives de pensée et liberté » [1921], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 123. [↑](#footnote-ref-91)
92. . M. Mauss, « Compte rendu du livre d’E. Van Ossenbruggen, *La notion de propriété terrienne chez les primitifs* » [1906], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 142. [↑](#footnote-ref-92)
93. . M. Mauss, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos ; étude de mor­phologie sociale » [1905], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 463. [↑](#footnote-ref-93)
94. . M. Mauss, « Noms propres et classifications chez les Hopi » [1903], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 95. [↑](#footnote-ref-94)
95. . M. Mauss, « Les Haïda et les Tlingit » [1910], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 81. [↑](#footnote-ref-95)
96. . M. Mauss, « Compte rendu du livre d’A. Dieterich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volks­religion* » [1906], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 138. [↑](#footnote-ref-96)
97. . M. Mauss, « Divisions sociales et classifications chez les Omaha » [1913], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 102. [↑](#footnote-ref-97)
98. . M. Mauss, « Compte rendu du livre d’A. Dieterich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion* » [1906], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 137. [↑](#footnote-ref-98)
99. . M. Mauss, « Les Haïda et les Tlingit » [1910], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 81. [↑](#footnote-ref-99)
100. . M. Mauss, « Mythologie et symbolisme indiens » [(1903], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 63. [↑](#footnote-ref-100)
101. . M. Mauss, « Les Haïda et les Tlingit » [1910], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 82. [↑](#footnote-ref-101)
102. . M. Mauss, « Compte rendu du livre d’A. Dieterich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion* » [1906], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 138. [↑](#footnote-ref-102)
103. . M. Mauss, « Cours de 1905-1906 », *Œuvres*, 1969, to. III, p. 58. [↑](#footnote-ref-103)
104. . La plupart des lectures de l’essai de 1938 soulignent ainsi la dimension théatrale de la personne archaïque qu’il serait possible de ramener à un rôle que l’individu endosse, mais qui lui serait toujours extérieur. Grâce à plusieurs exemples ethnographiques, écrit Caze­neuve dans cet esprit, Mauss montre « comment, à partir des classes et des clans s’agencent les ‟personnes humaines” désignées par des noms qui peuvent, notamment chez les Kwakiutl, changer, pour un même individu, selon les différents moments sociaux de son existence ». Et plus loin : « Même en Australie [...] on est déjà parvenu à la notion de personnage, celui-ci étant défini par un rôle sacré et social », J. Cazeneuve, *Sociologie de Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1968, pp. 33-34. [↑](#footnote-ref-104)
105. . M. Mauss, « Noms propres et classifications chez les Hopi » [1907], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 95. [↑](#footnote-ref-105)
106. . M. Mauss, « Les Haïda et les Tlingit » [1910], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 81. [↑](#footnote-ref-106)
107. . Mauss et Durkheim disaient exactement le contraire en 1903. Quand un informa­teur d’A. W. Howitt disait qu’il « empruntait » son nom au soleil (son totem), mais qu’il « possè­dait » pour deuxième nom, l’une des étoiles fixes (son sous-totem), ils corri­geaient : « À par­ler exactement, ce n’est pas l’indi­vidu qui possède lui-même le sous-totem : c’est au totem principal qu’appar­tiennent ceux qui lui sont subordonnés. L’indi­vidu n’est là qu’un intermé­diaire. C’est parce qu’il a en lui le totem (lequel se retrouve également chez tous les mem­bres du clan) qu’il a une sorte de droit de propriété sur les choses attri­buées à ce totem ». M. Mauss et E. Durkheim, « De quelques formes primitives de classifi­cation ; contribution à l’étude des représentations collectives » [1903], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 33. [↑](#footnote-ref-107)
108. . M. Mauss, « Cours de 1905-1906 », *Œuvres*, 1969, to. III, p. 59. [↑](#footnote-ref-108)
109. . M. Mauss, « Cours de 1905-1906 », *Œuvres*, 1969, to. III, p. 58. [↑](#footnote-ref-109)
110. . M. Mauss, « Compte rendu de lecture d’un livre de J. R. Swanton » [1910], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 32. [↑](#footnote-ref-110)
111. . M. Mauss, « Cours de 1911-1912 », *Œuvres*, 1969, to. III, p. 60. [↑](#footnote-ref-111)
112. . M. Mauss, « Compte rendu d’un livre de C. G. Seligmann » [1913], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 34. [↑](#footnote-ref-112)
113. . Cl. Lévy-Strauss *in* M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XXIV. [↑](#footnote-ref-113)
114. . M. Mauss, « L’extension du potlatch en Mélanésie » [1920], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 29 et « Cours de 1920-1921, 1922-1923 », *Œuvres*, 1969, to. III, p. 60. [↑](#footnote-ref-114)
115. . M. Mauss, « Une forme ancienne de contrat chez les Thraces » [1921], *Œuvres*, 1969, to. III, pp. 35-43. [↑](#footnote-ref-115)
116. . M. Mauss, « Cours de 1923-1924 », *Œuvres*, 1969, to. III, p. 61. [↑](#footnote-ref-116)
117. . M. Mauss, « L’âme, le nom et la personne » [1929], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 134. [↑](#footnote-ref-117)
118. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain ; la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 338. [↑](#footnote-ref-118)
119. . M. Mauss, « L’âme, le nom et la personne » [1929], *Œuvres*, 1969, to. II, pp. 133-134. C’est moi qui souligne. [↑](#footnote-ref-119)
120. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain ; la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 345. [↑](#footnote-ref-120)
121. . M. Mauss, « Parentés à plaisanteries » [1926], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 121. [↑](#footnote-ref-121)
122. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain ; la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 345. [↑](#footnote-ref-122)
123. . M. Mauss, « Parentés à plaisanteries » [1926], *Œuvres*, 1969, to. III, pp. 121-122. [↑](#footnote-ref-123)
124. . M. Mauss, « L’organisation des Haïda et des Tlingit » [1910], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 33. [↑](#footnote-ref-124)
125. . M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l’échange dans les sociétés archaï­ques » [1925], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 166. [↑](#footnote-ref-125)
126. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain ; la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 343. [↑](#footnote-ref-126)
127. . « Mentalité primitive et participation » [1923], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 130. [↑](#footnote-ref-127)
128. . Cette division de genre est moderne et n’est utilisée ici que pour la nécessité de la compré­hension, mais ne correspond précisément pas à la réalité que Mauss essaie de saisir. [↑](#footnote-ref-128)
129. . M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l’échange dans les sociétés archaï­ques » [1925], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 152, note 4. [↑](#footnote-ref-129)
130. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain ; la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 342. [↑](#footnote-ref-130)
131. . M. Mauss, « L’âme, le nom et la personne » [1929], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 133. [↑](#footnote-ref-131)
132. . M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l’échange dans les sociétés archaï­ques » [1925], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 206. [↑](#footnote-ref-132)
133. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain ; la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 342. [↑](#footnote-ref-133)
134. . Notons que le statut des femmes est, en revanche, très peu étudié par Mauss. Il le remarque pour le regretter en 1932 : « Nous n’avons fait que la sociologie des hommes et non pas la sociologie des femmes, ou des deux sexes. » *in* « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » [1932], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 15. Dans l’essai de 1938, il précise bien que ne sont consi­dérés comme personnes que les hommes libres. Chez les Pueblos, les hommes sont « les seuls héritiers des porteurs de leurs prénoms (la réin­carnation des femmes est une toute autre affaire). » *in* « Une catégorie de l’esprit humain ; la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 340. [↑](#footnote-ref-134)
135. . M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l’échange dans les sociétés archaï­ques » [1925], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, pp. 218-220. [↑](#footnote-ref-135)
136. . « Une catégorie de l’esprit humain ; la notion de personne, celle de “moi” » [1938], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 344. [↑](#footnote-ref-136)
137. . M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l’échange dans les sociétés archaï­ques » [1925], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 217. [↑](#footnote-ref-137)
138. . M. Mauss, « Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de “moi” » [1938]), *Sociologie et Anthropologie*, 1950, pp. 342-343. [↑](#footnote-ref-138)
139. . Cl. Lévi-Strauss, « Introduction à l’œuvre de M. Mauss » [1950] dans M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, 1950, pp. i-lii ; une deuxième lecture, par certains côtés plus proche de la mienne, a été réalisée à la même époque par Gurvitch, mais elle ne semble pas s’être imposée. Voir par exemple G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, 2 vol. [1950], Paris, PUF, éd. augmentée 1963 et *Traité de sociologie*, 2 vol., Paris, PUF, 1958-1960. [↑](#footnote-ref-139)
140. . Cl. Lévi-Strauss, « Introduction à l’œuvre de M.Mauss » [1950] dans M. Mauss, *Socio­logie et Anthropologie*, 1950, p. xxxiii. [↑](#footnote-ref-140)
141. . F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1916 et V. Propp, *Morphologie du conte*, 1928. [↑](#footnote-ref-141)
142. . On a rappelé l’opposition radicale de certains sociologues, comme Gurvitch, à ce type d’interpré­ta­tion, mais il est clair qu’encore aujourd’hui c’est la lecture lévistraussienne qui l’emporte, au moins des points de vue institutionnel et public. Voir par exemple J. Poirier, « Marcel Mauss et l’élaboration de la science ethnologique », *Journal de la Société des Océanistes,* n° 6 déc.1950 ; V. Valeri, « Marcel Mauss e la nuova antropologia », *Critica storica*, n° 5-6, 1966, pp. 699-700 ; J. Cazeneuve, *Sociologie de Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1968 ; V. Karady dans M. Mauss, *Œuvres*, vol. 1, 1968, p. xlvii ; L. Dumont, *Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983, pp. 167-186 ; art. « Mauss » *in* F. Gresle, M. Panoff, M. Perrin, P. Tripier, *Dictionnaire des sciences humaines. Sociologie, psychologie sociale, anthropologie,* Paris, Nathan, 1990. [↑](#footnote-ref-142)
143. . Cl. Lévi-Strauss, « Introduction à l’œuvre de M.Mauss » [1950] dans M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. xxxv. [↑](#footnote-ref-143)
144. . Cl. Lévi-Strauss, « Histoire et ethnologie » [1949], *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 26. [↑](#footnote-ref-144)
145. . M. Mauss, « Divisions et proportions des divisions de la sociologie » [1927], *Œu­vres*, 1969, to. III, p. 205. [↑](#footnote-ref-145)
146. . Mauss accompa­gne d’ailleurs ce développement d’une longue note où il s’excuse de conti­nuer à se servir du terme de structure (!) et où il insiste sur la nécessité de séparer dans ses diffé­rentes acceptions les phénomènes morphologi­ques des phénomènes physio­logi­ques et de réserver son emploi exclusivement aux premiers. Voir *op. cit.* [1927], pp. 205-206, note 2. [↑](#footnote-ref-146)
147. . M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l’échange dans les sociétés archaï­ques » [1925], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 267. [↑](#footnote-ref-147)
148. . Cl. Lévi-Strauss, « Introduction à l’œuvre de M.Mauss » [1950] dans M. Mauss, *Socio­logie et Anthropologie*, 1950, p. xxxi. [↑](#footnote-ref-148)
149. . Il suffit, à cet égard, de jeter un œil sur les premières conclusions (« Conclusions de morale ») que Mauss tire de son travail dans l’*Essai sur le don* [1925] qui est si souvent cité comme l’exemple même d’une conception « pré-structurale ». De même, on peut citer ici les multiples allusions à la question éthique qui parsèment la conférence de 1938 sur la personne. [↑](#footnote-ref-149)
150. . G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, 2 vol. [1950], Paris, PUF, éd. augmentée 1963 – voir par exemple to. I, chap. II, en particulier la section 8 : « Les condui­tes collectives effervescentes, novatrices et créatrices » et to. II, chap. XIII : « La multiplicité des temps sociaux » ; voir aussi G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962. [↑](#footnote-ref-150)
151. . G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie* [1950], Paris, 1963, to. I, p. 17. [↑](#footnote-ref-151)
152. . H. Hubert, « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie » [1904], *Annuaires de l’École pratique des hautes études*, pp. 1-39. [↑](#footnote-ref-152)
153. . Citations tirées de la table des matières de cette étude [1909] qui se trouve dans M. Mauss, *Œuvres*, 1968, to. I, p. 49. [↑](#footnote-ref-153)
154. . M. Mauss, « Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux » [1906], *Œu­vres*, 1968, to. I, p. 30. [↑](#footnote-ref-154)
155. . M. Mauss, « Compte rendu de l’étude d’H. Hubert sur *La représentation du temps* dans *la religion* » [1907], *Œuvres*, to. I, p. 52. [↑](#footnote-ref-155)
156. . M. Mauss, « Essai sur le variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de mor­phologie sociale » [1906], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 471. [↑](#footnote-ref-156)
157. . Sur l’antagonisme récurrent entre définitions métriques et non-métriques du rythme, voir mes *Elements of Rhythmology*, 5. vol., Paris, Rhuthmos, 2018-2021. [↑](#footnote-ref-157)
158. . H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d’une théorie générale de la magie » [1904], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 47. [↑](#footnote-ref-158)
159. . M. Mauss, « La prière » [1909], *Œuvres*, 1968, to. I, p. 452. [↑](#footnote-ref-159)
160. . M. Mauss, « Catégories collectives de pensée et liberté » [1921], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 121. [↑](#footnote-ref-160)
161. . M. Mauss, « La prière » [1909], *Œuvres*, 1969, to. I, p. 359. [↑](#footnote-ref-161)
162. . Il est vrai que la lecture opérée par Gurvitch n’apporte guère plus à ce sujet. Cf *La vocation actuelle de la sociologie*, 2 vol. [1950], Paris, PUF, éd. augmentée 1963, chap. IX : « La magie, la religion et le droit ». [↑](#footnote-ref-162)
163. . H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d’une théorie générale de la magie » [1904], *Socio­logie et Anthropologie*, 1950, p. 47. [↑](#footnote-ref-163)
164. . Meschonnic a montré l’importance de la notion de rythme à la fois pour la théorie du langage et pour l’anthropologie. Il signale le travail de M. Mauss sans toutefois rentrer dans les détails. H. Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982, pp. 294-295 et pp. 648-651. [↑](#footnote-ref-164)
165. . H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d’une théorie générale de la magie » [1904], *Socio­logie et Anthropologie*, 1950, p. 107. [↑](#footnote-ref-165)
166. . M. Mauss, « Cours de 1913-1914 », *Œuvres*, 1969, to. II, p. 260. [↑](#footnote-ref-166)
167. . M. Mauss, « Catégories collectives de pensée et de liberté » [1921], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 121. [↑](#footnote-ref-167)
168. . M. Mauss, « Résumé du Cours de 1920-1921 » (École Pratique des Hautes Études – Sect. Sc. relig.), *Œuvres*, 1969, to. II, p. 261. [↑](#footnote-ref-168)
169. . P. Michon, « Le concept d’arbitraire radical chez Saussure », *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet,* Paris, Le Cerf, 2010, pp. 81-106. [↑](#footnote-ref-169)
170. . H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d’une théorie générale de la magie » [1904], *Socio­logie et Anthropologie*, 1950, p. 51. [↑](#footnote-ref-170)
171. . M. Mauss, « La prière » [1909], *Œuvres*, 1968, to. I, p. 463. [↑](#footnote-ref-171)
172. . M. Mauss, « Cours de 1922-1923 », *Œuvres*, 1969, to. II, p. 261. [↑](#footnote-ref-172)
173. . M. Mauss, « Les débuts de la poésie selon Gummere » [1903], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 252. [↑](#footnote-ref-173)
174. . H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d’une théorie générale de la magie » [1904], *Socio­logie et Anthropologie*, 1950, p. 126. [↑](#footnote-ref-174)
175. . M. Mauss, « La prière » [1909], *Œuvres*, 1968, to. I, p. 463. [↑](#footnote-ref-175)
176. . M. Mauss, « Catégories collectives de pensée et liberté » [1921], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 122. [↑](#footnote-ref-176)
177. . M. Mauss, « Les débuts de la poésie selon Gummere » [1903], *Œuvres*, 1969, to. II, p. 254. [↑](#footnote-ref-177)
178. . M. Mauss, « Divisions et proportions des divisions de la sociologie » [1927], *Œu­vres*, 1969, to. III, p. 235. [↑](#footnote-ref-178)
179. . Il définit l’anthropologie comme « le total des sciences qui considèrent l’homme comme être vivant, conscient et sociable » *in* « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » [1924], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 285. [↑](#footnote-ref-179)
180. . M. Mauss, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » [1924], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 300. [↑](#footnote-ref-180)
181. . La virgule est placée ici, mais il est probable que Mauss pensait dire « dans la société, même quand nous étudions un fait spécial... ». [↑](#footnote-ref-181)
182. . Cl. Lévi-Strauss, « Introduction à l’œuvre de M. Mauss » dans *Sociologie et Anthro­pologie*, 1950, p. xxv. [↑](#footnote-ref-182)
183. . M. Mauss, « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » [1932], *Œu­vres*, 1969, to. III, p. 12. [↑](#footnote-ref-183)
184. . M. Mauss, « Fragment d’un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d’observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de types archaï­ques (phénomènes généraux spécifiques de la vie intérieure de la société) » [1934], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 305. [↑](#footnote-ref-184)
185. . M. Mauss, « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » [1932], *Œu­res*, 1969, to. III, pp. 16-17. [↑](#footnote-ref-185)
186. . M. Mauss, « Résumé du premier cours au Collège de France » [1931], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 356. [↑](#footnote-ref-186)
187. . M. Mauss, « Fragment d’un plan de sociologie générale descrip­tive… » [1934], *Œu­vres*, 1969, to. III, p. 324. [↑](#footnote-ref-187)
188. . M. Mauss, « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » [1932], *Œu­vres*, 1969, to. III, p. 14. [↑](#footnote-ref-188)
189. . M. Mauss, « Fragment d’un plan de sociologie générale descrip­tive... » [1934], *Œuvres*, 1969, to. III, p. 329. [↑](#footnote-ref-189)
190. . M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l’échange dans les sociétés archaï­ques » [1925], *Sociologie et Anthropologie*, 1950 p. 341. [↑](#footnote-ref-190)
191. . Il existe d’ailleurs sur ce point une certaine continuité de la pensée de Mauss qui concluait en 1913 un compte rendu des *Formes élémentaires de la vie religieuse* sur une idée annonçant le thème de la génération de la société à travers son rythme : « La religion ainsi entendue apparaît comme consistant avant tout en un système d’actes qui ont pour objet de faire et de refaire perpétuellement l’âme de la collectivité et des indivi­dus. Bien qu’elle ait un rôle spéculatif à jouer, sa fonction principale est dynamogéni­que. » La diffé­rence était qu’à l’instar de Durkheim, Mauss pensait encore que les moments de rassemble­ments agissaient de manière mystique en possédant les individus, en annihilant leur individualité et en les investissant d’une force collective. Nous le voyons maintenant établir une théorie anthropologico-historique de la subjectivité. Voir à cet égard *Œuvres*, 1968, to. I, pp. 186-189. [↑](#footnote-ref-191)
192. . M. Mauss, « Fragment d’un plan de sociologie générale descrip­tive… » [1934], *Œu­vres*, 1969, to. III, p. 325. [↑](#footnote-ref-192)
193. . M. Mauss, « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » [1932], *Œu­vres*, 1969, to. III, p. 22. [↑](#footnote-ref-193)
194. . M. Mauss, « Fragment d’un plan de sociologie générale descrip­tive… » [1934] *Œu­vres*, 1969, to. III, p. 329. [↑](#footnote-ref-194)
195. . M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l’échange dans les sociétés archaï­ques » [1925], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 147. [↑](#footnote-ref-195)
196. . G. Gurvitch, « Le problème de la conscience collective dans la sociologie de Durkheim » [1950], *La vocation actuelle de la sociologie*, 1963, to.ii, chap. viii. [↑](#footnote-ref-196)
197. . M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l’échange dans les sociétés archaï­ques » [1925], *Sociologie et Anthropologie*, 1950, p. 147. [↑](#footnote-ref-197)
198. . M. Mauss, « Divisions et proportions des divisions de la sociologie » [1927], *Œu­vres*, 1969, to. III, p. 178. [↑](#footnote-ref-198)
199. . É. Benveniste, « L’appareil formel de l’énonciation » [1970], *Problèmes de linguis­ti­que générale II*, Paris, Gallimard, 1974, p. 80. [↑](#footnote-ref-199)
200. . É. Benveniste, « Les niveaux de l’analyse linguistique » [1964], *Problèmes de linguis­tique générale I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 131. [↑](#footnote-ref-200)
201. . M. Mauss, *Manuel d’ethnographie* [Cours de 1926 à 1939] [1947], Paris, Payot, 1967, p. 85. [↑](#footnote-ref-201)
202. . La discussion s’appuiera sur l’ouvrage de J. Huizinga, *L’Automne du Moyen Âge* [1919], Paris, Payot, 1980, avec une préface de J. Le Goff. [↑](#footnote-ref-202)
203. . C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia* [1940], éd. ang. Detroit, Wayne State Uni­versity Press, 1959, p. 202. [↑](#footnote-ref-203)
204. . J. Le Goff dans J. Huizinga, *L’Automne du Moyen Âge* [1919], Paris, Payot, 1980, p. xi. [↑](#footnote-ref-204)
205. . J. Huizinga, *L’Automne du Moyen Âge* [1919], Paris, Payot, 1980, p. 290. [↑](#footnote-ref-205)
206. . J. Burckhardt, *La Civilisa­tion de la Renaissance en Italie* [1860], Paris, Plon, 1958. [↑](#footnote-ref-206)
207. . Voir Ch. O. Carbonell, *Histoire et historiens. Une mutation idéologique des histo­riens français (1865-1885)*, Toulouse, Privat, 1976. En particulier le ch. II : « Les domaines de l’histoire (entre 1865 et 1885) ». [↑](#footnote-ref-207)
208. . J. Huizinga, *L’Automne du Moyen Âge* [1919], Paris, Payot, 1980, p. 289. [↑](#footnote-ref-208)
209. . Il fait également remonter l’emblème aristocratique au totem primitif. *L’Automne du Moyen Âge* [1919], Paris, Payot, 1980, p. 244. [↑](#footnote-ref-209)
210. . L. Lévy-Bruhl, *L’expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, PUF, 1938. [↑](#footnote-ref-210)
211. . E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Vol. 2 : Das mythische Denken*, [1925], Paris, Minuit, 1972. [↑](#footnote-ref-211)
212. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966. [↑](#footnote-ref-212)
213. . C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia* [1940], éd. ang. Detroit, Wayne State Uni­versity Press, 1959, p. 187. [↑](#footnote-ref-213)
214. . J. Huizinga, *L’Automne du Moyen Âge* [1919], Paris, Payot, 1980, p. 235 : « O combien il est salutaire, agréable et doux de rester seul, de se taire et de converser avec Dieu. » [↑](#footnote-ref-214)
215. . Weber, de son côté, décrivait cette attitude comme suit : « Si l’on entend par “rationa­lisme pratique” cette manière de vivre qui rapporte consciemment le monde aux intérêts séculiers *(diesseitig)* du *moi* et le juge selon ceux-ci, ce style de vie était, et est encore, caractéristique des peuples du *liberum arbitrium*, lequel est si profondément ancré chez les Italiens et les Français. » Et il ajoutait : « Mais nous sommes déjà convaincus que ce n’est pas là le terrain sur lequel a prospéré cette relation de l’homme à sa tâche (*Beruf*), relations si nécessaire au capitalisme. » dans *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [1905], Paris, Payot, 1967, p. 81. [↑](#footnote-ref-215)
216. . C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia* [1940], éd. ang. Detroit, Wayne State Uni­versity Press, 1959, p. 192. [↑](#footnote-ref-216)
217. . J. Huizinga, *L’Automne du Moyen Âge* [1919], Paris, Payot, 1980, p. 41. [↑](#footnote-ref-217)
218. . Je discuterai ici essentiellement les idées exposées dans *Origines de l’esprit bour­geois en France* to. I [1927], Paris, Gallimard, 1977 et dans *Anthropologie philoso­phique* [1931], Paris, Gallimard, 1980. Il faut noter que le texte français des *Origines*... a été rac­courci et amputé de nombreuses notes. Pour un texte complet voir l’édition allemande, dont le titre est beaucoup plus explicite­ment diltheyen : *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 Bde, 1927-1930, éd. 1978. Après avoir démis­sionné en 1933 de son poste à l’université de Berlin par solidarité avec ses collè­gues juifs, et ayant trouvé en France un emploi auprès des éditions Gallimard, Groethuysen a été obligé, pour satisfaire à sa nouvelle activité, de négliger une œuvre prometteuse. Le deuxième volume des *Origines de l’esprit bourgeois* n’a ainsi jamais été publié. [↑](#footnote-ref-218)
219. . B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, Stock, 1926. [↑](#footnote-ref-219)
220. . Hormis les multiples références à l’œuvre de Dilthey et une empreinte philosophique globale, il faut rappeler la participation de Groethuysen à l’édition des *Gesammelte Schriften*. [↑](#footnote-ref-220)
221. . B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche,* Paris, Stock, 1926. [↑](#footnote-ref-221)
222. . B. Groethuysen, *Origines de l’esprit bourgeois en France* [1927], to. I, Paris, Gallimard, 1977, p. XI. [↑](#footnote-ref-222)
223. . Titre de la deuxième partie *in* B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophi­que allemande depuis Nietzsche,* Paris, 1926, p. 105. [↑](#footnote-ref-223)
224. . B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique* [1931], Paris, 1953, p. 11. Il utilise aussi les expressions « égotisme vital tout à fait primitif » (p. 10) ou encore « égoïté naturelle » (p. 11). [↑](#footnote-ref-224)
225. . B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophi­que allemande depuis Nietzsche,* Paris, 1926, p. 56. [↑](#footnote-ref-225)
226. . B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique* [1931], Paris, 1953, p. 48. [↑](#footnote-ref-226)
227. . B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophi­que allemande depuis Nietzsche,* Paris, 1926, p. 124. [↑](#footnote-ref-227)
228. . B. Groethuysen, *Origines de l’esprit bourgeois en France* [1927], Paris, 1977, p. 82. [↑](#footnote-ref-228)
229. . Par ce terme, Groethuysen désigne essentiellement la philosophie romaine de l’époque impériale dont les racines grecques étaient déterminantes quoique déjà lointaines. [↑](#footnote-ref-229)
230. . B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophi­que allemande depuis Nietzsche,* Paris, 1926, p. 69. Voir également plus haut, pp. 59 *et sq.* [↑](#footnote-ref-230)
231. . B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique* [1931], Paris, 1953, p. 275. [↑](#footnote-ref-231)
232. . B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophi­que allemande depuis Nietzsche,* Paris, 1926, p. 81. [↑](#footnote-ref-232)
233. . B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique* [1931], Paris, 1953, p. 138. [↑](#footnote-ref-233)
234. . P. Michon, *Individu et sujet en Occident. Dumont, Elias, Meyerson, Vernant*, vol. 2, Paris, Rhuthmos, 2024, chap. 11. [↑](#footnote-ref-234)
235. . P. Michon, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris Vrin, 2010. [↑](#footnote-ref-235)
236. . M. Duchet, *Anthropologie et histoire à l’âge des Lumières*, Paris, Maspero, 1971. [↑](#footnote-ref-236)
237. . É. Benveniste « La nature des pronoms » [1956], *Problèmes de linguistique géné­rale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 252. [↑](#footnote-ref-237)
238. . St. Lukes, *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1973. [↑](#footnote-ref-238)